



Alteridad, teatro y comunidad. Reflexiones sobre Bataille y Nancy¹

Alejandro Fielbaum

afielbaums@gmail.com

Ese punto sigue siendo rigurosamente irrepresentable. Pero esa irrepresentabilidad puede ser ella misma representada, en su radical ausencia de las modalidades de la presencia y, sin embargo, representada

Esposito²

Bien se ha dicho que el comunismo de Bataille se distingue de todos los proyectos vanguardistas del siglo XX –incluyendo el de Artaud³. Pues la distancia sobre cuestiones de arte y política allí jugada no sólo lo separa de cualquier surrealismo, sino también de los socialismos existentes e imaginados en su época. Situándose tensamente en la crítica realizada por Rousseau al carácter aislante de la representación, llevará aquel pensamiento hacia nuevos confines. Aquello parte desde las tareas que se plantea. Pues desde su rechazo a la consideración del fascismo como un fenómeno transitorio puede considerarse su urgente preocupación la cuestión de la reunión fraternal como obra constituida. De ahí que el carácter antifascista de su pensar sea, simultánea y necesariamente, antiesteticista⁴. Esto, como crítica de cualquier manifestación operante de lo negativo. Esto es, de su trabajo como sostén de la depuración de la presencia. En efecto, Bataille consideró a Hegel como fuente filosófica del fascismo⁵. Claro está, tal selección no sólo redime a Nietzsche de la vinculación epocal con el nazismo, sino que también se dirige contra el caro progresista del marxismo imperante. Pues la política dialéctica inauguraría la promesa de la comunidad orgánica que el fascismo llevaría hasta su radical despliegue. Tal proyecto de una comunidad compuesta de forma rigurosamente solidaria resulta, siguiendo a Lefort, una presuposición fundamental del totalitarismo. Tras el cese de la religión como crisol unificador, el pensamiento moderno habría generado tal noción unitaria y fraternal de lo común. Ninguna diferencia allí logra separar o dispersar esta unidad mutuamente reconocida, reconciliada consigo misma y con toda la historia que

¹ El presente artículo corresponde a buena parte del segundo capítulo de la segunda sección de la tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica para obtener el grado de licenciado en Filosofía, durante el segundo semestre del 2009. La tesis completa puede hallarse en la Biblioteca de la misma casa de estudios, bajo el título “La última escena: Reflexiones sobre teatro y comunidad en torno a la filosofía de Jacques Derrida”.

Dado el auditorio del presente escrito, hemos optado por citar traducciones al español de los textos que no han sido escritos en tal idioma. De lo contrario, lo realizamos en inglés –o, en último caso, en francés. La responsabilidad por las traducciones en estas dos últimas lenguas es exclusiva de quien firma el presente artículo.

² Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 308

³ Kaufmann, Vicent, “Communautés sans traces”, en (Hollier, Denis, Dir.), *Georges Bataille après tout*, Belin, París, 1995, p. 55

⁴ Critchley, Simon, “Il y a – the origin of the artwork”, en *Very Little... Almost nothing. Death, philosophy, literature*, Routledge, Londres, 1997, p. 61

⁵ Bataille, Georges, “Nietzsche y los fascistas”. Disponible en www.nietzscheana.com.ar

la constituye⁶. La irrupción de lo acéfalo deberá destruir cualquier figura comunitaria de lo común. Protesta, claro está, desde tentativas de un comunismo horizontal que nada posee de liberalismo ni de algún otro registro democrático ya existente: “*La protesta contra el unitarismo no tiene lugar necesariamente en un sentido democrático. No está necesariamente hecha en nombre de un más acá; las posibilidades de la existencia humana pueden de ahora en más ser situadas más allá de la formación de sociedades monocéfalas*”⁷. La preocupación por el teatro en tal proyecto resulta sintomáticamente infrecuente, en contraposición a otros recursos de la experiencia privilegiados a lo largo de sus distintos textos, –como la literatura o la religión. No es casual su falta de reflexión sobre los incipientes modos de reproducción y registro fotográfico y cinematográfico en sus notables análisis de la potencialidad persuasiva del fascismo. Pues la preocupación por la chance política de la reproductibilidad debió quedar, necesariamente, fuera de su pensamiento. Mas podemos hallar cierta epocal afinidad electiva con Benjamin al recordar el mutuo interés por forjar un marxismo de nula síntesis y radical experiencia⁸. Tal agenda se erige contra una civilización europea que también resulta diagnosticada como decadente desde autores conservadores. Pero en la reflexión de Bataille sobre lo común aparece lo erróneo del acercamiento entre una y otra crítica. Pues mientras la objeción conservadora se erige contra la disolución de lo comunitario ante la nihilista expansión de la técnica, Bataille no pensará tal pérdida como ausencia de cierta realidad positiva antes existente, sino como la separación que constituye toda experiencia humana.

La deseada destrucción del saber no remite a cierto momento histórico o crisis momentánea –desde allí parte la incompreensión de Sartre para con el pensamiento de Bataille⁹. Pero sí requiere de distintas formas para acceder a la inmediatez prometida. En un extraño movimiento teórico, Bataille analiza distintas invenciones de modos de lo íntimo, jugándose la efectividad de cada cual en su resta de la economía que rige cotidianamente la socialidad presente. Tal indeterminación es palmaria en la ambivalencia de la máscara. Pues ésta, tras su familiaridad orientada a la claridad del sentido, puede exponer al hombre a lo caótico y oscuro. Allí, el hombre se desidentificaría al retornar a su desorden, muerte y animalidad¹⁰. Así, deja entrever un posible instante soberano incluso en un gesto que buscaría remarcar la propia indignidad en un juego integrado a la vida común. De forma tal que la valoración otorgada por Bataille a la representación dependerá de la particular economía que la administre. Juan Manuel Garrido distingue en Bataille la teatralización y la dramatización. Tras la aparente igualdad, se hallaría una radical inversión de fuerzas. Lo primero resulta la espera de lo imposible, la representación que a nada positivo remite. Es decir, un goce inadministrable por el sentido del mundo al que se opone. Pues toma su materialidad precisamente de lo que el mundo impide –a diferencia de la teatralización, tributaria de la mentira de lo imperante¹¹. Tal distinción le permitirá

⁶ Lefort, Claude, “La cuestión de la democracia”, en *La incertidumbre democrática, Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 51

⁷ Bataille, Georges, “Nietzsche y la política”. Disponible en www.nietzscheana.com.ar

⁸ Ciertamente, cualquier veloz comparación debiese resguardarse de trascender más allá de lo aquí indicado con extremo cuidado. Es sabido que, para Benjamin, sus amigos Bataille y Callois trabajaban, finalmente, para el fascismo. Parte de aquella afinidad puede también leerse en el marxismo de la época en Sorel y Mariategui. No obstante los distintos desarrollos argumentativos y propuestas de allí surgidas impide una cercanía más allá del síntoma.

⁹ Sartre, Jean-Paul, “Un nuevo místico”, en *El hombre y sus cosas*, Losada, Buenos Aires, 1965, p. 12

¹⁰ Bataille, Georges, “Le masque”, en *Ouvres Complètes II. Écrits posthumes 1922–1940*, Gallimar, Paris, 1970–1971, p. 403

¹¹ Garrido, Juan Manuel, *Lectores de Bataille*, Tesina para optar al grado de Licenciado en Letras con mención en lengua y literatura francesa, PUC, Santiago, 1998, p. 58

rescatar los sacrificios ejercidos en épocas previas a la primacía del valor de cambio y su criterio utilitarista. El ejemplo más sistematizado es el de los sacrificios aztecas. Aquéllos se dan mediante representaciones similares a las que se despliegan en los teatros modernos, mas con valor diametralmente opuesto¹². Que Bataille no sitúe el origen del teatro en Grecia, sino en culturas extraeuropeas, revela bastante respecto a su posición para con la filosofía. En la Hélade, el teatro se habría dado ya de forma derivada. En particular, tras la introducción de lo cómico en la representación. Así, la pregunta por el posible paso de la soberanía guerrera a la trágica debe inmediatamente soslayar el interés por la comedia¹³. Pues la risa que produce nada posee de la soberanía de la carcajada pura que se ríe de sí misma. Sólo produce un plácido reír del otro, tributario de una separación cuya escisión remarca.

De hecho, como comedia caracteriza Bataille al juego que ha perdido su carácter soberano¹⁴. Al no tomar en serio su destrucción de la seriedad, pierde su radicalidad entre negociaciones que anulan su gozosa nihilización de lo real. Toda la vida podría caer bajo la apariencia de esta mesurada alegría, imperante en la socialidad desritualizada. En efecto, señala que la vida sumisa del hombre se rige bajo la ley de la comedia¹⁵. Y también el teatro se rige por ella. Al destinarse a representar un drama de personajes que nada tendrá que ver con la restitución vicaria de lo soberano, no se deja ya pensar desde el modelo del sacrificio. Resultaría un gasto simbólico, pero no real¹⁶. Es decir, un contratiempo en la organización productiva de la mísera economía burguesa integrado a la misma. Por ser una mera representación de la soberanía exigida, su reencuentro de la intimidad no puede sino resultar truncado. Ni quien observa ni quien actúa logran desligarse de su rol cotidiano. El problema con el teatro no es que altere la identidad corriente de quien observa y lo observado, sino que no logra hacerlo radicalmente. La civilización burguesa es aquella en la cual el constante disfraz cotidiano impide la real pérdida de sí que desvanece el sujeto. Pues se trata simplemente de calculadas y parciales imitaciones de lo presentable y representable. Es decir, de un engaño calculado. En la tragedia la identificación con quien muere es falsa, pues no se muere –ni siquiera momentáneamente– mientras se la percibe¹⁷. El teatro no hace sino replicar, sobre la escena, aquella mentira. Sólo resulta una estética, de la cual ningún arte genuino podría surgir: “*esos hombres de traje y esas mujeres arregladas, centelleando de diamantes, cómplices confesos de las leyes que se oponen a nuestro desencadenamientos, cuando asisten impassibles a la “representación” de una tragedia, no son el obstáculo del arte sino su condición*”¹⁸.

Así, la afinidad en la consideración genética del teatro lejos de Europa y la crítica de su actualidad no alcanzan a acercar a Bataille y Artaud. Pues todo lo que se presenta sobre el teatro se halla, irremediabilmente, derivado. El origen del teatro no podría recuperarse. La verdad deberá repensarse en torno a otras experiencias, en las cuales lo común sólo enuncie su contorno. Bataille resulta fiel a Nietzsche, quien pronto se separa del proyecto wagneriano por el carácter eminentemente teatral que configura su ideal de obra. Nada de la gran tragedia antigua aún allí acontece. Por el contrario, se trata de gestos vanos y vacuos que urge despreciar: “*Como se ve, soy*

¹² Bataille, Georges, *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 92

¹³ Bataille, Georges, *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 2002, p. 207

¹⁴ Bataille, Georges, “¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944–1961*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, p. 211

¹⁵ Bataille, Georges, “El soberano”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944–1961*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, p. 65

¹⁶ Bataille, Georges, “La noción de gasto”, en *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 30

¹⁷ Bataille, Georges, “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944–1961*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, p. 299

¹⁸ Bataille, Georges, “La amistad entre el hombre y el animal”, en *Ibid*, p. 241

por conformación esencialmente antiteatral. Siento hacia el teatro, ese arte de masas par excellence, el hondo desdén que desde el fondo de su alma siente hoy cualquier artista¹⁹. En efecto, el arte teatral surge precisamente para que lo observen quienes no pueden ser más que espectadores. Esto es, hombres pasivos que carecen del vigor del soberano artista. El ascenso del teatro se debe, entonces, a la irrupción de la masa como audiencia fácilmente persuadida por aquellas decadentes figuras que desconocerían el gran arte. Quien incluso carece de la búsqueda de la soberanía es quien allí se deleita. Sólo ante su impotente juicio quien actúa, el actor, puede erigirse como estrella: “en la cultura de la decadencia, donde quiera que la decisión recae en manos de las masas, la autenticidad sobra, perjudica y posterga. Sólo el actor despierta aún el gran entusiasmo²⁰”. El disgusto nietzscheano va acompañado de un preocupante diagnóstico por el devenir del teatro como arte fundamental. Al punto que termina advirtiéndolo, como máxima, que el teatro no debe constituirse en dueño y señor de las artes²¹. No obstante, aquella lucha parece ya perdida. Pues en las artes imperaría una teatocracia. La reutilización de tal concepto platónico lo invierte. Si en Platón el problema del artista era su confusa inventiva, para Nietzsche lo es la ausencia de la misma. Esto es, su sujeción a una mediocridad que pierde la valoración de las intensidades. Incluyendo las provenientes de la música. Allí se cifra el éxito del arte wagneriano, quien considera la música como mero ingrediente de un montaje ideado desde el modelo dramático. En tal organización, jamás la tornaría verdadera²². El distanciamiento nietzscheano con la tentativa wagneriana termina de alejarlo de proyecto del retorno de la antigua tragedia –así como de cualquier herencia del romanticismo, cuya joven relación pareciera más cercana de lo que podría pensarse rápidamente. Pues el teatro que ve desplegarla nada posee de aquella. Pareciese mejor asumir la imposibilidad de la gran obra común entre la decadencia circundante, que revestir las antiguas dignidades con tristes pasiones por espectáculos vacuos que intentan renegar su convalecencia.

Bataille retomará la transversalidad de estos dardos. La pobreza de las posibles manifestaciones existencias colectivas ofrecidas por la modernidad trasciende la institución teatral como destino de su crítica. También la fiesta cae bajo aquel lapidario cuestionamiento. Al intentar reconciliar necesidades incompatibles, seguiría participando de una lógica utilitaria²³. Por otra parte, también la magia parece surgir de hombres interesados. Pero sólo si su propósito es el reconocimiento de la propia impotencia podría comenzar a acceder a lo inaccesible²⁴. Recién desde esta inversión podría repensarse cierta negatividad irre recuperable por dialéctica alguna, mediante la cual se destruya la apropiación y el cálculo que rige la existencia moderna. Pues la soberanía sólo se expone en la destrucción de quien lo encarna. Desantropologiza y desfigura toda clasificación de lo humano. De ahí que desconcierte al hombre moderno, incapaz de acudir a cualquier exposición de la muerte como realidad humana fundamental²⁵. Pues ésta, desplazando cualquier conclusividad, resulta irre recuperable. La negación que ejerce sobre sí sólo es tal si interrumpe cualquier síntesis o reunión. Tal ley es igualmente válida para la presentación de sí a la comunidad. Al interrumpir el aislamiento del individuo, la comunidad no obra ni unifica.

¹⁹ Nietzsche, Friedrich, “Nietzsche contra Wagner. Documentos procesales de un psicólogo”, en *Nietzsche contra Wagner*, Siruela, Madrid, 2002, p. 81

²⁰ Nietzsche, Friedrich, “El caso Wagner. Un problema para melómanos”, en *Ob. cit.*, p. 43

²¹ *Ibid.*, p. 45

²² *Ibid.*, p. 38

²³ Bataille, Georges, *Teoría de la Religión*, Taurus, Madrid, 1998, p. 59

²⁴ Bataille, Georges, *Lascaux o el nacimiento del arte*, Alción, Córdoba, 2003, p. 95

²⁵ Bataille, Georges, “Crónica nietzscheana”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929–1939*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003, p. 202

Pues cualquier entidad que perdurase tras el singular instante extático sometería su verdad a la lógica productiva que combate. El acontecimiento de tal milagro no es ni deja nada. Resulta, así, una aporética reunión desvinculante. Pues lo que comparece es, precisamente, la distancia que socava cualquier imagen unitaria de quienes conviven. Quienes pueden, por fin, juntarse experimentan allí lo efímero y mortal de aquel encuentro, su imposible reunión. Su comunidad, entonces, es la de no tener comunidad. Es claro que ésta no podría tomar lugar, y tampoco tiempo. Se anuncia en una interrupción de un tiempo profano que, necesariamente, será recuperado tras la pureza de su instante. Su justicia se resguarda, por lo tanto, en la infinita separación de ambas temporalidades. Contra la caída en la representación, allí la presencia reencuentra su impresentable carácter sagrado. Pues el orden de la presencia al que pertenece todo rito contemporáneo es el de una actualidad que ya se hallada mediada por el cálculo representativo. Al contrario, la violenta intensidad soberana es la de una desproporción pura, salvaje ante cualquier código o freno que unificase. Sólo despliega la momentánea ausencia de límites. De ahí que su regla sea el completo desarreglo²⁶. Su inminente advenir no se deja calcular o planificar, sino que presenta la terrible verdad que constituye el existir. Nada queda de teatro en tal exposición: *“al teatro que representan de su propia presencia, Bataille contraponer la representación de ese irrepresentable que es la experiencia extrema, literalmente imposible, de la “comunidad”, imposible no solamente porque está sustraída a la propia obra... también en cuanto constituida no por lo que une a los distintos sujetos, sino por lo que los diferencia respecto de los otros, pero ante todo respecto de sí mismos, es decir la muerte”*²⁷.

El hombre soberano lo es por eludir cualquier concepto estatal de soberanía. Decide su propia excepcionalidad, restaura antes el caos originario. Nada allí hay de restituir el orden teológico. Al contrario, se expone a su fin sin seguridad alguna. El peligro que aquel gesto otorga a la propia existencia no es un problema. La única muerte que considera seriamente es la ajena²⁸. El mundo es aquel en el cual se muere colectivamente. Lo compartido no es la vida, sino la inminencia que otros mueran. Bien remarca Esposito la distancia allí establecida respecto al ser-para-la-muerte heideggeriano. Mientras para el *dasein* la muerte implica la imposible comunidad con alteridades que no pueden vivir la propia muerte, para Bataille es precisamente la muerte ajena la que preocupa la existencia humana, otorgándole un carácter irreductiblemente común: *“La muerte, no la vida, nos estrecha un horizonte común... la muerte representa la anulación de toda posibilidad en la dimensión expropiadora y expropiada de lo imposible; la muerte es nuestra común imposibilidad de ser aquellos que nos esforzamos por seguir siendo: individuos aislados”*²⁹. Como sabemos, los distintos acercamientos teóricos a la cuestión de la comunidad que aquí intentamos pensar se distancian de la conceptualización de lo común desplegada en la analítica existencialista desplegada en *Ser y Tiempo*. Allí se ha planteado la insustituibilidad del *dasein* al momento de su muerte, cuya significación ontológica se pierde al considerar el fenómeno desde la perspectiva del deceso ajeno. La muerte cifra la posibilidad de lo propio. Porque no puede ser vivida por otro. Y porque, más profundamente, porque en la inminencia de su advenir se decide cualquier posibilidad de vida apropiada. La muerte de los otros nada afecta— pues nada expone de la nada. En el momento del duelo, quien sobrevive se halla con el muerto. Pero tal deceso no alcanza su interior:

²⁶ Bataille, Georges, “Tómelo o déjelo”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944–1961*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, p. 59

²⁷ Esposito, *Ob. cit.*, p. 43

²⁸ Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 84

²⁹ Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 197

“Lo que está en cuestión es el sentido ontológico del morir del que muere, como una posibilidad de ser de su ser, y no la forma de la coexistencia y del seguir existiendo del difunto con los que han quedado”³⁰. Ninguna melancolía, por lo tanto, resulta allí auténtica. Al contrario, cualquier permanencia ajena en la propia existencia no resulta más que un derivado recuerdo que se excluye de la propiedad de la existencia.

Resulta importante aquí recordar el cuestionamiento realizado por Lévinas, quien ha postulado la primacía del morir por otro por sobre la autenticidad de la propia muerte³¹. Allí se expresa la secundariedad del análisis ontológico de la propia muerte. Pues lo fundamental en la experiencia ética es el gesto de morir por lo que excede. Lo que interrumpe el régimen de significación común del mundo es la inminencia de que la infinitud manifestada en el rostro del otro pueda morir. La finitud relevante es la ajena. La cohabitación de la muerte del compañero constituye la vida ética: “La afección de la muerte es afectividad, pasividad, efecto de la desmesura, conmoción del presente por el no presente, más íntima que cualquier intimidad”³². Dado que la muerte sólo se presentaría en el otro –cifrándose allí la urgencia por su responsabilidad³³– la única muerte posible sería la decidida para el otro. Aquel argumento posibilita el rescate del gesto bíblico del sacrificio. Éste no sólo es explícitamente contrapuesto a la meditación heideggeriana. También podemos retomar desde allí la discusión con Bataille, desde su lectura de Bataille del sacrificio azteca. Éste restituiría cierta jerarquía económica antes que de otorgar la vida por otro. En efecto, los análisis realizados sobre el sacrificio azteca remiten a cierto morir en nombre de la comunidad, antes que por otro singular. Recién en aquel límite se toca aquella comunidad que no deja, aunque imposible, de ser exigida³⁴. Y esta sólo puede acontecer en la implacable mortalidad del otro. Nada se comparte antes de su mortal presentación. Lo único de allí que llega sí es la exposición de aquella distancia, cuyo lugar jamás podría tomarse. En aquella incompletud, la comunidad persiste en su constitutiva finitud, manteniendo aquel infinito límite³⁵. Ahora bien, la posibilidad de lo común en una experiencia desritualizada requiere del riesgo desde la propia decisión. El otro no se sacrifica por uno. Mas tampoco lo contrario. Pues la exterioridad, antes que al pasivo gesto ético, lleva a la activa voluntad de sacrificarse por sí. Si el otro sólo se manifiesta como tal en la muerte infinitamente suya, a nada de la propia vida podría renunciarse en nombre ajeno. Aquella partición de lo común es posterior al gesto del sujeto que se anula para tornarse soberano. Ajeno a lo propio, recién en el otro lo común se presenta: “La comunidad se revela en la muerte del otro; así, se revela siempre al otro. La comunidad es lo que tiene lugar siempre a través del otro y para el otro... La verdadera comunidad de los seres mortales, o la muerte en cuanto comunidad, es su imposible comunión”³⁶. Pátese, entonces, desde cierta interioridad previa en el cual la única alteridad existente es la de la soberanía negada por sí mismo. La comunidad resulta siempre un origen recuperado al cual se accede por un gesto autónomo. Se tratará, pues, de una negociación para consigo mismo del abrirse al éxtasis que permite la exposición de la imposible alteridad. Nadie desgarrar, desde

³⁰ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo.*, § 47.

(Citamos la traducción de Jorge Eduardo Rivera, publicada en Universitaria, Santiago, 1997)

³¹ Lévinas, Emmanuel “Morir por”, en *Entre nosotros: ensayos para pensar el otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993

³² Lévinas, Emmanuel, “La muerte y el tiempo”, en *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 26

³³ Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 196

³⁴ Garrido, *ob. cit.*, p. 86

³⁵ Esposito, Roberto, “Mito”, en Esposito, Roberto, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996, p. 110

³⁶ Nancy, Jean-Luc, “La comunidad inoperante”, en *La comunidad inoperante*, Santiago, LOM, 2000, p. 38

afuera, al hombre soberano. Allí se cifra la permanencia de voluntarismo en Bataille – que Derrida bien ha remarcado³⁷. La reflexión de Jean–Luc Nancy surge, en efecto, desde aquel cuestionamiento del pensamiento de Bataille –que identifica como un hiperhegelianismo³⁸. Es decir, un pensamiento en el cual la verdad del sujeto resulta de la muerte³⁹, y que identifica la comunidad el reconocimiento de los mortales⁴⁰. Aquello acontecería por la falta, en Bataille, de la consideración del reparto que constituye la inoperante existencia común⁴¹ –irreductible, claro está, a cualquiera de sus muertes.

Impera aclarar, desde ya, que nada de lo aquí discutido se piensa en torno a narrativa alguna de progreso o pérdida que contraponga la comunidad a la sociedad. Antes bien, establece el límite conceptual de ambos conceptos, cuya distinción – inaugurada por Tonnies⁴², con fuerte carga romántica– pareciera aún vigente. La descripción del paso de sociedades simples a complejas, aún cuando no cargue consideraciones morales o melancólicos plañidos, aún resulta un punto de partida para la mayoría de las teorías del orden social y de las posibilidades de mantener la unidad en la era contemporánea. Incluso Marx, revirtiendo tal cronología, idealiza la figura de lo comunitario. Sólo allí resultaría posible la libertad. La socialidad moderna, al contrario, es la que separa al hombre de su comunidad⁴³. Por lo mismo, un deber de la política revolucionaria es contraponer la aparente comunidad capitalista a la justa comunidad por venir, en la cual los hombres se reúnen contra el azar y la separación. Aquello no se halla meramente en textos juveniles, sino que llega, al menos, hasta *La Ideología Alemana*. Allí se señala que “dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación”⁴⁴. De esta forma, la real comunidad sería una fase por conquistar tras la destrucción de la sociedad capitalista. Esta aguda inversión del orden tradicional de los textos clásicos de la teoría sociológica obliga a desligar a Marx de cualquier concepción nostálgica de un pasado común organicista, mas lo mantiene dentro de quienes han imaginado una posible comunidad de estrechos vínculos de sentido. Recientemente Jameson ha retomado algo de aquello al repensar el derecho a la comunidad como uno de los atribuibles al proyecto socialista⁴⁵. Quizás sólo el concepto de *comunidad imaginada*⁴⁶ permite, desde el marxismo contemporáneo, trazar cierta discusión histórica en torno a la deconstrucción filosófica de la comunidad. Desde otras posiciones políticas, el comunitarismo angloamericano también parece concebir la comunidad como reunión contra la derivada dispersión. Tal sentido de comunidad como signifiante de un significado propio y presente –como residencia,

³⁷ Derrida, Jacques, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reservas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989

³⁸ Nancy, Jean–Luc, “The Hegelian Monarch”, en *The birth to presence*, Stanford University Press, Stanford, 1993, p.140

³⁹ Nancy, Jean–Luc, “*Dei paralysis Progressiva*”, en *Ob. cit.*, p. 53

⁴⁰ Nancy, Jean–Luc, “The Hegelian Monarch”, en *Ob. cit.*, p. 122

⁴¹ Nancy, Jean–Luc, “La comunidad inoperante”, en *La comunidad inoperante*, Santiago, 2000, LOM, p. 52

⁴² Tonnies, Ferdinand, *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1927

⁴³ Marx, Karl, *La cuestión judía y otros escritos* Planeta–Agostini, Barcelona, 1992, p. 45

⁴⁴ Marx, Karl & Engels, Friedrich, “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista”; en *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 87

⁴⁵ Jameson, Frederic, “El marxismo realmente existente”. En *Revista de crítica cultural*, Santiago, nº20

⁴⁶ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006

abrigo, subjetividad o intimidad— considera que la mundialización teletécnica ha desappropriado el sentido, haciéndolo jirones⁴⁷. Al contrario, lo pensado por Nancy remite a cierta experiencia constitutiva de la finitud humana. La historia podrá modificar lo destejido, pero en momento alguno habría existido completitud alguna de la cual habrían sido arrancados. Lo común jamás se habría perdido. Antes bien, refiere a aquella irreductible exposición mutua que configura la vida de cualquier cuerpo humano, por racionalizadas o diferenciadas que se hallen las estructuras sociales. Pues siempre existirían, simultáneamente, lo social y lo común —esto es, la separación y el encuentro: “*De modo que la comunidad, lejos de ser lo que la sociedad habría roto o perdido, es lo que nos ocurre —pregunta, espera, acontecimiento, imperativo— a partir de la sociedad*”⁴⁸.

La comunidad sin obra que Nancy convoca al pensar la de múltiples y singulares cuerpos. Constitutivamente expuestos y espaciados, cohabitan en el mundo que existe desde el compartimiento que se dona como escisión: “*sólo los cuerpos, cada cuerpo, cada masa y cada intersección, interfaz de cuerpo, cada uno, cada una y toda su comunidad sin obra constituiría los fines infinitos de la técnica del mundo de los cuerpos*”⁴⁹. La originaria fuerza del cuerpo es la de reiterar y reinventar la pluralidad del mundo habitado en común. La muerte allí no sólo socava la posibilidad de la conclusiva reunión, sino que ratifica la irrestricta singularidad de quien ha acontecido⁵⁰. El acecho de tal mortalidad constituye así toda existencia mundana. Tal relación, claro está, no deriva de cierta subjetividad originaria. Al contrario, la singularidad de cada cual es simultánea a tal coexistencia. Claro está, el devenir de los cuerpos no se deja regir por naturaleza o predicción alguna. Su ordenamiento se halla atravesado por una diseminación del sentido que no deja de poseer una dimensión política. Su histórica singularidad no sólo permite nuevas inventivas al exponerse, sino también al leer tal espaciamiento y su imposible fijeza. Precisamente en tal ausencia de necesidad es pensable la política y la responsabilidad. Pues ya la figura desde la cual se imagine la comunidad se halla atravesada por la disputa por el nombre y la interpretación: “*La decisión consiste, precisamente, en lo que nosotros tengamos a bien decidir, en y para nuestro mundo, y entonces, en primer lugar, lo que nosotros tengamos a bien decidir de “nosotros”, de lo que significa “nosotros”, de cómo nosotros podemos decir “nosotros” y llamarnos nosotros*”⁵¹. En tal disputa por el sentido, en efecto, se presentan y circulan los cuerpos en sus ires y venires. Aquellas inanticipables presentaciones constituyen la única dimensión del existir. La intimidad misma es lo expuesto. Se trata de un cuerpo estrictamente superficial⁵². No hay profundidad que preceda aquella realidad táctil, ni reunión que mantenga la coexistencia de aquellas desiguales y extensas finitudes. La insistencia de Nancy en la cuestión del *partage* monta una filosofía en la que el sentido —en la doble acepción de la palabra, atentamente remarcada— deviene tan presente como ilocalizable. No sólo carece de origen o finalidad, sino que ni siquiera el momento mantiene su identidad cerrada al posible acontecimiento. La intransitividad del ser allí se expone, circula, transfigura. Ninguna figura del “yo” preexiste a tal disyunción. Su presencia ni precede a su presentación, ni se restituye tras ella. Al contrario, se halla inmediatamente expuesto en infinitas mediaciones. Nada existiría antes de la técnica. Esto es, de la plural

⁴⁷ Nancy, Jean-Luc, “El sentido del mundo”, en *El sentido del mundo*, la marca, Buenos Aires, 2003, p. 15

⁴⁸ Nancy, Jean-Luc, “La comunidad inoperante”, en *La comunidad inoperante*, Santiago, LOM, 2000, p. 33

⁴⁹ Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Arena, Madrid, 2003, p. 77

⁵⁰ Nancy, Jean-Luc, “Algún”, en *El Sentid, del mundo*, la marca, Buenos Aires, 2005, p.117

⁵¹ Nancy, Jean-Luc, “Política I”, en *Ob. cit.*, p. 144

⁵² Garrido, Juan Manuel, “Le corps insacriable”, en *Europe*, n°960, 2009, p. 277

organización de extensiones que no dejan de comparecer y mutar: “*Que lo existente no coincida por entera consigo mismo, pero que al propio tiempo no presuponga ningún fundamento trascendente: esta contradicción es la técnica*”⁵³.

Aquel desenraizamiento no deja de acontecerle a la presencia que se donaría lo común a sí. No sólo se cuestiona la posible representatividad de cualquier obra de una heterogeneidad que le excede, sino incluso su posible unidad. Desde allí se rescatan las consideraciones de Blanchot sobre la inoperancia. Lévinas destaca del pensamiento de su amigo el carácter inesencial de la esencia última de la obra, irrecuperable a cualquier concepción dialéctica de negatividad⁵⁴. Aquello trasciende el imposible rescate de la literatura, manifestándose en el convivir. Pues la originaria muerte del amigo paraliza la progresividad del sentido. Tal interrupción funda la experiencia de lo común, así como su imposible unidad. Tal muerte dona positivamente de lo que jamás se constituye positivamente: “*Mantenerme en la proximidad del prójimo que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la muerte del prójimo como la única muerte que me concierne, he ahí lo que me pone fuera de mí y lo que es la única separación que pueda abrirme, en su imposibilidad, a lo Abierto de una comunidad*”⁵⁵. La ausencia de comunidad, por lo tanto, no resulta el fracaso de la comunidad. Sino, al contrario, su manifestación más íntima. La poetización de lo hablado acontecido en Mayo del 68, en efecto, habría dado cuenta de tal presencia común, inocente, inoperante. Nada, de allí, queda. Y poco poseería aquello del nihilismo –como ha reprochado Todorov⁵⁶. Pues nada resulta más significativo que tal súbito encuentro y retiro. Si lo escrito en el comunismo literario manifiesta la obra de la comunidad inoperante, es porque precisamente no se deja pensar desde el modelo de la obra. Es clara aquí la cercanía de Blanchot con Bataille, pero también cierta distancia en torno a la cuestión de la cercanía: Nunca se estaría tan cerca como en el momento soberano, ni tan lejos como fuera de él. Pues no sólo se destruye cualquier figura individual de soberanía, sino también la división entre la temporeidad en que se comparte la muerte de muda y nuda, y aquella en la que se coexiste entre vivos. Pues la mortalidad jamás deja de asediar una comunidad que, así, expone su impotencia. Ésta sólo comunica la incomunicable incomunicabilidad de la inminencia que vincula inmanencias más allá de sí. Contra cualquier noción comunicativa o representativa de la obra, su relación con la comunidad es precisamente la de inscribir la imposibilidad de la relación: “*Más acá o más allá de la obra, aquello que se retira de la obra, aquello que ya no tiene que ver ni con la producción, ni con el acabamiento, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso*”⁵⁷. Blanchot ha prolongado aquella reflexión desde la cuestión de lo inconfesable. Acaso resulta interesante aquí recordar el vínculo entre confesión y biografía, cuya lógica se establece en la exposición de cierta secreta intimidad en la que se expone la verdad de la propia existencia. La operación confesional arranca del interior la propia veracidad para ponerla en circulación. De hecho, Foucault la consideró como uno de los dispositivos más importantes en la producción del sujeto moderno. La comunidad, por el contrario, nada tendría que confesar. Pues no tiene cierta verdad por declarar o esconder, sino una neutra pasión compartida que no podría saberse o ignorarse. Para Blanchot, la trampa del sujeto es la ilusión de la inscripción de su continuidad mediante un relato de vida. Mas allí,

⁵³ Esposito, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 213

⁵⁴ Lévinas, Emmanuel, “La mirada del poeta”, en *Sobre Maurice Blanchot*, Trotta, Madrid, 2000

⁵⁵ Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 2002, p. 24

⁵⁶ Todorov, Tzvetan, *Crítica de la crítica*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1984, p. 69

⁵⁷ Nancy, Jean-Luc, “La comunidad inoperante”, en *La comunidad inoperante*, Santiago, LOM, 2000, p. 61

donde se buscaría confesar, quedaría robada tal vida por su escritura⁵⁸. Pero la comunidad ni siquiera aquello podría. Precisamente es aquella figura cuya autoridad se inscribe como lo imposible en texto alguno, o de texto alguno. Ningún lenguaje podría dar cuenta de aquel diferimiento de sí que constituye cualquiera de sus modalidades, ni dar con un sentido que se constituye en la retirada: “*Compartición inconfesable porque no tienen ningún secreto, sino el muy extraño y ya revelado secreto desde el cual el sentido se fuga de un lado y a otro y esta fuga contrasta con la verdad común, común en tanto que inconfesable, inconfesable en tanto que privada de palabras y de toda especie de signo –fuera de este signo o esta señal singular que sería la escena misma: señalamiento o señalización del fuera de escena. Toda escena dispuesta confiesa lo inconfesable, confesión sobre la cual la escena se abre y se cierra*”⁵⁹.

Ya la mención de la escena allí presentada exige una distinta consideración del teatro, cuya posibilidad de constituir comunidad exige ser cuestionada. Un pensamiento exterior a la ontoteología y la dialéctica deberá situarse, por tanto, fuera de la figura tradicional de la tragedia⁶⁰. El reparto del ser en común se piensa contra tal figura conclusiva de roles y escenarios. Pues toda la vida estaría atravesada por tal movimiento de la presentación, ante y entre otros, de una presencia que allí nace. El teatro deberá, entonces, ser leído contra la representación. Incluso la de la representación. Así su desmontaje se dirige, directamente, contra la operatividad cualquier ritualización. Pues aquella resulta imposibilitada por lo que la posibilita. Ya que el espaciamento en el que se inscribe la representación del origen impide que éste se presente. Precisamente por la múltiple teatralización de lo singular plural, tal constitución comunitaria no puede afirmarse. En efecto, la interrupción del mito se piensa como la del reparto de la noción del origen –del reparto. Pues todo ficcionamiento del origen debe pasar por la representación de su originaria presencia. Dicho de otra forma, la necesidad del rito en el mito no resulta externa. Allí la comunidad se contemplaría como obra reunida en torno al acontecimiento que mentaría su sentido, reiteradamente transmitido sin dispersión alguna. Tal origen autoriza así al tiempo y al espacio común a desplegar parciales representaciones jerarquizadas desde el modelo que brinda. Pero este ficcionamiento del origen es igualmente *excrito*. Su representación circula dispersándose como cualquier otro de sus contenidos. Al punto que ninguno de sus romances podría romantizarse si se somete a la ley de la incompleta, y necesaria, exposición. Se desfigura allí toda escena de la escena, así como toda voz de la voz. Ningún reparto ni escenario parecería poder fijarse tras aquella deconstrucción. Pues todo lo desplegado desde aquella lógica no podría sino mentarse en aquel mutante gesto mitante: “*La escena que conocemos bien es la escena del mito, la escena de su invento, de su recital y transmisión. No es una escena entre otras: es quizá la escena esencial de toda escena, de toda escenografía; es quizás sobre esta escena que representamos todo, o que hacemos que aparezcan nuestras representaciones*”⁶¹. Parece acertado que la traducción de *partage* a *reparto* gane una dimensión teatral. Pues lo allí pensado pareciera leerse desde aquella, ya deconstruida, figura. El reparto no adjudica identidades ni similitudes previas desde las cuales pudiese desplegarse cierto reconocimiento. La modulación de la existencia se divide a sí, sin densidad previa que

⁵⁸ Blanchot, Maurice, “El diario íntimo y el relato”, *El libro por venir*, Madrid, Trotta, 2005, p.222

⁵⁹ Nancy, Jean-Luc, “Un commencement”, en Lacoue-Labarthe, Philippe, *L’ “Allégorie”*, Galilée, Paris, 2006, p. 132

⁶⁰ Nancy, Jean-Luc, “Pena, sufrimiento, desgracia”, en *El sentido del mundo*, la marca, Buenos Aires, 2005, p. 214

⁶¹ Nancy, Jean-Luc, “El mito interrumpido”, en *La comunidad inoperante*, Santiago, LOM, 2000, p. 83

la sostenga. Pero también sin destino por actuar. De forma tal que a la carencia de texto que pudiese prescribir lo que acontezca se añade la inexistencia de cierta primaria semejanza. El origen –sin origen– es el reparto de las singularidades. Esto es, su coestar como límite⁶². Esto no sólo impide pensar en reunión alguna que les trascendiese, sino tampoco en la posibilidad de restarse a tal configuración común del vivir. Es dentro de tal crisol que se inscribe la fatídica experiencia de la muerte ajena – y ya no en el orden inverso.

La figura del teatro, por tanto, ya no se deja pensar desde concepto alguno de representación. Sino desde un inestable e inconcluso reparto establecido sobre un escenario que sólo remarca la separación y el reparto transversal a todos quienes conviven. Al contrario, concluyendo el teatro como obra se abre el espacio de la infinitud de presentaciones. Se acaba el mito de la total autopresentación, exponiéndose infinitamente cuerpos cuya presencia es la una presentación siempre diferida: “*El telón ha caído sobre la escena metafísica, sobre la metafísica como escena de la (re)presentación*”⁶³ Su verdad es cada vez singular y espaciada. Resulta fundamental remarcar la primacía de la figura del espacio, por sobre el tiempo. Ninguna figura de la naturaleza, pero tampoco de la historia, podría dictarle su guión. Lo anacrónico, por tanto, no se toma el presente. Éste no es excedido por lo que representa ni por lo que promete. Es la infinitud de lo finito lo que lo trasciende. Aquello surge de las plurales posibilidades de reconfiguración de sus advenires. He ahí, en su ser, el límite de la comunión inscrita en lo común. Acaso como la pintura expone al sujeto⁶⁴, el teatro borda sus bordes presentando la presentación: “*Ya no es la escena originaria de nuestra comunión. Esto no quiere decir que no haya teatro – como si pudiera haber literatura sin teatro. Sino que el teatro, aquí, ya no cuenta como escena de la representación, cuenta como el borde extremo de esta escena, como la línea de reparto donde los unos están expuestos a los otros*”⁶⁵.

La ausencia de reparto retoma el cariz democrático de la imagen del teatro descrita en el apartado anterior. Pues no sólo se trata de la mutabilidad de papeles y comparticiones, sino que también de su imposible conclusión definitiva –o incluso, estabilización temporal. Los movimientos allí descritos no hacen sino reespaciar, de múltiples formas, lo común. Y sin cautela por centro alguno. Aquello remodula la imaginación teatral de la política desde una infinita teatralidad, sin obra ni género al que adscribirse: “*Se demandará así una política sin desanudamiento –es decir, acaso también una política sin modelo teatral, o un teatro que no sea ni trágico ni cómico, ni de puesta en escena de la fundación*”⁶⁶. Pareciese así que la destrucción de la figura comunitaria del teatro es la que permite su matriz democrática. Pues su apertura desfonda cualquiera de sus acciones. Claro está, aquello no significa la pura inacción, sino que las ocurrencias allí expuestas no delimitan definitivamente acontecimientos posteriores. En efecto, retomando aquella argumentación Esposito ha llegado a identificar la democracia con la ausencia de obra⁶⁷. Similar idea ha sido defendida por Simon Critchley⁶⁸. Quedará claro que esta concepción de democracia no sólo se aleja de cualquier consideración estatal o, especialmente, procedimental. Pues esta última

⁶² Nancy, Jean-Luc, “La comunidad inoperante”, en *Ob. cit.*, p. 64

⁶³ Nancy, Jean-Luc, “Como crece el desierto”, en *El sentido del mundo*, la marca, Buenos Aires, 2005, p. 45

⁶⁴ Nancy, Jean-Luc, *La mirada del retrato*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006

⁶⁵ Nancy, Jean-Luc, “El mito interrumpido”, en *La comunidad inoperante*, Santiago, LOM, 2000, p. 114

⁶⁶ Nancy, Jean-Luc, “Política II”, en *El sentido del mundo*, la marca, Buenos Aires, p. 167

⁶⁷ Esposito, Roberto, “Democracia”, en Esposito, Roberto, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996, p. 48

⁶⁸ Critchley, Simon, *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette, 1999, p. 239

característica precisamente consiste en fijar el reparto de lo común a formas y movimientos igualados, restringiendo del texto cualquier diferir. Por el contrario, el comunismo literario se erige desde la clausura de cualquiera de aquellos postulados, tributarios de formas unitarias de pensar lo común. Esto es, asumiendo que no puede dejar de obrarse finita y parcialmente, y que aquellas obras no dejan de ser socavadas entre pluralidades que la exceden: “*En la obra y para la obra: pero al mismo tiempo otro que la obra. Democracia es aquello que custodia esa alteridad, que no ilusiona y no consuelo, que no sueña terribles conclusiones*”⁶⁹. Las referencias posibles al Bien o la Justicia pasan a pensarse, por lo tanto, desde su irrepresentable ausencia. Esto es, desde cierta impracticabilidad política⁷⁰. Aquello, claro está, no debe llevar al rechazo de tales significantes. Sino e a asumir la imposibilidad de que se desplegasen o representasen positiva, operativamente. Al contrario, precisamente tal anuncio es pensado como el único enunciado posible de una promesa que se juega en la fe por su imposible porvenir.

Desde la infinitud de tal irresolución puede leerse, en efecto, la discusión trazada por Agamben sobre la deconstrucción de la comunidad que hemos descrito. El pensador italiano igualmente afirma lo arduo y necesario de pensar la comunidad sin fundamento, en tanto tarea de un pensamiento a la altura de lo exigido por el presente⁷¹. Precisamente, la reconsideración de tal figura urge en una experiencia histórica que describe como de original partición. La comunidad en la cual se halla el sujeto hoy arrojado resultaría disjunta desde su origen.⁷² No obstante, desde tal fragilidad Agamben despliega un pensar sobre la posible comunidad. Así, tempranamente cuestiona a Derrida cierta resta de lo negativo⁷³. Pues la sustracción a la voz no necesariamente debiese vincularse a la muerte, sino a otra voz ya compartida y comunitaria en su profanación de sí. En el puro don de aquella voz, tan precaria y preciada, se anuncia la posibilidad de una distinta experimentación de lo común: “*Tal vez el hombre es aún más pobre de lo que se ha descubierto ser, en el punto en que llega a atribuirse la experiencia de la negatividad y de la muerte como patrimonio específico antropogenético y a fundar sobre ella toda comunidad y tradición*”⁷⁴. Así, desde tal impotencia puede recomponerse cierta presencia comunitaria. Claro está, a diferencia de los autores ya expuestos, para quienes esa resta interrumpía cualquier constitución de tal figura. Se trata, pues, de cierta polémica en torno a la irreductible distancia entre el porvenir y lo que viene. Pese a toda la afinidad que pueda hallar entre los tres pensadores para contraponerlos a su concepto de igualdad, resulta una injusta simplificación la exposición, realizada por Badiou, de las filosofías de la comunidad de Nancy, Blanchot y Agamben como tributarias de la misma condición del pensar⁷⁵. Pues la distancia que intentamos describir, claro está, trasciende la decisión por el adjetivo otorgado a lo común. Y es que acaso allí reside la frontera del acercamiento entre biopolítica y deconstrucción, desde la consideración de esta última como filosofía de una trascendencia inagotable a cualquier presentación histórica del sentido. Es claro que también Agamben busca pensar lo que resta el presente, mas desde la promesa de su final manifestación. En efecto, cuestiona desde

⁶⁹ Esposito, *Ob. cit.*, p. 56

⁷⁰ *Ibid.*, p. 55

⁷¹ Agamben, Giorgio, “Lengua e historia”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Adriana Hidalgo editora, Córdoba, 2007, p. 66

⁷² Agamben, Giorgio, “Tradición de lo inmemorable”, en *Ob. cit.*, p. 204

⁷³ Agamben, Giorgio, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 71

⁷⁴ Agamben, Giorgio, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 155

⁷⁵ Badiou, Alain “Philosophie et politique”, en *Conditions*, Seuil, París, 1992, p.217

allí la posición deconstructiva. Esta resulta una infinita espera, un bloqueo del mesianismo⁷⁶. Al punto que identifica el éxito de tal filosofía por su afinidad con tiempos en los que aquella condición impera, dada la nula vigencia de la ley en la política contemporánea⁷⁷. Pues allí no habría chance de instituir positivamente lo utópico. Contra aquel mesianismo sin Mesías, Agamben señala la posibilidad de pensar un tiempo operativo. Se trata de la posibilidad de completar la representación del tiempo, al punto que allí somos nosotros mismos. El tiempo premesiánico, por lo tanto, no logra desplegar aquella realidad que cada cual resulta. Se vive desde un “como no”. Pues, a diferencia del “como si” teatral, aquí si existe cierta posible presencia que la simulación negaría. Mas ésta, sólo prometida entre las simulaciones, resulta totalmente inédita antes del acontecimiento mesiánico. Es decir, se trata de un origen que se restituye a futuro. La distancia entre la momentánea simulación y la verdad mesiánica es lo que permite tornar inoperante la palabra legal imperante en la primera. Lo positivo sólo adviene tras el acontecimiento. Pues la débil fuerza mesiánica no puede afirmarse, antes del arribo, más que en su impotencia⁷⁸.

La obra que se constituiría como verdad no es la cierta presencia, sino el resguardo de la chance. A diferencia de la concepción aristotélica del bien como conformación de cierta obra común, lo formado aquí sería el resguardo de la inoperosidad de la infinita, múltiple potencia de quienes conviven: “*hará falta dejar de lado el énfasis sobre el trabajo y sobre la producción e intentar pensar la multitud como figura, si no de la inacción, al menos de un obrar que, en cada acto, realice el propio shabat y en cada obra sea capaz de exponer la propia inoperosidad y la propia potencia*”⁷⁹. De aquella forma, destruye lo circundante a través de la obra de la propia promesa de la final desobra. Aquella obra en su debilidad, tornando inoperante la ley⁸⁰. Es decir, se trata de una ausencia de obra que profana lo existente, mas en nombre de una certera obra de su inoperosidad por venir. La diferencia entre la inoperancia y una obra que tematice su inoperancia no debe soslayarse. Al contrario, allí se sitúa la posibilidad de cierta política de la obra. Desvinculando la obra de cualquier concepto de autor que la rigiese⁸¹, Agamben destaca el cine de Debord⁸², la narrativa de Melville⁸³ o la pintura de Titian⁸⁴ como manifestaciones de la actualidad de la impotencia, contrastable a la pasividad de la pura impotencia. Pues la desobra no se deja de pensar ni como soberana negatividad ni como ausencia de actividad⁸⁵. En tal atributo se halla la posibilidad de la política, como inadministrable indeterminación que abre la chance histórica. La resistencia que ejerce lo humano a su definición desde operación o identidad alguna que actualice toda su potencialidad cifra la posibilidad de

⁷⁶ Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006, p. 104

⁷⁷ Agamben, Giorgio, “El mesías y el soberano”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Adriana Hidalgo editora, Córdoba, 2007, p. 341

⁷⁸ Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006, p. 109

⁷⁹ Agamben, Giorgio, “La obra del hombre”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Adriana Hidalgo editora, Córdoba, 2007, p. 452

⁸⁰ *Ibid.*, p. 434

⁸¹ Raulff, Ulrich, “An interview with Giorgio Agamben”. En *German Law Journal*, Vol 05 N°05, p. 614

⁸² Agamben, Giorgio, “Le cinéma du Guy Debord”, en *Image et mémoire*, París, Hoebeke, 1998

⁸³ Agamben, Giorgio, “Bartleby o de la contingencia”, en Melville, Herman, *Bartleby el escribiente*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 135

⁸⁴ Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford, 2004, p. 87

⁸⁵ Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p.83

la reconfiguración de lo común que testimonee, alegremente, la verdad de su dispersión: “estas esenciales inoperosidad y potencialidad podrían ser asumidas sin convertirse en una tarea histórica; de qué manera, es decir, la política podría ser nada más que la exposición de la ausencia del obra del hombre y casi de su indiferencia creadora ante toda tarea y sólo en este sentido quedar integralmente consignada a la felicidad: he aquí, por y más allá del dominio planetario de la oikonomía de la vida desnuda, lo que constituye el tema de la política que viene”⁸⁶. Tal exigencia política es el crisol de su reconsideración de la comunidad. Esta se piensa, precisamente, desde la singularidad del *cualsea* cifrada en la impotencia de cada cual. La indeterminación de cada existencia se vive en esta infinita potencialidad que se es. Inanticipable, no puede ser adjudicada a un registro común. Desde allí piensa una comunidad sin presuposición de algún criterio apriorístico de nación, lenguaje o interpretación. Pero no se trata de la pura ausencia de condiciones –idea vinculada a Blanchot, y su supuesta “comunidad negativa”⁸⁷. Pues la ausencia de pertenencia común surge desde la experiencia compartida del lenguaje –como límite. Allí se inscribe lo comunitario, y sus formas de participación. Claro está, tal concepto se desvincula de cualquier lógica tributaria de la imitación o semejanza. Desactivando representaciones provenientes del Estado u otro registro, se establecería la posibilidad positiva de la simple presentación de los desiguales. Simplemente, ésta se establecería en la pertenencia misma, carente de predicados o condiciones. Esto es, la copertenencia en el lenguaje a un habitar común que se expresa como tal. Una vez que los hombres sean simplemente su singular exterioridad y rostro, nada habrá de incomunicable. Claro está, no se trata aquí de cierta reconciliación intersubjetiva o de reunión representativa. Si no que, desde la irrestricta singularidad, se piensa la posible compartición que advendría más allá de la mera “negatividad” de la comunidad inoperante. Se trataría de algo así como la posibilidad del justo reparto, en el cual las disyunciones entre lenguaje y experiencia bien podrían recuperar la reunión prometida entre experiencia y lenguaje. Recién allí, bien puede especularse, la prometida reunión entre filosofía y poesía⁸⁸ podría imaginarse mediante un habla verdadera en su compartir.

Claro está, la distancia de Blanchot y Nancy respecto a aquella promesa se debe antes a una distinta concepción de lo positivo, en el sentido de cierta distancia ante la posible plenitud de su manifestación. Pero, en caso alguno, a pensar el deseo de su advenir. Nada hay allí de negativismo o nihilismo –ni de individualismo, liberalismo o jerga alguna en torno a los derechos individuales. Lo discutido no es el constitutivo convivir, sino su posibilidad de compenetración unitaria, la superación de la irónica desconstitución del gesto del constituir. La afirmación de la diferencia sería, precisamente, la que obstruye la presentación de tal comunidad. Pues tal distancia es lo que permite el inacabamiento de lo singular, antes que una posible colectividad que lo resguardase. Lo común resulta, precisamente, tal imposibilidad. Inacabable en tanto siempre incipiente, lo común no carece de ser, sino que se resiste a cualquier figura que lo totalizase⁸⁹. Allí podría desplegarse la fraternidad. Tal filosofema no deja de circular en tal pensamiento. No es casual que un concepto tan caro en la Revolución Francesa haya retomado importancia en la filosofía producida en aquel país, mas para tomar nuevos senderos. En efecto, ya no se pensaría la fraternidad desde una paternidad original, sino desde el abandono. Es el límite de la infranqueable

⁸⁶ Agamben, Giorgio, “Heidegger y el nazismo”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Adriana Hidalgo editora, Córdoba, 2007, p. 421

⁸⁷ Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 54

⁸⁸ Agamben, Giorgio, *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p.12

⁸⁹ Oyarzún, Pablo, “Rapsodia sobre dispersión y clinamen”. En www.philosophia.cl

separación lo que exige tal responsabilidad. Precisamente porque los hombres no son hermanos, el gesto de la coexistencia es el hermanar sus separadas finitudes. Tal concepto ya se halla en Lévinas. Pues su intento de pensar la comunidad anónima desde una libertad común, que precisamente separa, es el de forjar cierta fraternidad. La epifánica inminencia del rostro del otro no deja al sujeto como rehén aislado, sino situado comunitariamente, entre la palabra siempre donada que invita al coexistir: “*Es necesario que la sociedad sea una comunidad fraternal –de la proximidad por excelencia– en la que el rostro se presente a mi recibimiento*”⁹⁰. Nancy, por su parte, utiliza aquel concepto para nombrar la siempre ilusoria resolución del quiasma, de insospechables resultados, entre la libertad del uno y del otro⁹¹. También Blanchot pensará desde allí el (no) paso –en francés, *pas*. Tal ausencia de relación torna a la ética mucho más exigente, al imponerle una responsabilidad desde la ausencia de dialéctica. Sólo así podría ejercerse la responsabilidad, políticamente concebida. Esto es, comprometido en su umbral, su más acá ya siempre disgregado y jamás constituido en esa común presencia, suspendida e inactiva, impotente y dispersa⁹². En tal sentido, el pensamiento de la singularidad y la separación trazado por autores posteriores a Bataille no impide que, en tal experiencia, se cifre la posibilidad de un encuentro distinto al pensado en aquel autor. Pues la comunidad de quienes carecen de comunidad lograría, según tales autores, cohabitar en vida separación y cuidado mediante el lazo fraterno como suplemento del desanudamiento de lo singular. La radicalidad de esta relación no sólo se halla en la posibilidad de dar la vida por otro, sino también en el infinito resguardo de quien la mantiene por esta alteridad inalcanzable: “*entre ellos y nosotros estamos llamados a mantenernos hasta el final en una relación de fraternidad, próximos hasta el punto de no vivir más que expuestos a morir unos por otros...La fraternidad: les queremos, no podemos hacer nada por ellos, si no es ayudarles a alcanzar el umbral*”⁹³.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006
- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Adriana Hidalgo editora, Córdoba, 2007
- Agamben, Giorgio, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-Textos, Valencia, 2002
- Agamben, Giorgio, *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Pre-Textos, Valencia,
- Agamben, Giorgio, *Image et mémoire*, París, Hoebeke, 1998
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2003,
- Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996
- Agamben, Giorgio, *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford, 2004
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006
- Badiou, Alain, *Conditions*, Seuil, París, 1992
- Bataille, Georges, *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1997,

⁹⁰ Lévinas, Emanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 228

⁹¹ Nancy, Jean-Luc, *Multiple Arts. The Muses II*, Stanford University Press, Stanford, 2006, p. 34

⁹² Cueto, Sergio, *Maurice Blanchot. El ejercicio de la paciencia*, Beatriz Verbo Editora, Rosario, 1995, p. 71

⁹³ Blanchot, Maurice, *El paso (no) más allá*, Paidós, Buenos Aires, 1994, p.83

- Bataille, Georges, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929–1939*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003
- Bataille, Georges, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944–1961*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001
- Bataille, Georges, *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987,
- Bataille, Georges, *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 2002
- Bataille, Georges, *Lascaux o el nacimiento del arte*, Alción, Córdoba, 2003
- Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996
- Bataille, Georges, *Ouvres Complètes II. Écrits posthumes 1922–1940*, Gallimar, Paris, 1970–1971
- Bataille, Georges, *Teoría de la Religión*, Taurus, Madrid, 1998
- Blanchot, Maurice, *El paso (no) más allá*, Paidós, Buenos Aires, 1994
- Blanchot, Maurice, *El libro por venir*, Madrid, Trotta, 2005
- Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 2002
- Critchley, Simon, *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette, 1999
- Critchley, Simon, *Very Little... Almost nothing. Death, philosophy, literature*, Routledge, Londres, 1997
- Cueto, Sergio, *Maurice Blanchot. El ejercicio de la paciencia*, Beatriz Verbo Editora, Rosario, 1995
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989
- Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003
- Esposito, Roberto, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996
- Esposito, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005
- Garrido, Juan Manuel, *Lectores de Bataille*, Tesina para optar al grado de Licenciado en Letras con mención en lengua y literatura francesa, PUC, Santiago, 1998
- Garrido, Juan Manuel, "Le corps insacriable". En *Europe*, nº960, 2009
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*
- Hollier, Denis, (Dir.), *Georges Bataille après tout*, Belin, París, 1995
- Jameson, Frederic, "El marxismo realmente existente". En *Revista de crítica cultural*, Santiago, nº20
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *L' "Allégorie"*, Galilée, Paris, 2006
- Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática, Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004
- Lévinas, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1993
- Lévinas, Emmanuel, *Entre nosotros: ensayos para pensar el otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993
- Lévinas, Emmanuel, *Sobre Maurice Blanchot*, Trotta, Madrid, 2000
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977
- Marx, Karl, *La cuestión judía y otros escritos* Planeta-Agostini, Barcelona, 1992
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1968
- Melville, Herman, *Bartleby el esribiente*, Pre-Textos, Valencia, 2000
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Arena, Madrid, 2003
- Nancy, Jean-Luc, *El sentido del mundo*, la marca, Buenos Aires, 2003
- Nancy, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*, Santiago, LOM, 2000
- Nancy, Jean-Luc, *La mirada del retrato*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006
- Nancy, Jean-Luc, *Multiple Arts. The Muses II*, Stanford University Press, Stanford, 2006
- Nancy, Jean-Luc, *The birth to presence*, Stanford University Press, Stanford, 1993
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche contra Wagner*, Siruela, Madrid, 2002
- Oyarzún, Pablo, "Rapsodia sobre dispersión y clinamen". En www.philosophia.cl

- Raulf, Ulrich, "An interview with Giorgio Agamben". En *German Law Journal*, Vol 05 N°05
- Sartre, Jean-Paul, *El hombre y sus cosas*, Losada, Buenos Aires, 1965
- Todorov, Tzvetan, *Crítica de la crítica*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1984
- Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1927