



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

LA PRESENCIA AUSENTE

LA ALTERIDAD RADICAL: IRRUPCIÓN EN LO COTIDIANO
DE LAS VIOLENCIAS SOTERRADAS EN LA COMUNIDAD *POR VENIR*

T E S I S
P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E
D O C T O R A E N C I E N C I A S P O L Í T I C A S Y S O C I A L E S
O R I E N T A C I Ó N E N S O C I O L O G Í A
P R E S E N T A
M A . C O N C E P C I Ó N D E L G A D O P A R R A

COMITÉ TUTORAL

DRA. GILDA WALDMAN MITNICK (*Directora*)

DR. MICHEL MAFFESOLI

DRA. ROSSANA CASSIGOLI SALAMON



SEPTIEMBRE 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Ramiro,
hilo de Ariadna
tejido de frenesí amoroso.

Fuente viva
resplandor de mi juramento
interrupción constante de sueños raptados
respuesta sin-respuesta
flor de plata
luna del corazón
mirada ilustrada, lustrada,
atada a la generosidad de tu sonrisa
incertidumbre gestada en el decir,
amistad, confianza, pensamiento y bondad.

Mi autrui
yo soy yo cuando yo soy tú
tesoro bruñido de *Alteridad radical*.

*Hay aquí un final que siempre tiene la ambigüedad de una partida sin retorno,
de un llegar a su fin, pero también de la conmoción de la no-respuesta y de mi responsabilidad...*

Ruido transportado por el viento
sombra devastadora del olvido
niños maquillados de memoria
soy ese tú
que un día robará
un tiempo infinito de bondad.

Gilda Waldman

heroína magistral de la epopeya tejida de tristeza

Michel Maffesoli

coloso clandestino de la solidaridad

Rossana Cassigoli

misterio errante en una tierra de ficción

Judit Bokser

parpadeo de palabras deshojadas en los sueños

Benjamín Mayer

mirada candente del secreto compartido

Emma León

huella lacrada en un amoroso sobre de sentido

Guadalupe Valencia

sonrisa de tu voz que se aproxima al susurro del encuentro.

Trina y Jesús

milagro adorado de colores cambiantes

Geno, Gus, Liz y Pati

niños curiosos ángeles del destino

Fidel, Ofelia y Aurea

hojarascas en la piel que retumban amistosas

Ichi, Il y Ale

gotas de ternura auspiciada de esperanza.

Hospitalidad, morada y arrojo/*Vero, Gloria Luz, Norma, Carlos, Nuria, Jande, Lucio, Ireri, Elisa,
Jaime, Monique, Dani, Zano, Sergio...*/En consecuencia también los ausentes están presentes
[...]

Nuria Boldó /*y, cosa que es más difícil de decir, los muertos viven...*

ÍNDICE

Prefacio

ES DECIR... / 5

ESCOGER LA HERENCIA / 13

SOBRE LA *DESVIACIÓN* CAPITULAR / 25

SOBRE LA *HOSPITALIDAD INCONDICIONAL* DE LA ESCRITURA / 29

Capítulo I

LA CONJURA DEL BIEN SOBRE EL MAL: HUMILLACIÓN E INDIGNIDAD / 35

El Mal esencial como trabajo de artificio racional:

interrupción de la alteridad / 42

Retorno del otro devenido en rostro:

memoria que disloca la síntesis de identificación totalizadora / 51

Capítulo II

SOBREPONERSE A LA MEMORIA CON EL OLVIDO / 78

La comunidad im-posible.

Violencias que ensamblan y dislocan

“la comunidad de los que no tienen comunidad” / 83

La amistad imposible.

Relación de hospitalidad y errancia / 93

El silencio: guardián del secreto de la comunidad y amistad imposibles

Voz que guarda y aguarda un secreto inconfesable / 105

Capítulo III

LA ALTERIDAD RADICAL: *DE OTRO MODO QUE SER* DE LA COMUNIDAD IM-POSIBLE / 113

Violencias primeras.

La retirada de la “seguridad” de la comunidad / 126

La comunidad sin atributos:

El yo se exilia del tú e inicia su errancia por el afuera / 133

La razón del más fuerte afrontada a la comunidad *por venir*

Ley de número que legitima “por turno” el borramiento del otro / 143

Postfacio

LA COMUNIDAD POR VENIR: UN PENSAMIENTO DEL AFUERA / 150

Bibliografía / 154

PREFACIO

Es decir...

El prefacio, escrito siempre después del libro, no es siempre una repetición, en términos aproximados, del enunciado riguroso que justifica un libro. Puede expresar el primer –y urgente– comentario, el primer “es decir” –que es también el primer des-decir– de las proposiciones en las que, la inconcentrable proximidad del uno-para-el-otro, se absorbe y se expone, actual y conjunta, en el Dicho que significa como Decir.

EMMANUEL LEVINAS

Si la *felicidad que se prometió el Hombre* está sujeta a la erradicación de las violencias, corremos el riesgo de anular el *acontecimiento* de la comunidad *por venir*. Arrojadados a una época *extraña* donde lo que se percibe es un exacerbado deseo de comunión, un placer enigmático por vivir y un apetito sublimado por el *ser-estar-juntos*¹, tejido a manifestaciones defensivas, declaraciones llenas de resentimiento y enfrentamientos trasminados por el odio; en el intersticio, una fuerza vital interrumpe la marcha del tiempo y hace emerger *la parte maldita* (Bataille 2003a, 49-54), propiciando una ética y una lógica que contradice las significaciones “naturalizadas” del deber-ser.² Hace ya más de cien años, Durkheim sostenía que en la vida social,

¹ Retomo aquí la noción de “être-ensemble”, en el sentido que utiliza Michel Maffesoli para articular la idea de relación social que rebasa el sentido de la convivencia o el convivir, y que remite al hecho de *ser-estar-juntos*. Esta noción indica pertenencia entre los miembros de un grupo dado y convoca generalmente, a una dinámica de solidaridad momentánea o duradera entre los miembros de una sociedad. Se refiere también al roce constante generado en la vida cotidiana, donde no sólo se es, sino que también se está con el otro (Maffesoli, 2002a, 224; 1991, 16-19).

² Los valores inscritos en el deber-ser que dejaron fuera el juego pasional de los sentimientos, están obligados a ver su retorno a la escena social. Dionisos que había sido acallado por el grito de Prometeo, resurge para mostrar que el universo, ciertamente, no era coherente, y que caos y conflicto forman parte de su afuera de las relaciones societales (Maffesoli, 1985: 84). La vida societal, más allá de sus diversas legitimaciones y racionalizaciones, es habitada por potencias soterradas y sentimientos que dan

cualquier cosa que permanecía latente durante mucho tiempo podía sobreponerse y revivir con nueva intensidad (Durkheim 1983, 382 y ss). De la misma manera que las categorías del pensamiento no están fijadas bajo una forma definitiva: se hacen, se deshacen, se rehacen sin cesar; cambian con el lugar y el tiempo (Durkheim, 1982: 13), en el presente, nos encontramos, *una vez más*, frente al resurgimiento de fuerzas vitales soterradas, de potencias explosivas, fenómenos que parecen nuevos pero que remiten a una configuración antigua y que se modelan de una manera particular en el mundo de lo cotidiano (Maffesoli 2000b, 11-23). La comunidad, saturada y desgastada, generó fracturas por donde emergen gestos de violencias *otras* que en su repetición, añadieron diferencias (Derrida, 1989a; 1989b; 1989c) devenidas en un llamado a la ética de la alteridad (Levinas, 2000; 1999; 1998; 1993), trasminada por el arrojamiento hacia el otro, relación violenta que arranca y arrastra (Blanchot, 2002a; 1994; 1969), dando paso a una socialidad contemporánea *diferente*.

En este contexto reenvío, furtiva y brevemente, la hipoteca y la hipótesis que escudriñan mi trabajo de investigación. Hipoteca, porque tomaré prestados códigos inscritos en otros lugares –con sus obstáculos y dificultades–, para construir una hipótesis que de antemano está ya desbordada en sus límites. Esta hipoteca guarda legados y alegatos de violencias soterradas

lugar a la continuidad del mundo social (Maffesoli 1979, 63 y ss). En este ambiente pagano de arraigo dinámico –Maffesoli sintetiza esta noción en la siguiente frase: “se pertenece por entero a un lugar, pero nunca de manera definitiva” (Maffesoli 2000, 41; 1997, 77)– se percibe una fuerza que trasciende al ordenamiento moral de la violencia. Pasiones y sentimientos se tejen en una especie de fragmentaciones compartidas que ponen de manifiesto que los valores universales no son más que una forma de etnocentrismo particular, generalizado. Valores de una pequeña elite del mundo extrapolándose en un modelo válido para todos.

que tornan y retornan mediante el gesto epifánico³ expresado en la experiencia de la alteridad radical.⁴ Radical ya que está atravesada por la exigencia de arrojarse al otro aún sabiendo que la acogida reside en afirmar la imposibilidad de afirmarse (Levinas 2001a, 72); porque intuye que en la medida en que se traza se borra, desaparece y se rompe; por estar condenada al exilio, al interminable extrañamiento respecto del sí mismo (Jabès 2001, 14); por ser una relación penetrada por lo que surge y descubre en el arrebató; por estar ubicada en la cercanía de la distancia infranqueable *entre* el Yo y lo otro que pertenece a la otra orilla, uno que no tiene ni puede tener patria común conmigo.⁵ Epifanía que arriba para poner

³ La epifanía proviene de la palabra griega *epifaneia* que significa “manifestación”. Para el cristianismo supone “dar luz a algo” es un nombre que se relaciona con la noción de “la luz que se eleva” (Lucas. I, 78). Se refiere también, a la “celebración solar pagana”, noción anterior al cristianismo. Al nombrar a las violencias soterradas como el gesto epifánico que cuestiona la comunidad universal, fundada en el principio de la antropología hobbesiana –que afirma que los hombres están unidos por el deseo común de dañarse unos a otros para realizar su ambición de poder (Hobbes 1998)–, propongo un giro en la reflexión de estas violencias otras, uno, en el que escapen al “(sin)sentido” de la Violencia totalitaria, manifiesta en los propios mecanismos de “coerción legítima”. Las violencias otras permanecieron enquistadas, soterradas, en el mismo sitio donde se “esculpía” el monopolio de la violencia legítima, en la comunidad universal por excelencia, el Estado moderno. Hoy, emergen, una vez más, y se manifiestan en la huella que dejó su borradura. Impronta que “da a luz” expresiones múltiples que evidencian la saturación de la comunidad soñada que prometió erradicar todas las *imperfecciones* a través de la religión o la política. El gesto epifánico impele a indagar sobre *cuál es esa otra forma de ser-estar-juntos*; quizá, aquella que nos permita enfrentar de manera distinta a como lo hemos hecho hasta hoy, la xenofobia y el racismo.

⁴ La alteridad radical referida está en deuda con ciertos giros planteados en la ética levinasiana que muestran esta experiencia como la *apertura* misma de la violencia de un rostro permanentemente expuesto al y lo otro (Levinas, 2000: 72, 83). Visitación del rostro que pone en cuestión el egoísmo del Yo (Levinas, 2001a: 72).

⁵ Hay todo un pensamiento en Blanchot, Levinas y Derrida que tomo en préstamo para abordar la cuestión de la radicalidad que toda alteridad guarda. Siguiendo las huellas de Blanchot, sólo diré, por ahora, que “lo que me supera absolutamente; es la relación con lo otro que es el otro [...] lo que quiere decir que hay una distancia infinita y, en cierto sentido, infranqueable entre yo y lo otro [...], que no tiene ni puede tener patria común conmigo, de ningún modo alinearse en un mismo concepto, en un

al descubierto la tragedia de nuestro tiempo: la saturación de la comunidad. Epifanía que anima la *desviación* del sentido único de la Violencia totalitaria⁶ –apoyada en un arsenal de instrumentos jurídicos y políticos, tejidos en torno al Estado moderno; creados con el propósito de sedentarizar al hombre y facilitar su dominación– hacia las violencias que toda alteridad supone: la inquietante pérdida de lo Propio, la irrupción y fractura de lo Uno, la enunciación de la dispersión de lo plural. En este punto y apoyada en la hipoteca, tomo en préstamo la comunidad desgastada y puesta en cuestión por la alteridad radical e intento mirarla desde la traba del doble gesto de su imposibilidad. Im-posibilidad marcada por un *retorno* que la hace llegar a nuestro presente, *a la vez y cada vez*,⁷ como amenaza y promesa, como amena-

mismo conjunto, constituer un todo o hacer número con el individuo que soy (Blanchot, 1970: 101)

⁶ Michel Maffesoli plantea que frente a esta Violencia totalitaria, signataria de la articulación tecnocientífica, tecnomilitar e industrial de la “perfección de lo Uno” (Maffesoli, 1990, 44-56), están surgiendo otras violencias contra la “repulsión” de lo instituido y el tipo de relaciones sociales e interpersonales vigentes. Esto conduce a reflexionar sobre lo impensable, en aquello que se creía impenetrable desde lo no-racional. “El gran fantasma de la asepsia social ha pretendido expulsar la sombra que roe el cuerpo individual y colectivo. El análisis, en términos de contrato social, de ciudadanía, de ideal democrático, ha sido incapaz de explicar los estallidos de pasión y emociones tribales. La pregunta es cómo enfrentar esta realidad social en ebullición, con las limitaciones normativas y morales”. (Maffesoli 1990). Si bien, mi trabajo retoma este gesto explosivo de las violencias otras, mi propósito no es reflexionar la ética y la estética creada al interior de este tribalismo contemporáneo sino permanecer en la interrogación del “entre” de las efímeras tribus maffesolianas. En el entremedio articulado en el “vaivén” continuo e incesante establecido entre lo instituyente –fuerza renovada de estar siempre juntos– y lo instituido –forma de sociabilidad fijada y codificada institucionalmente (Maffesoli 1990, 87). Mi indagación radica, entonces, como lo expresaré a lo largo de este trabajo, en abordar este “entre” como el lugar donde las violencias soterradas potencian a la comunidad im-posible, anuncio de la comunidad por venir.

⁷ Hay una referencia implícita al pensamiento derridiano cuando utilizo el genitivo “vez”. Esto es, hay una doble cuestión semántica e histórica de la comunidad que torna y retorna, *cada vez*, por turno, histórica y semántica, para confirmar una peligrosa ley de suplementariedad o de iterabilidad que fuerza lo imposible forzando a reemplazar lo irremplazable. “Lo que tuvo lugar tendrá todavía lugar otra vez hoy, aunque de una forma muy diferente” (Derrida 2005a, 22-25). Por ello, cuando aparece en el texto un “cada vez”, “otra vez”, “alguna vez”, etcétera, ensayo tornar, retornar para abrir una

za⁸ y oportunidad (Derrida 2005a, 21). La primera dificultad que este código del préstamo demanda es empezar por una definición de la comunidad imposible. Comenzaré, entonces, diciendo que la comunidad im-posible se refiere a una comunidad *por venir*⁹. Hasta hoy, sólo hemos conocido su proyecto (Derrida 2005a, 31) amparado en la idea (*eidos*), en el ideal general del *ser-común* puesto en marcha y despedazado por la propia Historia –las reminiscencias que llegan al presente sobre este ideal me producen una profunda inquietud, miedo e incluso terror. En esto radica, una parte del “por turno” de lo imposible de la comunidad. La otra, aún vacante, permanece abierta a lo por venir, a su *acontecimiento*¹⁰, a su posibilidad situada en los

idea que creía ya cerrada. Por consiguiente, reaparece en este texto, *cada vez*, esa cuestión que tortura y hace girar la mirada, *cada vez, una y otra vez*, hacia la comunidad en el presente.

- ⁸ Imposible olvidar que el exterminio acometido por los nazis fue perpetrado en nombre de la comunidad. Sin duda, esta obra mortal puso término a toda posibilidad de reposar sobre ningún dato del ser común, bajo cualquier modelo de un “ser” en general. “[la comunidad] no es una sustancia ni un sujeto, [...] no es un ser común que pudiera ser el designio y el cumplimiento de un proceso y de un progreso –sino que ella es un ser-*en-común*, que solamente *acaeece*, o que ella es el *acaecimiento*, más un acontecimiento que un ‘ser’” (Nancy 2001, 177). En esta preocupación inscribo mi interés por abordar *hoy* el estar-*en-común*, allende el ser pensado como identidad, siguiendo el rastro dejado por Blanchot, Levinas, Derrida, Nancy, Agamben, por citar sólo algunos autores que atraviesan este trabajo de reflexión, como se podrá observar en la marca de mi escritura.
- ⁹ Lo *por venir* de la comunidad se refiere a dejar abierta e incompleta su definición de modo que pueda continuar la argumentación y la discusión. La comunidad como lugar (*no-lugar*) abierto al acontecimiento.
- ¹⁰ Es la noción de acontecimiento (*Ereignis*), desarrollada a lo largo de la obra de Heidegger –sobre todo, en las dos últimas décadas de su vida, cuando las asocia a la esencia de la poesía, el lenguaje y el pensar– la que pretendo poner en juego en el abordaje de la comunidad im-posible, en la comunidad por venir. En *El ser y tiempo*, indica la relación con la muerte como un ejemplo de acontecimiento del que sería imposible apropiarnos (Heidegger 1997, 271-282). En su texto *¿Qué es metafísica?*, incorpora la distinción entre acontecimiento y producto y expone cómo los acontecimientos históricos suponen modificaciones en la mentalidad y en la comprensión del mundo (Heidegger 2000, 93-108). Esto es, el acontecimiento como aquello referido a la experiencia pero que, a su vez, se resiste a ser plenamente comprendido y apropiado.

contornos de la oportunidad, del incalculable *quizá*; comunidad, si no nula, todavía incumplida. En este trayecto es hacia y donde propongo aventurarme con el arcaico nombre todavía impensado de la comunidad como comunidad im-posible. Pero, ¿cuáles son esos contornos que abren la posibilidad de lo imposible de la comunidad en el presente? Mi hipoteca, y este es el préstamo, la deuda que habita a mi hipótesis, es que las violencias soterradas retornan como síntoma que nos impele a indagar sobre la comunidad im-posible. Violencias soterradas que tornan como fuerza, *una y otra vez*, para poner en juego el viejo y nuevo nombre de la democracia –¿no es acaso la democracia una fuerza (*kratos*), una fuerza determinada como autoridad soberana (*kyrios* o *kyryos*)¹¹? Violencias soterradas que retornan la vuelta y el giro de lo posible a lo imposible de una democracia que alterna, unas veces, garantías de libertad para decidir modos de congregación y, otras, de manera perversa, se somete al suicidio auto-inmunitario (Derrida 2005a, 47-60), negándose a sí misma, cada vez que se suspende en defensa de ella misma.¹² Violencias soterradas que, surgidas en el proceso de alteridad, en el vacío articulado *entre* el yo y el tú, *entre* el nosotros y el ellos,

Un acontecimiento coloca frente situaciones en las que somos incapaces de apropiarnos plenamente de lo que sucede.

¹¹ El significado de *kyrios* en griego es señor. Sin embargo, para diferenciar al señor terrenal (César) del señor celestial (Cristo), los cristianos modifican la grafía de la palabra y lo escriben *kyryos*.

¹² Vale la pena mencionar el proceso electoral de 1988 en México como un caso sintomático de la situación a la que me refiero. Con la supuesta “caída del sistema” se puso en marcha la “defensa” de la democracia a través de su suspensión. Otro ejemplo, se refiere al proceso electoral de 1992 en Argelia, donde también fue “necesario” suspender el proceso democrático, por parte del gobierno y el partido dominante, debido a que se “corría el riesgo” de perder las elecciones en favor de una alternativa vinculada a la cultura del Islam. El argumento fundamental de dicha suspensión consistió en un alegato sobre la democracia en la que no tenía lugar el Islam. Sin embargo, como se verá más adelante, si la democracia presume de ser una forma libre y representativa de la mayoría y si consideramos que hay mucha gente en el mundo que profesa el Islam, estaríamos frente a una cuestión urgente por venir que rebasa el simple cierre de la comunidad mediante la auto-inmunidad de la democracia.

hacen venir a nuestro presente la cuestión urgente de la democracia, *palabra cuya herencia es innegable pero cuyo sentido todavía es oscuro, obstinado, reservado* (Derrida 2005a, 26), inscribiendo, *una vez más*, en el horizonte sin horizonte, la eterna interrogación sobre ¿cómo vivir juntos?

Las violencias soterradas muestran su guiño en la experiencia de la alteridad radical. En el punto de fuga donde la esfera *rota* sobre sí misma, en el lugar propio de la fuerza, de la diferencia de fuerzas (Derrida 2005a, 44). En esta *rotura* las violencias soterradas evidencian la *imperfección*, empírica y teórica, del *ser-común* expresada en la saturación y desgaste del paradigma de la representación ilustrada de la democracia. Quizás, estas palabras inquieten a quienes pretenden salvaguardar la comunidad mediante el alegato de la certidumbre y la seguridad. Sin embargo, ¿no es la alteridad una puesta en escena de la confrontación más radical, de la violencia mortal, cuando su existencia depende de la destrucción de la *ipseidad*, de la *mismisidad*, de la fractura del Yo? Curiosa *imperfección* de la alteridad que hace uso de las violencias soterradas para hacer de la tolerancia que toda democracia demanda, una hospitalidad sin cortapisas, abierta de antemano a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, una hospitalidad que no admite ninguna inmunidad contra el otro (Borradori 2003). Y es, precisamente, en la exposición a lo abierto, que ocurre el acontecimiento de la comunidad –y ésta es la hipótesis que continúa rondando mi planteamiento–, en el hueco que se abre en la diferencia *entre* lo Mismo y lo otro, no es lo Mismo y lo otro, ni lo Mismo o lo otro, sino el *entre* que los une a la vez que los separa. Es el vacío que flota. El límite siempre tenue, frágil y poroso, borrado en el mismo instante en el que se dibuja. Consumando la primera violencia que

significa el nombrar,¹³ diré que el *entre* es, precisamente, el *gesto epifánico de las violencias soterradas*, es la juntura que *une* y, a la vez, *separa* al Yo con el otro, el *entre* como el lugar del acontecimiento de la comunidad imposible “materializado” en la figura de la democracia *por venir*. Al tiempo que los terribles errores de cálculo de la Historia, muestran sobre un telón de fondo de desastre la ruina de la comunidad, su saturación, las violencias soterradas abren la cuestión de la democracia por venir desde un lugar otro, el de la alteridad radical, el de la comunidad im-possible.

El hueco abierto en la alteridad no es una escatología mesiánica reducible a una nueva totalidad, es el límite de la comunidad de iguales *roto* por las violencias soterradas que impiden su encerramiento. Pero, ¿qué se pone en juego con esta rotura? Haciendo una economía de la tesis, diré que la *im-perfección* de las formas de representación de la comunidad. Las violencias soterradas retornan para cuestionar la perversión que anida en toda forma de representación democrática que se suspende “por su bien” y “para cuidar de ella misma”, en una especie de suicidio auto-inmunitario. A la vez, que retornan como potencia que aguarda lo por venir del ser-estar-juntos. Para lo mejor y para lo peor. Una comunidad siempre por hacerse, por andarse. *Un nosotros siempre en tránsito*. De este modo, la alteridad radical rompe el soliloquio de la comunidad consigo, mediante la epifanía de las violencias soterradas –que no son violencia por estar situadas en un punto anterior a toda elección ética, no aparecen como intención, sino como movimiento de

¹³ Derrida, en un estudio “Sobre la violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau”, plantea que “la estructura de la violencia es compleja y su posibilidad –la escritura–, no lo es menos”. Dar los nombres supone una forma de clasificación, de jerarquización, de suspender el vocativo absoluto, lo que refiere ya a una violencia primera. “Pensar lo único dentro de un sistema, inscribirlo en él, tal es el sentido de la archi-escritura: archi-violencia, pérdida de lo propio...”. (Derrida 2003a,148).

liberación y de abertura a lo otro, es lo que viene sin más, como el tiempo que llega al presente rompiéndolo de forma irreductible (Derrida 1989c, 168, 179; Mayer, 2002; Heidegger 2002, 361y ss.; Heidegger 2003a, 28 y ss.)– y abre una relación sin intermediario donde la figura de la *representación* democrática es *presentada* en su desnudez: aplazada, siempre por venir y sólo presente en la perversión que supone la ley general del proceso auto-inmunitario creado en torno a la comunidad que expulsa a la democracia a otra parte bajo el pretexto de protegerla. Limitándose y amenazándose a ella misma.¹⁴ Doble gesto que hace volver, tornar, girar, rondar, a la cuestión de la comunidad im-posible inscrita en la alteridad radical reenviada en el devenir-espacio y y en el devenir-tiempo como amenaza y promesa; como amenaza y oportunidad.

Hasta aquí, la hipoteca de la hipótesis.

ESCOGER LA HERENCIA...¹⁵

Hace ya más de doscientos años, Kant escribió *¿Qué es la Ilustración?* (Kant, 2004). La *traducción* de esta obra se extiende y continúa irradiando con su secreta luz todos los rincones del pensamiento. Si traducir es trasla-

¹⁴ Siguiendo la marca de Derrida, diré que la formalización de la autoinmunidad se teje alrededor de la propia comunidad ya que lo común de la *comunidad* tiene la misma carga –*munus*– que lo inmune. La palabra comunidad, derivada del latín *communitas*, significa obligación, expresada por el término latino *munus* del cual proviene, también, la noción de *immune*, sólo que, a diferencia de la comunidad, significa exento de obligación. Algo similar sucede con la auto-co-inmunidad de la *humanidad*, sobre todo de lo humanitario auto-inmunitario. (Derrida 2005b, 54 y ss).

¹⁵ Tomo prestado este título de una entrevista que hace Elizabeth Roudinesco a Jacques Derrida en torno a una pregunta siempre inquietante que reza: y mañana qué... donde reflexionan acerca de cómo apropiarse de la herencia (Derrida y Roudinesco, 2003).

dar, como lo indica la raíz latina *traducere*, distinta al verbo *tradere* que significa traicionar, la pregunta que Kant nos hereda sigue provocándonos temblor cuando somos impelidos a responder por un pasado que en el fondo sabemos inapropiable; de asumir la libertad del pensamiento frente a una herencia que no escogemos –después de todo, ella nos es *dada*–; de dejar a salvo su legado, de garantizar que no lo traicionaremos. Reafirmar una herencia exige la voluntad de prestar oídos ante aquello que continúa resonando, el “valor de servirse de la propia razón” (Kant 2004, 25) para “responder de” y “responder a”, desde la actualidad. Pronunciar aquí, en este mismo instante los nombres de Michel Maffesoli, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas y Maurice Blanchot, es ya una forma de reafirmar una herencia diciendo *sí*; pero, un *sí* que se asemeja más a la decisión toda vez que escogemos, seleccionamos, interpretamos, trasladamos un legado, para continuar planteando la cuestión de la pertenencia al presente, amparándonos en una herencia para reinterpretarla y reafirmarla. La pregunta en Kant no consiste en *definir* una época ilustrada –como si se tratara de una época recibida en la pasividad, en la transliteralidad– sino en *cuestionar su actualidad* y su pertenencia a una época de ilustración (Kant 2004, 34), haciendo del *nosotros en tránsito* el objeto de su reflexión. Y es, quizás, *en nombre de este nosotros en tránsito*, en esta ausencia de nombre propio, de vigilancia y deseo de responder, de nombre sin edad, de ser fiel e infiel a una herencia, donde la pregunta kantiana sobre ¿Qué es la Ilustración?, es puesta en escena por los autores que acompañan mi escritura.

La pregunta continúa abierta a lo que acontece en nuestro *por venir* presente –por ser un aquí y un ahora que cuando lo nombro ya es pasado–, pero en otro contexto. Quizás, esta sea un gesto de proximidad y lejanía con la

época ilustrada. La pregunta por la actualidad, por lo que ocurre hoy, por lo que sucede ahora, en el momento en el que estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo (Foucault 1991, 198). La tradición del pensamiento, de la herencia, no se quiebra, ni se niega, ni se traiciona, cuando se desentraña desde el presente sino cuando se le ponen límites. Y con este enunciado abro mi escritura a los autores que trasminan mi decir, toda vez que se inscriben *en* los límites con este legado, en la sempiterna tarea de extraer de la memoria de la herencia las herramientas conceptuales que permiten impugnar los límites que esta herencia impuso hasta ahora (Derrida y Roudinesco 2003, 28). Ser fiel e infiel al pensamiento de la Razón. Saber y saber reafirmar lo que viene “antes de nosotros”. Apropiarnos de un pasado aunque en el fondo sepamos que es inapropiable. Reafirmar una herencia no significa decir *sí*, simplemente, sino reactivarla de otro modo. No en la pasividad de la recepción, sino en la *decisión* de decir *sí* –y aquí retorno a la noción kantiana de la *libertad* de hacer *uso público* de la razón (Kant 2004, 28)–, un *sí* que impele a una interpretación, a una *traducción*¹⁶, por parte del legatario. Después de todo, la reafirmación es la *traslación* de una herencia a la actualidad de quien suscribe un pensamiento. La herencia nos obsequia un legado muy grande, muy viejo y muy poderoso, al mismo tiempo que nos obliga a escogerlo por nuestra incapacidad para asirlo en su totalidad. Esta contradictoria tarea, inevitablemente conduce a la *traslación selectiva* de la herencia: escogemos, sacrificamos o excluimos alguna parte de lo “dado”. Justamente,¹⁷ la selección es ya un modo de res-

¹⁶ Traductor viene del latín *traducere* que significa trasladar y que es distinto al verbo *tradere*, traicionar.

¹⁷ La palabra justicia no es utilizada sólo como un conector para unir la estructura de la frase. Particularmente, me interesa subrayar que la justicia no sólo implica un llamado a la obligación de hacer cumplir la ley sino que la justicia trasciende la esfera de la negociación social y la deliberación política; se sitúa más allá de las fronteras de la políti-

ponder al llamado que le precedió, es una forma de responderle, de responder de él, tanto en su nombre como en el del otro (Derrida y Roudinesco 2003, 13). Es por ello, que el concepto de responsabilidad no tiene sentido fuera de la experiencia de la herencia (Derrida y Roudinesco 2003, 12-13). La responsabilidad nos permite declarar la deuda, el reconocimiento y la necesidad de ser fiel a su legado para reinterpretarla y reafirmarla interminablemente.

Maffesoli, Derrida, Levinas y Blanchot, “responden de” y “responden a”. En su pensamiento asumen un doble endeudamiento con el legado: se hacen responsables ante lo que les precede pero también ante lo venidero, cuando problematizan su propia actualidad como *acontecimiento*¹⁸. Plantear la cuestión de su pertenencia al presente, los aleja de todo reclamo a ser portadores de una doctrina, de un origen, de una verdad y los arroja a una suerte de anacronía que los obliga a plantearse su pertenencia a un “nosotros”, enraizado en el nombre, que se les anticipa y en anticipar el mismo nombre. Escamotean su nombre, firman de otra manera, de un modo siempre singular, actual, pero, cada vez, en nombre del legado. Al igual que lo propuesto por Kant, hacen emerger de una manera diferente la relación con el pasado; no es más una relación tutelar¹⁹ sino de interrogación y, en nin-

ca, como su exigencia inagotable. Al respecto, Derrida apunta: “El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es lo incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias en la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla” (Derrida 1997, 39). De ahí, que la justicia haga venir al gesto de la responsabilidad asumida como aquella que responde del y por el otro.

¹⁸ El acontecimiento como aquello que se resiste a ser plenamente comprendido y apropiado. Ver nota 10.

¹⁹ Cuando Kant señala que la incapacidad del hombre está marcada por la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro, al mismo tiempo que manifiesta que

gún caso, de aniquilación. Hipotecando, por un instante, mi punto de vista a Foucault, diré que la *Aufklärung* es un período que formula su propia divisa, tanto en relación con su legado general del pensamiento como con su propio *por venir* presente (Foucault 1991, 200), “responde de” y “responde a”. Después de todo, la experiencia de la memoria, de la herencia, del legado, no está *amarrada* al pasado, ni se reduce sólo a preservarlo y conservarlo. Éste, siempre se encuentra girado hacia lo que viene, hacia la promesa, hacia la emancipación, nunca cumplida (Derrida 1995, 383). Destino que no es ni nuevo ni viejo, sólo se trata de la memoria de un pasado jamás presente, o del “recuerdo del futuro” en el que Maffesoli, Derrida, Levinas y Blanchot, coinciden y se lían,²⁰ a través de mi selección y riesgo, siempre arbitrarios, pero nunca irresponsables, para continuar indagando sobre lo que acontece en la comunidad *por venir* presente.

Aún restan dos gestos por compartir antes de concluir el reenvío de la herencia de los autores invocados en torno a un *nosotros en tránsito*, y dar paso a las nociones elegidas, interpretadas, trasladadas mediante las cuales respondo de y ante el legado en mi trabajo de investigación. El primero se vincula a la actualidad desde la que Derrida, Levinas y Blanchot abordan la cuestión de la comunidad; y, el segundo, a la interrogación realizada a

la Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad (Kant 2004, 25), sugiere que el discurso debe tener en cuenta su actualidad de manera que pueda encontrar su propio lugar y su modo de acción al interior de esa actualidad (Foucault 1991, 200). Esta es la extraordinaria singularidad de la interrogación kantiana que se convierte en una pista para reflexionar sobre nuestra relación con el pensamiento heredado.

²⁰ El vínculo no radica en adecuar la inteligibilidad racional con el ser del mundo (Moran 1987-1988, 43) ni en la apuesta a un conocimiento verdadero y la expulsión del error, conceptos indisolubles que sólo reflejan una *ontología* determinada de la razón (Arditi 1992, 130), el lazo que pretendo crear consiste en ubicar mi escritura en el registro del heredero que no sólo recibe sino que también escoge y se expone diciendo.

Maffesoli sobre la epistemología del mal para desentrañar las potencias soterradas que anidan en la alteridad radical.

Aunque el debate sobre el Holocausto no sea el eje de esta investigación, es preciso (y digo preciso por ser una deuda inscrita en el legado recibido) subrayar que este terrible acontecimiento marca un punto de ruptura en el pensamiento de Blanchot, Derrida y Levinas.²¹ El exterminio de la vida comunal judía por un Estado como el nazi que consideraba que el judío no tenía derecho a vivir (Bokser y Waldman 1999, 56), plantea en estos autores un fenómeno histórico único que pone en cuestión las premisas éticas, culturales y sociales que se consideraban profundamente ancladas a la modernidad.²² Instituciones dedicadas al asesinato y destrucción de un pueblo bajo el eufemismo de “solución final” con el objetivo de cambiar el espectro

²¹ A continuación presento tres referencias importantes en la obra de estos autores que marcan dicha ruptura. Una carta de Blanchot escrita en 1989 a su amigo Lévy, donde afirma: “hoy no pienso en otra cosa que en Auschwitz” (Lévy 1992, 300); el discurso de agradecimiento ofrecido por Derrida en 2001 por la entrega del Premio Adorno, donde dice: “Después de Auschwitz: sea lo que sea lo que signifique ese nombre, cualesquiera que sean los debates abiertos por las prescripciones de Adorno a este respecto [...] se esté o no de acuerdo con él [...] en todo caso el mérito *indenegable* de Adorno, el acontecimiento único que ha firmado, es haber apelado a tantos pensadores, escritores, profesores o artistas, a su responsabilidad ante todo aquello de lo que Auschwitz debe seguir siendo tanto el irremplazable nombre propio como la metonimia” (Derrida 2004, 33); y, el ensayo de Levinas publicado después del discurso de asunción al rectorado de la Universidad de Friburgo a cargo de Heidegger, donde, con una percepción casi profética escribe: “...el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales. [...] Pues los sentimientos elementales entrañan una filosofía. [...] Pre-determinan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo. [...] Pone en cuestión los principios de toda una civilización. [...] Tiene que haber entonces una modificación fundamental de la idea de universalidad [...]” (Levinas 2001b, 7-21).

²² En este mismo sentido, George Steiner, señala que no muchos se han preguntado o han hecho suya la cuestión de cómo las relaciones internas entre las estructuras de lo inhumano y sus contornos forman parte de la matriz contemporánea de la más alta civilización. Y, se pregunta, ¿cómo es que las tradiciones humanísticas y los modelos de conducta se muestran tan frágiles contra la política de la bestialidad? (Steiner 1971, 29-30).

y composición de la especie humana. Ciencia y mito entrelazadas y arropadas por un pensamiento “científico” (Bokser y Waldman 1999, 55-56) que justificaba la aniquilación del pueblo judío en favor de la comunidad moderna fundada en el progreso, libertad e igualdad. Perversa paradoja de un Estado “moderno” que se propuso la desaparición de un pueblo como condición *sine qua non* de la supervivencia de toda la humanidad (Bokser y Waldman 1999, 58). Utilización arbitraria de la ley –la promulgación de las leyes de Nuremberg en 1935, creadas con el propósito de segregar, marginar y excluir a los judíos– para “limpiar” el territorio alemán del pueblo hebreo.

La instrumentalización del exterminio masivo de un pueblo por parte de un Estado legítimamente constituido, por el simple hecho de ser judíos, a fin de no dejar rastro de ellos en el mundo, marca un hito en la historia (Bokser y Waldman 1999, 56). La desaparición de los cuerpos mediante la calcinación se convirtió en el símbolo del pretendido borramiento de la cultura judía. Destrucción y borramiento de una comunidad en beneficio de otra.²³ Sin embargo, todo esfuerzo por desaparecer la marca judía, advino en su presencia. Presencia de la ausencia. Comunidad sin comunidad. Esta marca, esta huella, estas cenizas, modificaron el rumbo de la reflexión en Derrida, Levinas y Blanchot empujándolos a una conversación infinita sobre la cuestión del *ser en común*, de su actualidad, de la comunidad sin origen ni fin, ni *arché* ni *télos*, sólo anclada a la experiencia por venir, de donde se deriva la

²³ Susana Ralsky, sobreviviente del Ghetto de Kovno, narra cómo los jefes del nacional socialismo hicieron lo posible por destruir toda evidencia de su impunidad. Los informes de Heinrich Himmler, jefe de los comandos de la SS, eran contundentes: “Éstas constituyen páginas no escritas que jamás deberían ser escritas sobre las glorias de nuestra historia”. El objetivo, borrar todo vestigio de memoria. Lo fundamental eran los logros y no los medios para alcanzarlos (Ralsky 1999, 93-94).

importancia que comporta la elección de este pensamiento a la hipoteca de mi hipótesis propuesta. Estos autores, junto con Georges Bataille, Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Marguerite Duras, Robert Antelme y Jacques Rancière, pensadores que nutren también con su legado mi escritura, proponen re-tornar, una vez y cada vez, a la reflexión sobre el tema ya viejo, pero aún nuevo y problemático, de la comunidad que nos impele –después del desastre– a imaginarla a través del gesto de la alteridad radical siempre fundado en la irrupción del “Yo”, en la deuda con el otro; en la relación con el otro. Gesto que resiste y persiste a toda comunidad sustancial basada en la propiedad y la plenitud, como huella de su borramiento. Varios textos de su obra convocan al desmantelamiento de la comunidad *dada*,²⁴ aquella que fue heredada –y es aquí donde la cuestión de la herencia comienza a ser problemática– por la comunidad que dio lugar al terrible acontecimiento del Holocausto. Si en nombre de la comunidad de iguales se instrumentó la destrucción del otro, cómo podría reafirmarse el legado de la época de la Ilustración habitada por un *ser-común* en búsqueda de su libertad. Este acontecimiento exigió la actualización de la pregunta hecha por Kant, sobre la cuestión de la comunidad, y arrojó a estos autores a deambular por un *nosotros en tránsito*, a reflexionar sobre una comunidad posible sólo *en los límites de ser y desaparecer*, en el trayecto de una comunidad siempre en ciernes.

De este modo, el propósito de mi reflexión no es encontrar los límites del pensamiento en estos autores, sino interrogar, desde ellos, el límite de la

²⁴ *La comunidad inconfesable* (Blanchot, 2002a), *Totalidad e infinito* (Levinas, 1999), *El otro cabo* (Derrida, 1992), *Lo imposible* (Bataille 2001a), *La comunidad desobrada* (Nancy, 2001), *La comunidad ausente* (Esposito, 2003), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Agamben, 2003), *La especie humana* (Antelme, 2001), *El mal de la muerte* (Duras, 1996) *El desacuerdo* (Rancière, 1996), entre muchos otros.

comunidad de iguales, a través de la puesta en juego de las violencias soterradas que irrumpen en la alteridad, expresadas en el advenimiento de la *auto-inmunidad* democrática (paradigma de la representación de la comunidad moderna), que se suspende en nombre de ella misma, por *su bien* y para *cuidar de ella*. En su nombre, se articula la conjura del bien sobre el mal, humillando y sometiendo a la indignidad al diferente; se acepta una ley de número, de mayoría aritmética basada en la memoria de la legitimidad en la que se funda –el poder del pueblo–, pero olvida que en su nombre, los peores enemigos de la libertad democrática continúan presentándose mediante artificios retóricos como los más demócratas de todos –el totalitarismo nazi llegó y tomó el poder en el trayecto de dinámicas electorales, formalmente normales y formalmente democráticas. El límite lo indagaré rastreando las violencias *otras* puestas en juego en la ética de la alteridad levinasiana que revelan la partición de lo imposible y lo posible de la comunidad (Levinas, 2000; 1999; 1998; 1993). *Imposible* por estar marcada con el ineludible gesto de la fractura del “Yo” referido a una violencia radical, soterrada, que viene a interrogar, a impedir el *ser en común* como aquello que se funda previamente en la existencia de un linaje, de muertos comunes, de supuestas culturas originarias, condición de toda comunidad encerrada en sí misma. Violencias que se resisten a ser domesticadas y permanecen soterradas en el mismo lugar en el que la comunidad se sedentariza. Y, *posible* por estar referida al *ser en común* siempre constituido en el presente, en un presente que cuando se nombra ya se ha ido. Siguiendo a Derrida, diré que en esto radica la posibilidad de la comunidad, en reinventarla, una vez y cada vez, en dismantelar los murmullos y las entonaciones forjadas por nuestros antepasados a lo largo del inasible tiempo, en dotarla de una existencia siempre por venir (Derrida, 1989a; 1989b; 1989c). Una comunidad sin atributos

en la que el “nosotros”, inicia su errancia por el afuera, por un *nosotros en tránsito* trasminado por el arrojo hacia el otro, en un reenvío de la comunidad enunciado por Blanchot, como la relación violenta que arranca y arrastra dando paso a una socialidad contemporánea diferente, diferida (Blanchot, 2002a; 1994; 1969). Y aquí abro el segundo gesto que impregna mi reflexión, la interrogación a la epistemología del mal de Maffesoli.

El bien es la justificación última del mesianismo judeo-cristiano y en su nombre reposa el principio de toda inquisición; en su nombre fueron –y continúan siendo– perpetradas las peores atrocidades; se determina la manera como se “debe vivir y pensar”; y, se justifican los colonialismos y etnocidios culturales que son la marca de la occidentalización del mundo desde finales del siglo XIX (Maffesoli 2002b, 12). Abordar el movimiento perpetuo, la permanencia renovada del *ser en común*, del *nosotros en tránsito*, con las palabras de este universalismo heredado, exige interrogarlo desde la traducción de su nombre, desde su traslación al presente por venir. Maffesoli desestabiliza el vocablo del bien al despojarlo de todo accesorio, de toda forma de representación y simplemente *presentarlo*.²⁵ La epistemología del

²⁵ Maffesoli propone una especie de desnudamiento de la representación que dé paso a la simple presentación de las cosas. No se trata de un simple desplazamiento de palabras o de una facilidad lingüística sin consecuencias. La representación ha sido considerada la palabra maestra en todos los órdenes de la modernidad. Está en la base de la organización política, es el sustento de eso que se ha convenido en llamar el ideal democrático y en nombre del cual se justifican todas las cesiones de poder. Asimismo se encuentra en diversos sistemas de interpretación procedentes de mediaciones sucesivas que se proponen de manera muy ambiciosa, más allá de la simple factualidad, representar el mundo en su verdad esencial, universal e ineludible. En ambos casos, el procedimiento descansa en la reducción del mundo en favor de la búsqueda de su perfección. Por su parte, la presentación de las cosas se contenta con dejar ser eso que es y se ocupa de hacer resurgir la riqueza, el dinamismo y la vitalidad del mundo aquí (Maffesoli 1996, 23). Este modo de abordar la presentación en Maffesoli tiene la marca de Heidegger de *Tiempo y Ser* referida al *sistere* del asistir, el estar del estar presente que significa permanecer, más allá de la simple representación del me-

mal no consiste en reelaborar una retórica para invertir el peso de la balanza hacia una nueva representación mítica del mal, esto no sería más que una apuesta al retorno de lo Mismo, radica en poner el énfasis en la *presentación* del *mundo aquí*, en interrogarlo. El mal, no como argumento opuesto al bien, sino como abertura e incompletitud²⁶ que obliga a estar atentos a la belleza del mundo, a sus expresiones específicas y a participar en el esfuerzo de su continua creación. Este es el sentido del “dejar ser” de la presentación (Maffesoli 1996, 25).

El desplazamiento de la representación a la presentación que habita a la epistemología del mal maffesoliana (Maffesoli 1996; 2002a; 2002b), dota de una herramienta heurística para *presentar* el *mundo aquí* de las violencias soterradas en la desnudez de la alteridad levinasiana. Violencias presentes, que asisten –*sistere* del asistir, el estar del estar presente que significa permanecer, el aguardar y seguir aguardando (Heidegger 2003a, 31)– y aguardan a la comunidad por venir. Presencia presente que interroga la representación de la comunidad instrumentada en función del “bien común”, de aquello que es “común para unos”, revelando síntomas del suicidio autoinmunitario que toda forma de representación alberga; se *presentan*, simplemente, como potencias que aguardan la posibilidad de ser-estar-juntos. Un ser en común en tránsito, arrojado siempre a la búsqueda del otro por venir. Alteridad puesta en juego mediante la violencia del rostro que arriba

ro durar de un ahora a otro. Es un presente que aguarda y sigue aguardando. La palabra alemana *Gegenwart*, designa al tiempo presente en términos de aguardar-nos a nosotros los humanos (Heidegger 2003a, 30-31).

²⁶ Siguiendo la huella heideggeriana del *ser ahí* (Heidegger 1997), Maffesoli plantea que esta incompletitud arroja a la búsqueda del otro con la esperanza de, por un momento e imperfectamente, sentirse completo. Movimiento que *posibilita* la continua creación de lo societal (Maffesoli 2002b, 117).

para destruir la seguridad del “Yo”. De ahí su radicalidad y su abertura; su posibilidad e imposibilidad. Ineluctable incompletitud que hace tornar y retornar en un movimiento incesante lo por venir de la comunidad. La alteridad arroja al hombre a la errancia obligándolo a abandonar la seguridad de su morada (Maffesoli 2002, 15). “Eterno arrojo” que impide instaurar el descanso; viaje desgarrador en el que las heridas se mantienen abiertas; presentación desnuda de la perversión prometeica de la representación; exilio interminable que marca el carácter trágico de la comunidad por venir.²⁷ En esto radica el retorno del mal, de la *imperfección*, de las violencias soterradas.²⁸ Violencias soterradas manifiestas en el “eterno arrojo” que no permiten encontrar el hogar en ningún sitio y que, al igual que Zaratustra, hacen del hombre un nómada en todas las ciudades y una despedida en todas las puertas (Nietzsche 1972, 184). Y, con esta apuesta, concluyo al reenvío del legado de Derrida, Levinas, y Blanchot, a las nociones que hace venir la epistemología del mal maffesoliana.

²⁷ Jabés aborda en sus libros constantemente un rechazo “visceral” a todo arraigo, considera que sólo puede existir fuera de toda pertenencia. Esta no-pertenencia es la que le permite abrirse a la posibilidad de la comunidad porque su vínculo siempre está inscripto en el eterno cuestionamiento de ¿quién soy? (Jabés 2001, 38-43). Esta forma de percibir la imposibilidad de lo posible de la comunidad es a la que pretendo hacer eco con mi escritura.

²⁸ La reafirmación de la persona plural en un mundo pluricultural, dirá Maffesoli, comienza a integrar el mal como un elemento entre otros; a “homeopatizarlo”. No se trata de canonizar el mal, pero tampoco de estigmatizarlo *a priori*, es necesario reconocer que lo anómico se encuentra en la atmósfera de nuestros tiempos. Es preciso comprender que la “parte destructiva” precede, constantemente, a la armonía nueva (Maffesoli 2002, 17-19). Jabés también desvela otra forma del mal que ayuda a percibirlo desde un lugar otro como se muestra en esta breve y hermosa frase: “Pero el sabio dijo: “Desengáñate. El mal no es el amigo del mal sino *otro mal* que lo acecha y lo interroga” (Jabés 2002, 27). El mal, no es *intención* en mi reflexión, sino interrogación, cuestionamiento.

SOBRE LA DESVIACIÓN CAPITULAR...

“Deconstrucción” es el nombre que Derrida *don*a al acto filosófico de desmontar y dismantelar todo discurso presente articulado como una construcción acabada.²⁹ Si la filosofía se articula en torno a ideas, creencias y valores contruidos, lo que propone la deconstrucción es desarticular estas nociones del esquema en el que se encontraban lógicamente estructurados.³⁰ No es fortuito que el desbordamiento de los términos sobrevenga en el momento en que la extensión del concepto del lenguaje borra sus límites (Derrida 2003a, 12). La deconstrucción se vincula con un procedimiento individual debido a que no tiene como propósito desarrollarse como un método general, analítico, mediante el cual se intente “dar cuenta de...”. Su apuesta radica en la búsqueda de la desestabilización estructural de conceptos que se creían “fijos”, consolidados. Con la deconstrucción, Derrida impele a los pares conceptuales considerados irreductibles –bueno y malo, particular y universal, hombre y mujer, espiritual y material, racional e irracional– a enfrentarse a una doble dificultad olvidada: el margen abierto *entre* la oposición establecida

²⁹ Jacques Derrida nombra el término *deconstrucción* después de un largo diálogo con la obra de Heidegger. En una carta a un amigo japonés dice: “cuando elegí esa palabra, o cuando ella se me impuso [...] creo que fue en *De la gramatología*, quería traducir y adaptar para mi propia conveniencia el término heideggeriano *Destruktion* o *Abbau*. En el contexto en el cual figuran, estas palabras significan una operación desarrollada sobre la estructura, o sobre la arquitectura tradicional, podemos decir, de los conceptos fundamentales de la ontología, vale decir de la metafísica occidental. Ahora bien: la traducción literal de tales términos al francés tenía obvias implicaciones que le otorgaban un sentido de aniquilación, o de reducción negativa, mucho más cercano a una ‘demolición’ nietzscheana que a la interpretación heideggeriana o al tipo de lectura que me proponía en ese momento” (Derrida, 1988, 1).

³⁰ La apuesta de este movimiento deconstructivo radica en poner en juego cierto movimiento de *indecidibilidad*, donde las fuerzas no intencionales se explicitan a través de una cadena trópica ineludible de conceptos y prácticas de *otra* interpretación de la experiencia, distinta a la comprensión o entendimiento autosituados en el centro que desautorizan, en la teoría y en la práctica, los axiomas hermenéuticos usuales referidos a la identidad totalizante (Derrida, 1989b: 18).

irreflexivamente, y la imposición de un orden jerárquico.³¹ Iniciar una deconstrucción supone, entonces, identificar la construcción de un campo teórico dado, el cual utiliza, normalmente, uno o más pares irreducibles –en el caso de esta indagación está referido a la pareja irreducible de “fuerza autorizada y no autorizada” en el que se inscribe la cuestión de la violencia.³² Como se podrá observar, en esta escritura, resalta inmediatamente la ordenación jerárquica de los pares, característica primera del ejercicio deconstructivo. Enseguida, se subvierte su ordenación moviéndose hacia el límite –en la proposición del capítulo uno, “La conjura del bien sobre el mal: humillación e indignidad”, la cuestión de la violencia expuesta a través de la ~~fuerza autorizada y la no autorizada~~ se desliza hacia el contexto del ser-

³¹ La cuestión planteada por Derrida en torno a la palabra francesa *Différence* que se escribe de una manera y se pronuncia de otra –se escribe *différence* y se pronuncia *differance*–, permite indagar el “entre”, lo marginalizado e incluso suprimido a lo que estoy haciendo referencia. Bennington describe este ejercicio de una manera muy contundente: “...la distinción entre ‘diferencia’ y ‘diferencia’ [esta distinción de escritura se hizo con el propósito de encontrar una traducción al español de lo propuesto por Derrida con esta palabra] no se percibe más que en la escritura, que se venga así de la palabra, en cierto modo, al obligarle a tomar como referencia su propia huella escrita para poder señalar dicha distinción [...] El propio término o concepto de diferencia, por tanto, se ve dividido, en diferencia sumergido en lo que intenta designar y comprender. De ahí se deduce que esta ‘palabra’ o este ‘concepto’ no puede ser ni lo uno ni lo otro, y que expresa la condición de posibilidad (es decir, de imposibilidad) de todos los conceptos y palabras: pero, al mismo tiempo, no es más que una palabra o un concepto que no está a salvo de sus propios efectos: esta repetición siembra el pánico entre todos los conceptos y palabras y no les permite ser lo que son más que prohibiéndoles simultáneamente serlo, en el sentido que siempre se ha dado a la palabra (y al concepto) ‘palabra’ y al concepto (y a la palabra) ‘concepto!’. (Bennington 1994, 93-94).

³² No pretendo indagar la vía benjaminiana de la violencia que deja de lado la ambivalencia del uso no autorizado y sí autorizado de la fuerza y prefiere explorar la discusión sobre la violencia en sí. Esto es, la fuerza que hace la ley, referida al momento fundador del sistema legal y la fuerza que conserva la ley, que corresponde a la vigencia de la ley (Benjamín, 1991). Siguiendo a Derrida, mi tesis parte justamente de esta ambivalencia que tiene su límite en la propia ley que justifica el recurso de la Violencia totalitaria alegando la fundación en marcha de un nuevo derecho. Derecho que a su vez, justifica la Violencia en la que es fundado (Derrida 1997, 16-17). Esto es lo que mi escritura enuncia como el Mal esencial que da cuenta del artificio racional mediante una Ley que legitima y justifica el borramiento del otro a través del acto de la Violencia fundadora.

la *no autorizada* se desliza hacia el contexto del *ser-común* tejido en torno al Mal elemental, de lo instituido que aspira a la totalidad como mecanismo de perfección de lo *Uno*, en este movimiento la fuerza autorizada enfrenta su límite con el arribo de la memoria de lo *otro* que precede a la fundación singular del Hombre universal, subvirtiendo la relación primera con la fuerza no autorizada. Subversión que pone en juego la *visitación del rostro levinasiano* – figura de alteridad radical que regresa para interrogar la instrumentalización de la Ley que legitima el borramiento del otro y mantiene entre paréntesis la cuestión de la alteridad–, para irrumpir la tranquilidad del *ser-común*, girándolo hacia un *nosotros en tránsito*. Comunidad siempre por venir. Esta inversión revela el sentido ideológico inscripto en el orden jerárquico sin describir las características de los pares; sacude la tranquilidad que procura el orden; y, da lugar a lo indecible.³³ Finalmente, el movimiento deconstructivo produce un tercer término para el par de oposiciones: si el primer desplazamiento de la pareja “fuerza autorizada y no autorizada”, condujo este estudio –en el segundo capítulo, “Sobreponerse a la memoria con el olvido”– a la cuestión de la alteridad radical expresada en las violencias soterradas como fuerza o potencia articuladora de una forma de comunidad por venir. En el tercer capítulo (“La alteridad radical: de otro modo que ser de la comunidad im-posible”), se desarrolla el último movimiento deconstructivo donde la diferencia de fuerzas trae hacia el presente el término de la perversión, anidado en toda forma de representación totalizadora del *ser-común*, cuya extraña expresión se pone de manifiesto en la democracia auto-inmunizada. Noción que sesga la estructura original y la conduce a un punto irreconocible: del retorno a la alteridad

³³ La indecidibilidad destruye y disloca las estructuras binarias del pensamiento metafísico y retorna como amenaza por ser una presencia ausente que no está en ningún lado y que escapa a toda fijación. La indecidibilidad se refiere a una experiencia que no es ni demostrable ni refutable en un sistema. (Derrida, 2001a: 42; Derrida 1972, 42; Quevedo 2001).

radical a la cuestión de la perversión de toda forma de representación totalizadora del ser-común. De ahí, la intención de iniciar mi escritura con la presentación de las violencias soterradas como el gesto epifánico que *desvía* el sentido único de la Violencia totalitaria y pone en juego la socialidad contemporánea.

La deconstrucción, quizá, no sea más que un modo de presionar a las estructuras lineales mediante su exposición en un juego de perspectivas sin fin. En este juego, lo único que resta es la huella de la estructura, *presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición* (Derrida 2003a, 147). Huella que no denomina los rasgos distintivos de un concepto, sino que sólo es la huella de la *ausencia* de otro elemento que está formado, él también, por otras huellas. Es la *différence* que impide el encerramiento de ningún elemento, cada uno está marcado por todos aquellos que no son él.³⁴ Lejos de ser lineales, las estructuras son transformadas en la deconstrucción hasta quedar irreconocibles –transitar de la violencia totalitaria, a las violencias soterradas, a las potencias, a la diferencia de fuerzas, a la comunidad im-posible y a la democracia por venir, puede parecer un ejercicio retorcido, barroco, quizás lo sea– después de haber sido tensadas hasta sus límites, probablemente, más allá de éstos. La experiencia de rebasar los límites, protege al pensamiento de la normalidad constituida, anunciada y presentada, bajo el signo del olvido del otro y le inyecta la oportunidad y la fuerza de su por venir (Derrida 1989a, 372).

³⁴ Siguiendo a Derrida, Geoffrey Bennington designa la huella como la diferencia que permanece “entre”, que está siendo, sin ser ella misma, sin estar nunca presente. Provisionalmente la hace aparecer como una fuerza que produce y pone en movimiento la forma, no como una nueva presencia sino como la relación de fuerzas, la tensión entre dos fuerzas (Bennington 1994, 95-102).

Mi *desvío* no es más que un modo de la deconstrucción derridiana. De la deconstrucción no es posible hacer un método, con su lógica, su tradición, sus formas de aplicación. Eso puede llegar a ser, cada vez y en cada caso. De hecho, llega a serlo. Para decirlo de otra manera, la deconstrucción, a mi juicio, es una *desviación* que se anuda a la escritura, a la huella, a la hospitalidad, a la acogida incondicional, al acontecimiento que desborda cualquier sistema –político, jurídico o psíquico. No continuaré con una larga disertación sobre el abordaje realizado en este proceso de investigación. Por el momento, sólo enunciaré que la deconstrucción, es una “manera” de nombrar un peculiar modo de leer los textos, es una lectura preparada para recibir aquello que el discurso dejó fuera de su cierre; no es otra cosa que prepararse para la venida de lo otro, dar paso a una reivindicación de justicia de aquellos –y de aquello– que el discurso dejó al margen, sin nombrar (Derrida, 1988, 1). Parfraseando a Derrida, diré que si la deconstrucción es vista por algunos como una batalla campal dotada de una extraordinaria estrategia militar, lo que a mí particularmente me interesa, es mucho más marginal, mucho más ajeno a esta gran batalla en la que corren ingenieros o generales explicando cómo se llevará a cabo el asalto a la enorme fortaleza. Lo que pretendo decir es que si la deconstrucción es una guerra, para mí será una guerra de nómadas, guerra de pequeñas operaciones clandestinas, más que la gran guerra con una batalla por ordenar (Derrida 2005b, 75-77).

SOBRE LA HOSPITALIDAD INCONDICIONAL DE LA ESCRITURA...

El único medio para definir el sentido de la escritura consiste en reducirlo a nuestra medida, luego, descubrir que ésta lo sobrepasa... (Derrida 2003b,

12-13; Bataille 2001a, 97; Blanchot 2005, 30). Lo que se anuncia aquí es un llamado a la experiencia de la escritura.³⁵ Escribir para *donar* desapareciendo y leer para habitar el don de la escritura.³⁶ Un abrirse paso arriesgado, en este lugar, desde el emplazamiento histórico en el que estamos de paso.³⁷ Doble gesto de la hospitalidad incondicional de la escritura que expone al autor al máximo riesgo al no admitir ninguna defensa sistemática ni ninguna inmunidad contra el que llega. Quien escribe, no puede imponer sus condiciones para la “comprensión de lo dicho”, ni autoridad, ni ley, ni soberanía. La hospitalidad incondicional no consiste en restringir la acogida a “un discurso”, ni en controlar los límites de su decir, sino en abrirse –de antemano la escritura está abierta a cualquiera que no sea esperado, la escritura es apertura– al absolutamente extraño, al enteramente otro³⁸; en desple-

³⁵ La escritura es un viaje hacia la otredad, como lo señalan los estudiosos de la antropología poética, es el aprendizaje de que los otros no son distintos y, en todo caso, la diferencia surgida entre unos y otros, nos permite actualizar lo que se perdió en el trayecto. Citando a Juan Carlos Olivares, fundador de la antropología poética, diré que la escritura en este trabajo de tesis “es la fugaz sombra que se acerca temerosa, al encuentro con la nueva realidad por descubrir” (Olivares 1995, 39), es la búsqueda demencial de la fractura del yo.

³⁶ Al respecto, Derrida escribe: “el escritor escribe *en* una lengua y *en* una lógica cuyo sistema, leyes y vida propios, por definición, no puede dominar absolutamente en su discurso. No se sirve de aquéllas más que para dejarse, en cierta manera y hasta cierto punto, gobernar por el sistema. Y la lectura siempre debe apuntar a una cierta relación, no percibida por el escritor, entre lo que él impone y lo que no impone de los esquemas de la lengua que hace uso. Esta relación no es una cierta repartición cuantitativa de sombra y de luz, de debilidad o de fuerza, sino una estructura significativa que la lectura crítica debe *producir*.” (Derrida 2003a, 202).

³⁷ Derrida tematiza la figura del reenvío con el nombre de espaciamiento referido devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio. De esta manera, abordar la cuestión del emplazamiento histórico en el que estamos de paso, supone inscribir el presente de la escritura en lo por venir. (Derrida 2003a; 1989a; 1989c).

³⁸ Derrida dirá que esta hospitalidad es de visita y no de invitación. La invitación supone admitir al otro a partir de nuestras condiciones y reglas. En cambio, la visita precisa mantenerse abierto al que quiera llegar y alojarse, sin condición. La visita puede ser peligrosa pues no hay nada que garantice la seguridad frente y del que arriba (Derrida 2003b, 239-243), sin embargo, esta tolerancia sin condición es la que permite poner entre signos de interrogación permanente lo dicho para seguir diciendo.

gar retorno y repetición, de las mismas palabras sobre la misma página en blanco, sin embargo, renovadas una vez y cada vez, para salir discretamente de su clausura; en errar por laberintos de cristal desprovistos de muros y diseño (Jabès 1997, 31); en producir marcas que se constituirán en una especie de máquina productora, aún después de la desaparición de quien escribe, que sigue funcionando y dando, dándose a leer y rescribir (Derrida 1989a, 357); en interrogarse interminablemente por las condiciones de posibilidad de la experiencia de la escritura, escribir como cuestión de escribir (Blanchot 1992, 15 y ss.; 1994, 31); en presentar el dolor del superviviente a la barbarie del siglo no para representarlo sino para que exista en su exceso, del que no podemos dar cuenta (Blanchot 1981, 87); en el dolor de la palabra perdida que incita a donar la palabra al dolor encontrado (Maffesoli 2002, 22); en la relación ética con el rostro que, del mismo modo, me habla y le hablo, ante el rostro no me quedo ahí para contemplarlo sino que le respondo, es preciso responder a él y responder de él (Levinas 2000, 74-75); y, en la violencia que supone la alteridad que destroza y hace pedazos el significado de la escritura mediante el arribo del otro haciendo de su porvenir, un porvenir ya siempre pasado, y de su pasado siempre un por venir.

“Llevar al límite” la cuestión de la escritura como hospitalidad incondicional referida a la donación sin condición que antes de ser reclamada es ya concedida (Derrida 2000, 81; Jabès 2002, 117), supone un modo de interrogar la hospitalidad definida por la tradición grecolatina hasta Hegel y Kant como tolerancia condicionada (Kant, 2006). Condicionada por estar fundada en un contrato que obliga a la firma de un compromiso por adelantado, donde el que invita tiene el derecho de expulsar a aquel que no cumple con las reglas establecidas –perversa hospitalidad que viola su propia ley al imponer el de-

recho de excluir aludiendo al principio de que su casa es su territorio de decisión, incluso cuando ésta sea arbitraria.³⁹ Quien escribe establece la jerarquía de lo dicho, suscribe de antemano los límites del saber y coloca al otro bajo su autoridad y soberanía. Invita a comprender su palabra desde una hospitalidad sin riesgo, protegida por un sistema de inmunidad contra todo cuestionamiento del totalmente otro. No obstante, la esperanza de mantener ileso el sentido primero del texto se ve arrebatada por el movimiento infinitamente retardado de la escritura, al introducirle una especie de espesamiento, de sobreabundancia, de exceso. En este desplazamiento, la certeza de lo dicho, se ve impelida a abrir el misterio y el espesor de la esfera, expresado en el ritmo infinitamente variado de su decir, alterando, incansablemente, su propósito originario de encerrarse en la quietud (Blanchot 2005, 42-43). El anfitrión adviene en huésped.⁴⁰ *Da lugar al lugar* dejando las claves al otro para desenclavar la palabra.⁴¹ Escribir para *donar* desapareciendo y leer para *habitar el don* de la escritura, es un modo de la hospita-

³⁹ El derecho a invitar, o tolerancia condicionada, está amparado en la doble inscripción de la división sistemática de la ley, donde la *ley prohibitiva* se presenta sola, bastándose a sí misma a diferencia de la *ley permisiva* que en lugar de estar incluida en la ley, a modo de condición limitativa, se fragua entre las excepciones (Kant 2006). Esta distinción, planteada por Kant permite dilucidar de qué manera el derecho de invitar albergado en la hospitalidad condicional coloca al “invitado” bajo la autoridad y soberanía del “anfitrión” que puede hacer uso de la *ley permisiva* en un sentido ilimitado, haciendo de la tolerancia una hospitalidad escrutada.

⁴⁰ Todos los hilos pasan por la ley de la hospitalidad, se anudan y desanudan en ella. “El anfitrión que recibe (*host*), el que acoge al huésped invitado o recibido (*guest*), el anfitrión que acoge, que se cree propietario de los lugares, es en verdad un huésped recibido en su propia casa. Recibe la hospitalidad que ofrece *en* su propia casa, la *de* su propia casa –que en el fondo no le pertenece. El anfitrión como *host* es un *guest*. La morada se abre a sí misma, a su “esencia” sin esencia, como “tierra de asilo”. El que acoge es primeramente acogido en su casa. El que invita es invitado por su invitado. El que recibe es recibido, recibe la hospitalidad en lo que tiene por casa propia, incluso, sobre su propia tierra...” (Derrida 1998a, 61-61).

⁴¹ En la invitación que hace Anne Dufourmantelle a Derrida propone que este “dar lugar al lugar” podría entenderse como la condición de exilio que habita a la palabra (Dufourmantelle 2000, 20).

lidad incondicional, toda vez que expone al anfitrión a una resonancia que desgarrar la supuesta trama lisa y unívoca de lo dicho, para dejar el lugar al asombro, al sobrecogimiento del espanto producido por lo incognoscible que la palabra aprehende y frente a lo cual nos detiene azorados (Dufourmantelle 2000, 28-30), en un cruce indecible de caminos, instante llamado aporía.⁴² Solamente en este borde de la escritura se torna posible el *afuera* del relato sin presencia que lo obstruya; en un vacío siempre en transformación (Blanchot 2005, 34).

Hay en el horizonte una hospitalidad incondicional y condicional sobre la que se teje y desteje la escritura. Hospitalidad antinómica que consiente la fragilidad de la palabra. Incondicional y condicional, nociones dependientes una de la otra, como los dos batientes de una misma puerta que juntas abren la palabra y dejan entrar la claridad del día, desgarrando la peligrosa ilusión de la plenitud de sentido (Jabès 2002, 57, 83). El precio de una palabra no es la certidumbre que señala al imponerse, sino la carencia y la incertidumbre con las que se debate (Jabès 2002, 89); el riesgo de ser “mal comprendida”, divinizada, diabolizada; interrumpida bruscamente y desviada a un lugar donde nada estaba dicho. La precariedad de la escritura escamotea cada vez las formas de representación presentándose, simplemente, en su errancia, en su vagabundeo (Maffesoli 1996, 150). Hospitalidad incondicional de la escritura, apertura de sí, acogida, asilo, albergue, volvemos a encontrarla siempre implicada, de mil maneras, en la experiencia de la alteridad radical. En el arrebató de un dolor y en la ausencia de voz para gritar una palabra inicial con la que se apartarán las palabras que dicen algo.

⁴² Derrida designa la aporía como una forma recurrente, interminable, que se desdobra, se fisura, se contradice sin dejar de seguir siendo. Es la ausencia de solución, de salida, de realización o de saturación (Derrida, 1992, 65; 1998b).

Hospitalidad de visita, epifanía del rostro que consiste en deshacer el gesto, en desvestir la forma que no obstante lo manifiesta. Escritura despojada de su forma misma; modo de venir desde atrás de la propia representación, desde atrás de su sentido. Exponiéndose en la apertura de la apertura (Levinas 2001a, 60). La visitación al texto consiste en perturbar su tranquilidad en expulsarlo de su reposo. La puesta en cuestión del decir es, precisamente, la acogida de lo absolutamente otro, sin condición. El dilema de la escritura permanecerá al acecho entre, la hospitalidad incondicional de visita que no toma en cuenta el deber, la ley, el derecho y, la hospitalidad condicional de invitación vigilante del cumplimiento de la regla. Una siempre podrá comprometer a la otra, no obstante, tal perversión seguirá impidiendo la irreductibilidad de la palabra a un nombre propio (Derrida 2000, 135).

Quizá, por todo esto, la escritura de esta tesis sea ya un ejercicio de alteridad radical, donde la hospitalidad incondicional es puesta en juego por las violencias soterradas que retornan para contaminarla de otredad, toda vez que destrozan la inmunidad de lo dicho, poniéndolo en cuestión, vaciándolo de sí mismo, descubriéndolo en tal modo de recursos siempre nuevos (Levinas 2001a, 58).

Capítulo I

LA CONJURA DEL BIEN SOBRE EL MAL: HUMILLACIÓN E INDIGNIDAD

Las Sirenas: realmente parece que cantaban; pero de un modo insatisfactorio, pues sólo dejaban entender la dirección en que se abrían las verdaderas fuentes y la felicidad verdadera del canto. Sin embargo, con sus cantos imperfectos, que no eran sino un canto venidero, conducían al navegante hacia ese espacio en que verdaderamente comenzaría el cantar. Por tanto no lo engañaban, sino que lo llevaban realmente a su objetivo. Pero, una vez alcanzado el lugar, ¿qué lugar era éste? Uno en el que ya sólo se podía desaparecer, porque en esta región de fuente y origen hasta la música había desaparecido más radicalmente que en ningún otro paraje del mundo: mar en que se hundían sordos, los vivos, y en que las Sirenas –lo que prueba su buena voluntad– un día tuvieron, también ellas, que desaparecer.

MAURICE BLANCHOT

El mal, ¿un recuerdo imperfecto? ¿Un sustantivo? ¿Un sujeto? ¿Un complemento? ¿Un paréntesis? ¿Puntos suspensivos? Tal vez sea eso que se contenta con dejar un espacio en blanco, abierto, tan abierto y visible que impele a ser rellenado. Transparencia opaca que no indica más que su propia indicación sin identidad. Pero si el mal no es ni alguien ni algo, ¿cómo establezco entonces, la relación de *mí* con *eso*? ¿La violencia es la forma que el mal adquiere? Violencia de quién, hacia quién, para qué, ¿acaso existe una manera de nombrar a la violencia sin referirla al mal? Quizá la violencia pueda terminar con la brutalidad de los hombres..., pero ésta, siempre será una violencia que carezca de la magia de ser, tanto como de la fascinación de no-ser; será una violencia que consista en rom-

per el repliegue dentro de mí misma que me impide vivir, que me impide dar-me al otro. El mal, no-presente y no ausente, de antemano roto y entremezclado en el temor y temblor por el otro, me arroja al eterno retorno de lo Mismo,⁴³ pero un retorno transmutado en un tiempo presente que convirtió el porvenir en pasado y el pasado en una cuestión que siempre estará por venir. ¿Un mal arcaico devenido en Mal elemental, Mal esencial? Irónica ley del retorno. Pero, ¿cómo arribamos de uno a otro, cuando la regla histórica no permite el salto? Del mal arcaico, sólo quedaría una línea franqueada, tachada; incluso borrada. Un eterno retorno supone el regreso de todo, como si se tratara de un tiempo suspendido, detenido, circular. De dónde retorna entonces el Mal elemental. Es un mal esencial que aparece de pronto, engarzado al hombre del mundo liberal (Levinas 2002,12). Inhumanidad de lo humano, último lugar sin fundamento. Circularidad que precipita hacia la posibilidad de su imposibilidad. En esta lógica, el Mal esencial no tendría explicación, sin embargo, está aquí, con nosotros. ¿Podría pensarse como un trabajo de artificio racional? Tal vez, como dice Levinas, deberíamos preguntarnos *si el liberalismo satisface la dignidad auténtica del sujeto humano* (Levinas 2002, 24).

⁴³ Blanchot, siguiendo de cerca a Nietzsche en la reflexión que sobre el Eterno retorno y la Voluntad de Poderío, sugiere que pensar esta Ley es ya una forma de habitar el límite de su afirmación. El Retorno de lo Mismo, repetido en su totalidad, en su mismidad sólo se muestra en los umbrales del pensamiento. Por ello, en el mismo lugar en el que el habla lo afirma, afirma al habla como lo que transgrede todo límite. Dicho de otro modo, la Ley del Retorno no tiene excepción, ni podría rebasarse, y sólo vuelve como límite del pensamiento, pero, al mismo tiempo, se convierte en línea de demarcación necesaria de superar como insuperable. Así, afirmar esta ley como imposible de romper es, también, afirmar la digresión en el regreso de una diferencia sin comienzo ni fin. Esta *diferencia* inscrita en la ley del Eterno retorno es la que pretendo poner de relieve en el juego del Retorno de lo Mismo que el pensamiento sujetado intenta mostrar como límite del Hombre Universal, olvidando que este límite es también la marca que permite luchar contra el sentimiento paralizante de la disolución general, es la huella que desvía a la totalidad de lo Mismo hacia su fractura. (Blanchot 1994, 29 y ss.; 1970, 423-554).

La preocupación del Ser por el ser –cuestión que sustenta la presencia del Mal elemental–, entendida como origen, tradición, orden, certeza, verdad y como forma radical del arraigo, interrumpió el sueño de la alteridad, de la responsabilidad *de* y *por* el otro, al dotarla de un sentimiento de afirmación primera vinculado a ciertas “maneras de lo Mismo” que actúan para suspender la alteridad, borrándola (Abensur 2002, 64). Encadenó a los cuerpos a la identidad del *para sí* referida a la búsqueda de la seguridad antes que de la libertad y nombró a todo lo que se opusiera a esta condición de engarzamiento como el Mal.⁴⁴ Paradoja de la paradoja, eso que deviene de la ficción, de la sin-razón, sin nombre y sin origen, nombra hoy a la servidumbre voluntaria⁴⁵ como si se tratara de la libertad, pone entre paréntesis un tiempo roto e irreparable que impide afrontar el suceder ciego e irreconciliable de la historia y ensaya en descubrir nuevas formas de humillación e indigni-

⁴⁴ La esencia del judeocristianismo requería de un protagonista adulto, fuerte y racional para acceder a la Ciudad de Dios agustiniana. En este trayecto fue preciso borrar toda figura anómica que hiciera emerger el aspecto pagano, lúdico y desordenado de la existencia. De esta manera, el “bien” se convirtió en la base, o justificación última del mesianismo judeocristiano, sobre la que se instauraron las teorías de emancipación y del universalismo moderno. Todo lo que se opone a esta esencia del bien es arrojado a los confines del mal y destruido “justificadamente”. Es así que, en su nombre, se realizaron –y continúan realizándose– los colonialismos, etnocidios y genocidios que son la marca de identidad del mundo occidental (Maffesoli 2002b, 12; 1997, 126-134).

⁴⁵ En el siglo XVI, La Boëtie intentaba comprender cómo era posible que tantos hombres aceptaran vivir bajo el yugo de un tirano: “No es explicable cómo el pueblo, desde el momento en que es sometido, cae rápidamente en una especie tan profunda de olvido de la independencia que no es posible que se despierte para volverla a recuperar, sirviendo tan franca y tan voluntariamente que se diría, al verle que no ha perdido su libertad sino su esclavitud. Es verdad que al principio se le sirve [al tirano], coaccionado y vencido por la fuerza; pero los que vienen después, no habiendo conocido nunca la libertad y no conociendo más que esta situación, sirven sin pena y hacen voluntariamente lo que sus predecesores habían hecho por coacción. Esto es, los hombres nacen bajo el yugo, y después nutridos y educados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como han nacido, y no piensan jamás en tener otro derecho ni otro bien que éste que han encontrado, y consideran como natural la situación de su nacimiento” (Boëtie 2001, 22-23).

dad bajo el pretexto de un nuevo orden universal.⁴⁶ Temor y temblor, sin más, es lo que percibe mi cuerpo, devenido en rostro doliente y avergonzado, al escuchar el tumulto de voces ensordecedoras que claman por la erradicación del mal –pero no del Mal esencial– des-velado en la figura de la violencia como *fuera autorizada*.⁴⁷ Una violencia aplicada al ser libre, que observa al otro como su adversario a quien es necesario enfrentar desde el cálculo logístico con el propósito de demolerlo, de convertirlo en masa enemiga, en salvaje, en una tentativa de dominar la libertad del otro por sorpresa (Levinas 2001a, 85). Violencia ontológica reducida a la acción de aplicar al ser –devenido en identificación de lo Mismo– una prescripción en virtud de leyes generales que lo constriñan a una individualidad absoluta, fuera de cualquier relación con el otro, como si se tratara de un ser solo al que con el simple hecho de aislar, y después anular, se diera paso a la extirpación del mal en el mundo.

Lo anterior, no es más que una expresión de la filosofía occidental que desde sus orígenes ha tenido terror al otro que permanece siendo otro, a aquel que no se pierde en la alteridad. De ahí, su necesidad de comprender al ser

⁴⁶ Habitamos un antiguo vínculo de filiación con la época de las luces que nos donó la vocación de sentirnos seres del Universo y por ello, vueltos hacia la unidad todavía hoy ausente. Quizá, por ello, la representación del orden universal es considerada la palabra maestra en todos los confines de la modernidad. Está en la base de la organización política, es el sustento de eso que se ha convenido en llamar el ideal democrático y en nombre del cual se justifican todas las cesiones de poder. Este anhelo por la perfección del orden descansa también en diversos sistemas de interpretación procedentes de mediaciones sucesivas que se proponen de manera ambiciosa, más allá de la simple factualidad, representar el mundo en su verdad esencial, universal e ineludible. En ambos casos, el procedimiento reduce la complejidad y fragmentación del mundo en favor de la búsqueda de su perfección. Y, lo que no es perfecto, bajo estos parámetros, *debe ser borrado*. Es preciso recordar que el saber ligado a la “razón instrumental” es un saber ligado al poder. (Maffesoli 2002b, 64; 2002a, XIII-XX; 1992, 15-23).

⁴⁷ Ver nota 32

y la estructura fundamental del hombre –comprensión vinculada a la legitimación de la supremacía del Ser asimilado al plano de lo Mismo que no da lugar al otro. Esta filosofía que nos ha sido transmitida, está referida a un dios objeto de comprensión que jamás interfiere en el transitar de la conciencia que regresa eternamente a sí misma, como Ulises que después de sus peregrinaciones no hace otra cosa que volver a su isla natal (Levinas 2001a, 49-50). En esta aventura occidental se aligera al Ser de su alteridad y abre un mundo fundado en la necesidad de satisfacer el *para sí*; un Ser sujetado a la preocupación de sí mismo.⁴⁸ En este trayecto, el Mal elemental comienza a tejerse con una cierta levedad del ser y todo lo exterior de sí es percibido como una amenaza, sobre todo, del otro que permanece siendo otro, que no se funde con el Uno. Cuando el Otro no se reduce a lo Mismo, la “civilización” comienza a mirarlo con sospecha y temor, es el extraño, el extranjero; es el bárbaro que “balbucea” y que no tiene cabida en el mundo de lo “humano”, definido así por el logos. El bárbaro opuesto a la “civilización”, es condenado a la exclusión, a la errancia, a lo erróneo; su balbuceo indica la palabra de alguien que no tiene lenguaje, es la figura que encarna el mal por ser portadora de la huella de lo incomprensible. Es una presencia que violenta la mismidad al turbar la autonomía de su conciencia que persigue una y otra vez el regreso a sí misma (Levinas 2001a, 50). Violencia

⁴⁸ Nancy plantea que el deseo de sentido marca todas las maneras de acceso a sí mismo del sujeto moderno. Así, desde Montaigne o Descartes a Rosseau y Proust todo se inicia con la situación de pérdida o extravío desde la que se articula el deseo de recobrar lo que se perdió o en encontrar lo que no está presente (la identidad, la historia, la memoria, etcétera). Pero, al mismo tiempo, este sistema de pérdida y deseo, provoca un rasgo distintivo de ese sentido: su ausencia o su alejamiento. De este modo, el primer sentido de este sentido, se mantiene siempre en la distancia y lo que tiene sentido es tender hacia él, hacia el deseo de devenir sujeto (Nancy 2003a, 33).

que interrumpe el retorno de la tematización del Hombre como único e indivisible; la ruptura de la síntesis totalizante. Y, como tal, debe ser anulada.⁴⁹ La representación de la violencia en el mundo occidental se articula como un daño a la totalidad que pone en cuestión la inherencia al mundo instaurado a través de la primacía otorgada a la experiencia del Ser.⁵⁰ Sin embargo, hay un gesto en la alteridad como *visitación*⁵¹ del rostro que se me impone sin que yo pueda hacer oídos sordos a su llamado, ni dejar de ser responsable de él, que también es violencia. Violencia, en tanto que la presencia de ese rostro se me presenta como una orden irrefutable que me impele a poner en cuestión a la conciencia y la comprensión del Ser (Levinas 2001a, 61-62). Violencia que demanda de la responsabilidad, de la respuesta encarnada en un rostro que me responda y al que co-responda con un “Heme aquí”; que preceda a la tematización del mal re-memorando el riesgo

⁴⁹ Esta violencia debe ser anulada por interrumpir el retorno *de* lo Mismo, de lo idéntico en un desvío *a*. Jean-Luc Nancy explica este “exceso de sentido” tomando como figura el retorno de Ulises que no regresa como partió, sino que vuelve llamándose Bloom (en la forma joyceana) deshaciendo de esta manera su propia leyenda. Y deshacer su propia leyenda, significa decir que hay otra cosa por decir. Lo mismo sucede con las fuerzas no autorizadas que interrumpen la tematización del Hombre unívoco evidenciando que no hay nada de esencial o verdadero y que el hombre no es, en suma, más que una denegación, puesto que no se le deja más que sobrevivir (Nancy 2003a, 20-21).

⁵⁰ Vinculo esta idea a la “filosofía del hitlerismo”, nombre que Levinas utiliza para reflexionar sobre el despertar de los sentimientos elementales de la Alemania Nazi, que tejió su urdimbre en ese “supuesto daño” que los judíos causaron al pueblo alemán al poner en juego y cuestionar un mundo en el que eran percibidos como seres-extraños y, como tales, amenazantes de la “Civilización” con mayúscula y en singular. Es una ontología basada en lo temporal que podría definirse como la primacía del cuerpo biológico y la consecuente exaltación de la sangre y de la raza que muestran un modo de existir específico en el que el hombre constituye de manera simultánea el fondo de su ser y su poder-ser. Esta exaltación del cuerpo biológico junto al tipo de identificación que procura como respuesta a la necesidad de satisfacer el para sí, marcan el borrado de la alteridad (Levinas, 2002; Abensur 2002, 47).

⁵¹ Me refiero a la idea levinasiana de la *visitación* que “consiste en perturbar el egoísmo mismo del Yo”. Es esa exterioridad que me interpela, ese rostro que se muestra en la relación con la alteridad (Levinas 2001a, 92).

abismal que supone todo pensamiento alejado de la vida cotidiana inscrito en un ejercicio abstracto y confortable, en síntesis, irresponsable.

La violencia que supone la visitación del *otro* que viene y con su voz me obliga a salir del mutismo, me impele a hablar por el deseo urgente de responder-*le* (Blanchot 2002b, 72-73), será la huella que transite esta reflexión. Una impronta que pone en cuestión la conjura del bien sobre el mal que se presenta bajo la máscara de la comprensión que legitima y justifica el sometimiento de todo lo distinto a través de la humillación, la indignidad, e incluso, el borramiento del *otro*. Sin embargo, en este cálculo del racionalismo por anular la alteridad y, en ese sentido, la socialidad contemporánea, emerge la presencia-ausencia de ese otro que disloca la síntesis de identificación totalizadora, al impedir que la violencia elemental interrumpa a la violencia de la alteridad, expresada, esta última, en el gesto de la responsabilidad por el otro que emana, a pesar de todo, de algunos lugares de la vida cotidiana en términos de una alianza renovada de ser-para-el-otro.⁵²

La violencia encadenada a la razón que interrumpe, anula y olvida las violencias otras que se hacen presentes en el gesto de la visitación en la alteridad⁵³, aquellas en las que el pensamiento y el sentimiento de co-

⁵² Si Heidegger proponía un ser-para-la-muerte en Levinas encontraremos que sólo el ser-para-el-otro, como momento ético de respeto a la alteridad, puede dar sentido a los entes en el mundo después de la terrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial. De este modo, el rostro se presenta en su negación a ser contenido, el rostro se niega a la posesión, a mis poderes. La exterioridad del otro retorna como interpelación y la constitución del sujeto como rehén del otro: el yo como ser-para-el-otro (Levinas 1999, 207 y ss).

⁵³ La visitación del rostro impele a una relación ética que no se convierte en revelación, ni en representación, sino que muta en la alteridad radical del otro, radicalidad que nos arroja de la mismidad, del egoísmo del Yo: “la expresión que el rostro introduce en el

responsabilidad coinciden, será la trama que articule la puesta en escena del trabajo de artificio racional que supone la presencia del mal devenido en violencia a erradicar en el presente. Violencia contra violencia y violencia sin violencia. Esta imagen que lleva consigo tanto la disyunción como la conjunción y las pone en juego en una relación sin relación, escapando a toda derivación genealógica o deductiva, será la imagen que atraviese el desvío de este trabajo, precedido por la eterna reiteración de Maurice Blanchot, Jacques Derrida y Emmanuel Levinas.

EL MAL ESENCIAL COMO TRABAJO DE ARTIFICIO RACIONAL:
INTERRUPCIÓN DE LA ALTERIDAD

Occidente hizo triunfar la existencia radical del Hombre solo: él es Uno. El logos en su exigencia de *dar cuenta* de este *Ser para sí*, activó la maquinaria de la amnesia para olvidar al Otro.⁵⁴ Dar cuenta, justificar, dar razón del nacimiento de este Hombre, ha sido la tarea fundamental de la filosofía occidental (Derrida 2004, 66 y ss). Aunque memoria y olvido forman parte de un binomio inseparable, en esta construcción calculada, es el olvido y no la memoria quien articula al Uno como proyecto universal –lo que constituye

mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita” (Levinas 1999, 211).

⁵⁴ *En el Castillo de Barba Azul*, Steiner atisba rasgos de esta maquinaria activada para olvidar. Escribe: “La perfección de lo renovado tiene una profundidad barnizada. Es como si la luz de las cornisas se hubiera restaurado, como si el aire fuera inapropiado y llevara consigo aún un cierta carga del anterior fuego. Allí no se sienten las resonancias activas de lo vivo. Es la imagen de esos frentes de casas precisamente restaurados, de esos juegos de luces y sombras, lo que tengo presente cuando trato de distinguir entre lo que es irrecuperable –aunque todavía podría recuperarse– y lo que tiene en sí el pulso y la presión de la vida (Steiner 1992, 84). Sin embargo, en el mismo lugar del borramiento, emerge con vehemencia la resonancia del otro que se resiste a ser olvidado.

ya un primer artificio. Pero, ¿quién es ese Otro vinculado a aquello que no se soporta, inquieta, violenta y se percibe como una especie de maldición inconfesable? La esencia de lo universal se basa en que todos tengamos cosas en común y *hayamos olvidado muchas cosas*. La unidad se forma siempre brutalmente por ser resultado del exterminio de algo –o de alguien– que no puede ser resignificado en el interior –segundo artificio. Sin embargo, ¿cómo dar cuenta, justificar y dar razón de este exterminio del otro, de su borramiento? El olvido no sólo remite a una violencia originaria en la que se sustenta el Hombre universal, sino que se conecta a su vez con la idea de que este Uno es memoria. Memoria que despierta sospecha en el momento en que se glorifica a sí misma.⁵⁵ Principio y fin, causa y efecto, presente, promesa y proyecto, todo sintetizado en una memoria del porvenir –tercer artificio. Los terribles horrores que marcan una y otra vez nuestra memoria en el mundo presente, y lanzan a unos contra otros a quienes se creen *justificados* para habitar en él, dan cuenta de un proyecto universal donde el otro no tiene cabida. Esto no va bien. El sueño de la razón humana no fue más que un miserable simulacro (Blanchot 2003, 47), una interrupción de la alteridad.

El temor y el temblor son los signos que se muestran cuando se intenta abordar al Ser preocupado por el Ser. Lo propio de esta identidad radica en ser idéntica a sí misma y lo que la funda es el olvido del Otro. Heidegger insiste en el redoblamiento del olvido, pero para olvidar no basta con olvidar;

⁵⁵ Es preciso mantenerse vigilantes frente a la memoria y la promesa que pretenden unificarse en la Historia donde se articula un *slogan* de celebración de lo absolutamente nuevo que, en todo caso, no es más que una vieja retórica del orden nuevo. Tenemos que desconfiar –dice Derrida en su reflexión sobre la “identidad cultural europea”–, *tanto* de la memoria repetitiva *como* de lo completamente otro, de lo absolutamente nuevo; *tanto* de la capitalización anamnésica *como* de la exposición amnésica a algo que no sería ya en absoluto identificable (Derrida 1992, 22-23).

olvidar recordando que olvidamos no es más que una forma de la memoria (Heidegger 1994, 231), en esto radica la fuerza de la alteridad. El Hombre universal construido sobre el olvido sin memoria supone una abreviatura que regula en la primera persona la pretensión de la primacía de lo Mismo. Es un Hombre sin rostro, sin figura, es un índice que indica que nunca fue trazado (Blanchot 1994, 46). Sobre esta figura *invisible* se cierne un poder integrador que constantemente absorbe y reabsorbe los puntos de vista, creando situaciones desesperantes, desesperadas y desesperanzadas. En todas partes aparece un escenario ficticio impregnado por la infalible ley del Dios que castiga y anula, que excluye y somete (Roudinesco 2000, 457). Pero, ¿acaso hemos olvidado al Otro cuando el resplandor de su rostro llega hasta mí aún con los ojos cerrados? El “todo” de la tradición occidental devenido de la *Aufklärung*, irrumpe como relámpago, súbitamente y sin transición.

Tal vez mi discurso sea delirante por inscribirse en un gesto de reflexión delirante. Pero no se trata de establecer aquí una relación científica de “sujeto-objeto”, como si lo dicho estuviera a su vez sometido a las exigencias de la objetividad.⁵⁶ Poco importa si mi discurso es leído como un síntoma de “sin-

⁵⁶ Siguiendo la marca de Maffesoli en su texto *Eloge de la raison sensible*, donde opone a las razones de la razón razonadora, las intuiciones y destellos de la razón sensible para enunciar a la socialidad (re)naciente, diré que las cosas y la gente son eso que son. Proceden y se organizan según una disposición que les es propia. Y, en este sentido –convertido en un exceso de sentido–, más que proponerme encerrar mi preocupación en un concepto que dé cuenta y explique la relación científica entre el objeto y el sujeto, quizá, será mejor poner en obra un pensamiento de *metanoia* para pensar a su lado, por oposición a la paranoia, propia de la modernidad, que piensa desde la estructura jerárquica de la dominación. Este abordaje, en el límite, transitará por el desplazamiento de la *representación* a la *presentación* de las cosas (Maffesoli 1996, 22-23).

razón” o de “locura”⁵⁷, eso no cambia en nada su valor o su pertinencia. En todo caso, habría que señalar que el síntoma que se revela, más allá de lo que describe, es lo que viene a mi reflexión a través de él: el borramiento del otro como síntoma de *unidad* y la *unidad* como síntoma de borramiento del otro. Entre los dos enunciados, se rompe el límite del racionalismo objetivo, científicista y positivo, pues no puede dar razón de esta violencia, de este mal esencial, sino a partir de sus instituciones.⁵⁸ Es un racionalismo atrapado en una estructura de interpretación y de institución, de reflexión artificial, y esta forma del saber racional es la amnesia misma que se interpreta en nombre de una cierta razón. Es un racionalismo que da cuenta de su propia artificialidad. El *logos* habla por él mismo, espontáneamente, por principio. Pues no hay que dar cuenta de lo que es principio y da razón, cualquier pretensión objetiva que se le quisiera contraponer, seguiría siendo una forma más de manifestación “lógica” (Derrida 2004, 65). Estamos solos en el comienzo por iniciar con el *logos*. Para ir más lejos, es preciso detenerse en el síntoma referido que aparece como una especie de defecto en la deducción de esta “lógica”.

⁵⁷ Para Nietzsche, la locura es el límite de la afirmación del logos, es la transgresión que permite rebasar lo dicho. En la *Aurora* escribe: “Casi siempre ha sido la locura quien ha abierto camino a las nuevas ideas, quien ha roto el valladar de una costumbre o de una superstición venerada. ¿Comprendéis por qué fue necesario el concurso de la locura? [...] ‘La locura ha derramado los mayores beneficios sobre la Grecia’, decía Platón con toda la humanidad antigua. Avancemos un paso más, y veremos que todos los hombres superiores, impulsados a romper el yugo de una moral cualquiera y a proclamar nuevas leyes, *cuando no estaban verdaderamente locos*, no tuvieron más remedio que tornarse tales o fingir la locura” (Nietzsche 1986, 15-16).

⁵⁸ El epígrafe con el que inicia Derrida el libro de *Canallas* anuncia ya la perversión que anida en toda institución: “La razón del más fuerte es siempre la mejor. / Lo vamos a mostrar dentro de un momento” (Derrida 2005b, 9). En el tercer capítulo profundizaré en esta cuestión.

El borramiento del otro corrió –y aún corre– a la par de la formación de las instituciones modernas, representadas por la figura del Estado, que articulaban leyes y leyendas históricas basadas en un supuesto origen glorioso. Aquí, vale la pena hacer una pausa y reflexionar en el círculo de la ley que demanda la existencia de un límite infranqueable, que reprime a aquel que no la observa. En este sentido, la ley mata y anula.⁵⁹ La muerte siempre es horizonte de la ley, siempre advierte: si haces esto, morirás. La ley mata a aquel que no la observa, y observarla es ya una forma de morir, morir a todas las posibilidades (Blanchot 1994, 54). La Ley única y de lo Único, se impone como ley gracias al olvido de su origen, no designa la fuente de la que emana, es su propia autoridad y su límite es el que ella misma representa. De un modo formal y perverso, las instituciones modernas practican la exclusión en nombre de la libertad: se tiene el derecho de fijar libremente la condiciones de “unidad”, salvo aquellas relacionadas con lo “extraño”, lo “extranjero”.⁶⁰ Esta apelación es “digna”, pero a la vez humillante. A sus

⁵⁹ Afirmar que la ley mata y anula es una forma de franquear el límite del eterno retorno. Al suponer que todo retornará a lo Mismo –dice Blanchot– el tiempo de la ley retorna como rematado y, ahí, el círculo queda fuera de la circulación de todos los círculos, pero, en la medida en que se rompe el anillo por la mitad, el tiempo regresa no ya como un tiempo inacabado, sino por el contrario, infinito, salvo en ese punto “presente”, el único que consideramos nuestro y que al faltar, introduce la ruptura de la infinitud, obligándonos a vivir como en un estado de muerte perpetua (Blanchot 1994, 42). Y, es precisamente en esta ruptura donde se abre la posibilidad de una justicia que precede a toda Ley, más allá o más acá del ámbito legal vinculado a la generalidad de las reglas y las normas, de los imperativos y los universales. La ley que mata y anula, paradójicamente, nos arroja a calcular lo incalculable y a relacionarnos con el otro en su plena alteridad. En este movimiento, la justicia se nos presenta como posibilidad deconstructiva de la estructura del derecho o de la Ley (Derrida 1997c, 36).

⁶⁰ Tomo prestado el ejemplo de la ley electoral planteado por Derrida para exponer esta perversión. La ley electoral siempre se presenta como más o menos democrática que otra. Pero, ¿hay más democracia en el derecho al voto otorgado a los ciudadanos o en el derecho al voto negado a los inmigrantes que viven y trabajan en el territorio nacional? El escrutinio planteado es, supuestamente, democrático. Se protege a una “mayoría” excluyendo a una “minoría” en nombre de la igualdad universal. Irónica ley que defiende los derechos llamados del hombre amenazándolos (Derrida 2005b, 55).

ojos, sólo se trata de una cuestión institucional sin importancia que más tarde se resolverá con la alianza kantiana entre ética y religión, donde se asocia el sujeto de la moral y del derecho, libre y autónomo en el Hombre universal (Derrida 2004, 93). Respuesta que conduce nuevamente al camino de la Ley. Ahora bien, ¿cómo acceder a la ley? Kafka vislumbra una pista cuando dice que una vez recorrido el camino de la ley, en toda su extensión, nadie tendría ni siquiera el derecho de afirmar que había alcanzado su objetivo, pues éste se encontraría un paso más allá: en lo inaccesible (Kafka 1980, 65 y ss). Pero, ¿puede un camino llevar a lo inaccesible? Transgredir esta ley es imposible cuando se ensaya desde la perversión, pues el movimiento mismo de la transgresión conduce a dictar una ley semejante, aunque con más poder, lo que convierte el tránsito infinito de la ley a su transgresión y el de dicha transgresión en otra ley (Blanchot 1994, 53). Es innegable que esta circularidad originaria rige a las instituciones de Occidente. Orígenes artificiales, precarios e históricos que tienen como propósito crear sentimientos de “unidad” que atraviesan por la mediación esencial del *logos* en forma de logocentrismo absoluto; transición artificial por estar sellada en la familia semántica del *logos*: razón, discurso o palabra, unión. Leyes anudadas a instituciones que no precisan sino de la obediencia sin fin para dar cuenta de la máquina de destrucción del otro. Una máquina que, a su pesar, va dejando la huella de poblaciones arrasadas y sometidas (Clastres 2001, 56) bajo la anuencia de un *logos* que da lugar a todas las violencias, los giros históricos, las expulsiones, los asesinatos, las reapropiaciones o los genocidios (Derrida 2004, 63).

El Hombre universal se instrumenta mediante el olvido del otro cuando autoriza definiciones “originarias” en las que privilegia descendencias, mimesis, heren-

cias, y las traduce en signos inteligibles, verdaderos y únicos.⁶¹ Esta traslación le otorga al Uno, la posibilidad de construir una lógica dónde reagruparse consigo mismo; le obsequia la coherencia y reunión de valores conjugados bajo un mismo título en un tiempo ajustado, armónico y lineal. Sin embargo, en este retorno de lo Mismo se rescribe también el exceso, su rebasamiento. El retorno inscribe la apertura a toda exterioridad, el desdoblamiento que siempre precede a la unidad. En el retorno, la Ley, lejos de acabar con la exterioridad, marca su exilio, su *afirmación nómada* (Blanchot 1994, 63). Eterno retorno de la disparatada pluralidad donde se expone el borramiento del otro como síntoma de *unidad* y la *unidad* como síntoma de borramiento del otro.

¿Quién es el *Uno*? ¿Comunidad sin comunidad, lazo sin lazo? El desafío que suponen estas preguntas es, desde luego, racional. Las instituciones modernas suelen ir de la mano con el nacimiento del Hombre universal, donde el otro, aparece como el enemigo a quien es *necesario* destruir o disolver en el *Yo*, mediante la reunificación de la herencia.⁶² Su presunta uni-

⁶¹ Un ejemplo de esta cuestión puede seguirse en los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, donde a partir de la búsqueda de un Yo nacional, articula el fundamento supraempírico del Yo, en torno al que configura la cúspide de la filosofía alemana: “El verdadero destino del género humano [...] es el convertirse con libertad en aquello que es genuinamente originario. Este hacerse a sí mismo, por lo general con sensatez y según una norma, debe empezar alguna vez y en algún sitio en el tiempo y en el espacio, con lo cual a la primera parte de un desarrollo no libre sucedería una segunda parte fundamental del desarrollo libre y razonable del género humano. Somos de la opinión de que, en cuanto al tiempo, ha llegado la hora, y que en este momento la especie se encuentra de hecho en el punto medio de su vida sobre la tierra, en el centro de sus dos épocas principales; en cuanto al espacio, creemos que ante todo hay que impulsar a los alemanes a que empiecen la nueva época como precursores y modelos para todos los demás” (Fichte 1977, 115-116).

⁶² El hitlerismo hizo su apuesta a esta reunificación de la herencia mediante los llamados de la sangre y utilizó el cuerpo como enigmático vehículo para tal efecto. Aquí, la herencia se funda sobre una base consanguínea resultado de la concretización del espíritu en un cuerpo biológico. De este modo, si la raza no existe, se inventa. Heren-

dad, si existe, no es una categoría inofensiva. Es una estructura constituida en un origen tachado, en el borramiento del otro. Su presencia-ausencia –presente en la marca de su borramiento– remite al vacío y la falta que sólo se manifiesta como síntoma de la unidad, fundada esta última en la violencia originaria y en el mal elemental que a fuerza de repetición comienzan a enquistarse en el territorio de la “unidad”, apelando a la perversidad de la Ley, garantizando con ello, los privilegios otorgados al estatuto del Uno. Esa performatividad originaria, establecida por la miríada racional, se pone en juego con la alianza sagrada del “dar cuenta-justificar y dar razón” que vuelve-a-juntar todo aquello que pasa la prueba de examinación. El ejercicio de esta unidad se sustenta en valores referidos a un idealismo que tiende a la ontología y al pensamiento del ser único (Derrida 2004, 82). Sin embargo, este ideal no es sino una “abstracción”, de la misma manera que toda normatividad es “ficción”. Cuando se teje la urdimbre identitaria desde el *Uno*, se codifica una *neutralidad* aparente; se apela a una cosmovisión supuestamente pura; es la aprobación de la fuerza como fuerza edificante de la Razón que aspira a borrar el gesto que implica la presencia del otro. En esta apariencia de neutralidad se enmascara una tentativa de representar un territorio definitivo y absolutamente neutral a cualquier precio, para la consolidación del sujeto único. Conciérne a un resorte profundo de persuasión que actúa privilegiando una filosofía idealista fundada como proyecto auténticamente científico que tiene como motor la idea como hipótesis. De donde se deriva que al Ser no se le aprehende como un dato inmediato, sino que debe ser pensado como un proyecto universal (Derrida 2004, 71). Paradójicamente, la prueba suprema de la fractura radical de este pro-

cia sospechosa que pone en cuestión los principios mismos de toda civilización (Levinas 2002,7 y ss).

yecto universal, y por añadidura del Mal elemental, es el olvido del otro. La comunidad homogénea se convierte, pues, en un asunto de retórica o estrategia, incluso de una polémica que enmascara lo inevitable: la invocación de singularidades anónimas e irreductibles, singularidades infinitamente diferentes y en consecuencia, indiferentes a la indiferencia particular, a la rabia que impone la calculabilidad homogeneizante. Tal vez por esa razón sea preciso olvidar, denegar o reprimir lo que viene antes del origen, según la experiencia corriente de la Historia (Derrida 1998a, 123), para impedirnos tocar esa fuerza inexplicable que nos hace oírnos el uno al otro, a través de una voz que produce más ruido en nuestro afecto de lo que razonablemente hacen los relatos y que por algún designio, nos hace abrazarnos con nuestros nombres, en una re-uniión en la que respondemos uno a otro (Montaigne 1999, 248 y ss.).

En este juego de prestidigitación occidental, el Mal esencial encarnado en la violencia originaria que supone el olvido del otro, transmuta en herencia, historia, proyecto y promesa. La estrategia que utiliza este proyecto del Hombre universal para dar cuenta, justificar y dar razón de este borramiento, es leer como signo maléfico o como violencia, toda huella que pueda suponer la presencia-ausencia del otro.⁶³ Y, en este sentido, toda manifestación que escapa a la unicidad representada por la figura del Estado debe ser erradicada. Pero, ¿cómo abordar la alteridad en este contexto cuando ella se teje desde la violencia del gesto de la *visitación* del rostro que se me

⁶³ En nuestra cultura hay una corriente subterránea de maniqueísmo vulgar referido a la facilidad con la que el mundo se divide en fuerzas buenas y malas (Bernstein 2005, 17). Nietzsche muestra en la *Genealogía de la moral* cómo el mal representa todo aquello que se desprecia y odia, que se considera vil y repugnante, todo lo que debe ser extirpado mediante la fuerza autorizada de la razón (Nietzsche 2001, 21 y ss). Esto es, haciendo uso de la Violencia totalitaria.

impone como una orden irrefutable y me impele a responder-*le*, a hacerme responsable de y por el otro? ¿Es posible discernir entre una violencia “originada” y otra que adviene como una ética de la alteridad? ¿La memoria anclada a un cuerpo que deviene en rostro se arriesga a ser suplantada por el *Uno*? ¿Es el rostro quien cuestiona a la Historia que intenta desvanecer la memoria del otro? ¿No es acaso ésta una violencia que “legitima” la humillación y la indignidad?

RETORNO DEL OTRO DEVENIDO EN ROSTRO:

MEMORIA QUE DISLOCA LA SÍNTESIS DE IDENTIFICACIÓN TOTALIZADORA

Una memoria adherida a un cuerpo devenido en rostro⁶⁴ supone una forma de temporalidad no lineal, discontinua e inconclusa. Adhesión que golpea el engarzamiento cartesiano de causas y efectos para instalarse en un pasado que activa el instante presente. La vergüenza por el borramiento del otro, hilvanada al rostro, se convierte en una especie de cólera vuelta hacia ella misma, que se bate por desprenderse de las ataduras del olvido. Es el rostro quien porta la huella del tiempo extinguido, de la memoria borrosa y del dolor que lleva a la evasión; en este rostro *hay* ser, pero también *hay* necesidad de salir de él. Precisamente, en esta morada prestada y efímera, es donde el nudo de la memoria se enuncia –esbozada en el gesto de la lágrima-

⁶⁴ Aunque en el segundo capítulo desarrollaré ampliamente este aspecto, retomo en esta parte el pensamiento levinasiano para plantear la idea del rostro en donde el acceso al rostro de entrada es ético. Un rostro como significación y significación sin contexto, él es sólo sentido, dice Levinas: “El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo *sentido* consiste en decir ‘no matarás’. (...) Rostro y discurso están ligados. El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso” (Levinas 2001A; 1999; 1998).

ma–, para mostrarnos que los dioses se han retirado del mundo y el hombre concreto, aún siendo racional, no contiene el universo (Levinas 2000b, 30).

Ardor, estremecimiento y dolor se anudan al rostro cuando *alguien* intenta encontrar un gesto de complicidad referido a una experiencia vivida por otros. Lo que ha pasado sólo puede expresarse diciendo: no ha pasado nada (Blanchot 2003, 54). Se rompe el sentido de las frases –se cambia por hipos y suspiros– y comienza a emerger un silencio ruidoso (Levinas 2000a, 44). El rostro no responde a una memoria “esperada”, pre-meditada, pre-construida, interrumpe e interpela sin rodeos a aquello que no está más, que ya no está aquí y que no podría responder de sí.⁶⁵ Se vuelca al otro intentando convocarlo, saludarlo, dirigirse a él, hablar para el otro y no sólo a repetirlo. Intuye que la memoria es más fuerte que la muerte por ser una destinación que lleva al otro y no al regreso del Yo. Está más allá, tal vez, porque no remite a estructuras impuestas por la mirada que la contempla, sino por la relación que establece con el tiempo que la atraviesa (Levinas 1999, 305).

“Me arde el cuerpo”, es una frase que dibuja las primeras formas de una vaga memoria. Mis ojos verdes, mis ojos ceniza, ven el mundo con asombro

⁶⁵ Los poemas póstumos de Celan aparecen como un legado a nosotros de una manera muy paradójica. A pesar de que él puso una etiqueta a sus poemas en los que escribía “¡No publicar!”, “¡No publicar nunca!” o “¡Impublicable!”, nunca los destruyó. Prohibición y custodia. Dos exigencias que nos impelen, por una parte, a responder por una memoria de un hombre otro, un humanismo de otro hombre. Y, por la otra, nos prohíbe trasladar la verdad de lo dicho en su literalidad: “Ahora aumenta tu peso / en todo lo leve, / ahora desenmascaras / lo ya nombrado / sin nombre, / ahora envías tú los / martinetes burilantes de sílabas / bajo la espuela que / ha pasado por alto de / el espinoso seto de astucia / ahora / escribes tú. / (Celan 2003, 207).

pero sobre todo con responsabilidad levinasiana;⁶⁶ con responsabilidad “ilimitada” que excede y precede a mi libertad. Antes que nada, mi rostro, nuestro rostro, se afirma en este calor, un calor que impide el sentimiento de extrañeza de lo otro (Levinas 2001a, 14-15), es un rostro inscrito en un presente que cuestiona toda herencia dada.⁶⁷ Es un aquí que impide regresar el tiempo para comprender el relato que una vez contado, no da fe sino de su disolución, de su desaparición, de su pérdida.

El cuerpo es portavoz de la respuesta a la llamada; el ardor, funda el carácter central de la voz, el soplo y la desnudez. Cuando digo: “me arde el cuerpo”, apelo a la posibilidad de una voz distinta y un camino diferente para explorar la memoria.⁶⁸ Se trata de pensar cómo el cuerpo puede responder a

⁶⁶ Para Levinas, “La responsabilidad personal del hombre respecto del hombre es tal que Dios no puede anularla. En el comentario rabínico, encontramos el siguiente diálogo entre Dios y Caín: ‘¿Soy el guardián de mi hermano?’. La pregunta no es una simple insolencia. Procede de quien no ha sentido todavía la solidaridad humana y piensa (como muchos filósofos modernos) que cada uno existe para sí y todo está permitido. [...] Conocemos los admirables pasajes de Ezequiel donde la responsabilidad del hombre se extiende a las acciones de su prójimo. Entre hombres, cada uno responde por las faltas del otro. E incluso respondemos por el justo que arriesga corromperse. No se puede dar mayor alcance a la idea de solidaridad.” (Levinas 2005, 109-110). Este exceso de sentido de la responsabilidad es la que abre la reflexión sobre una ética otra en Levinas. Ética como primera filosofía, que no se funda en la razón, sino en el encuentro cara a cara con el otro, en una responsabilidad infinita con el otro. De ahí que la epifanía del rostro sea ética (Levinas 1999, 213).

⁶⁷ El rostro suspende la literalidad de la herencia arrojándola a un movimiento vertiginoso que le impide reposar ni descansar. Aunque por momentos pareciera detenerse y reunirse en un instante, apoyada en un deseo centelleante de identidad, se presenta solamente en un presente fuera del presente y en un pasado fuera de una realidad determinada. El rostro impide la linealidad de la herencia cuando la arroja a una especie de viraje que la arrastra a una relación abierta, siempre más lejos y a todas direcciones, exponiéndola a lo lejano y brindándole lo lejano como el lugar donde todo se da siempre y todo de retira, constantemente (Blanchot 2005, 39).

⁶⁸ Para una mayor comprensión de esta idea quiero remitir a algunos fragmentos de Sara Kofman que aparecen en *Lectures de Derrida* referidos a la crítica que hace ella sobre la pretensión de reducir la memoria, la escritura, en síntesis, la filosofía, a una totalidad cerrada, homogénea, dispuesta a ser transmitida como una unidad de con-

las memorias, *anunciando en pasado un porvenir que ya es presente o, también, diciendo lo que siempre hay cuando no hay nada: o sea, el hay que lleva la nada e impide la aniquilación para que ésta no escape a su interminable proceso cuyo término es reiteración y eternidad* (Blanchot 2003, 71). El rostro no responde sólo de él y para él sólo, su responsabilidad consiste en hablar, en ser lugar donde el mundo transforma su luz en canto, en vivir para co-responder a la llamada del otro, sin establecer distancia entre uno y los demás, no más lenguaje coercitivo o afirmativo, simplemente un relato, sin traducción ni determinación, *Y es que el relato no se traduce. El relato –tensión de un secreto alrededor del cual él parece irse elaborando y que se declara al punto sin aclararse– anuncia sólo su propio movimiento, que puede dar lugar al juego de un descifrar o de una interpretación, pero al que a su vez él mismo sigue siendo extraño.* (Blanchot 2003, 73).

La voz del relato que supone el rostro, conlleva un secreto⁶⁹ que pone en guardia sobre el triunfo de una memoria que intenta borrar aquello que

tornos bien definidos. Kofman prefiere poner atención a todo lo que ocupa un lugar secundario, desplazando así las jerarquías de lo dicho: “La escritura *sigue* al padre, al habla, lo sustituye, lo representa, se pone en su lugar, lo suple para, en último término, destronarlo de su supuesto privilegio.” (Kofman 1984, 93, 101). En *Calle Ordener, calle Labat*, Kofman sigue al padre, sin hacer lo mismo que él. Le es fiel dejándose fecundar por su palabra, al mismo tiempo que ella lo fecunda con su seguir diciendo. Sara Kofman logra que el texto hable de otra forma. Así inicia esta “obra testimonial”: “De él sólo conservo la estilográfica. Un día la cogí del bolso de mi madre, donde la guardaba con otros recuerdos de mi padre. Una pluma como ya no se hacen, de las que se cargaban de tinta. La utilicé durante toda mi etapa escolar. Ella misma me ‘abandonó’, antes de que yo pudiera decidir dejarla. La conservo aún, remendada con cinta adhesiva; está ante mis ojos en la mesa de trabajo y me fuerza a escribir, a escribir” (Kofman 2003a, 27).

⁶⁹ El secreto no depende de un recinto que aísla algún dominio rigurosamente privado de una interioridad cerrada –dice Levinas. El secreto se arraiga en la responsabilidad para con el otro, la que, en su advenimiento ético, no se puede ceder, nadie puede escapar de ella. Ética como principio de individuación absoluta (Levinas 2000a, 70).

oculta,⁷⁰ es una historia secreta del secreto guardado, donde a pesar del silencio,⁷¹ el misterio guardado nunca es destruido (Derrida 2000b, 30). Esta es la ley del relato, su dicha y su desdicha supone el “decir incalificable” de una voz que narra sin poder ser jamás oscurecida por la opacidad, el enigma o el horror terrible de lo que se comunica (Blanchot 2003, 74). El secreto será indefinidamente recurrente, es el soplo que deviene en el *hay* evocado por Levinas, *cuando uno se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese ruido [...] es un ruido que retorna después de toda negación del ruido* (Levinas 2000a, 44). El cuerpo arde ante la plenitud de este relato vacío, pero cuando pregunta qué fue lo que lo quemó, por qué arde, sobreviene el olvido de un acontecimiento que naufragó con unos ojos color ceniza, sólo retumba el eco de una afirmación que dice: pase lo que pase, será imposible involucrarse en

⁷⁰ En las primeras líneas de *El Dolor*, Marguerite Duras escribe: “He encontrado este diario en dos cuadernos de los armarios azules de Neauphle-le-Château. No guardo ningún recuerdo de haberlo escrito. Sé que lo he hecho, que soy yo quien lo ha escrito, reconozco mi letra y el detalle de lo que cuento, [...] ¿Cuándo lo escribí, en qué año, a qué hora del día, en qué casa? Lo que es seguro, evidente, es que me resulta impensable haberlo escrito mientras esperaba a Robert L. Cómo he podido escribir esta cosa a la que aún no sé dar un nombre y me asusta cuando lo releo. Cómo he podido, asimismo, abandonar este texto durante años en esta casa de campo regularmente inundada en invierno” (Duras 1999, 11).

⁷¹ Siguiendo a Derrida propongo retomar el silencio desde la cuestión contradictorial que lo habita. El silencio puede distinguirse entre el mutismo y la taciturnidad. El mutismo es el silencio de algo que *no puede* hablar y la taciturnidad es el silencio de algo que puede hablar. En el primer caso, el límite se encuentra en las palabras. Es ajeno a las palabras como forma de resistencia a la autoridad del discurso que se propone encerrarlo todo en la ilusión de la presencia plena. Su límite, adviene en su exceso. Esto es la taciturnidad del silencio. Experiencia que rebasa el mutismo convirtiéndolo en un silencio ruidoso cuando lo recibimos, leemos e interpretamos como posible discurso. La taciturnidad del silencio se convierte en el lugar preciso de una palabra que es la más poderosa por el silencio que la emancipa y le impide arrodillarse ante la autoridad de lo dicho: siempre hay más que decir y somos nosotros quienes les hacemos hablar cada vez más. En esto reside quizá, la fuerza del relato, de la memoria, del silencio. (Brunette y Wills 2006).

sí, el ardor mantendrá el cuerpo expuesto a lo otro y sólo en su desnudez podrá encontrar el alivio.⁷²

En el cuerpo que arde hay un lugar para el secreto –aquello que *precede* o *sigue* a la memoria– tan vasto que es imposible distinguir sus contornos, sólo aparece en su desnudez, en su bondad. Una bondad que no termina en el acto colectivo del anonimato donde se pierde la singularidad de los rostros, sino que da testimonio de lo que tiene lugar hoy: responde por lo que toma, va de mí hacia el otro, se mantiene y existe sin egoísmo (Levinas 1999, 310).

La respuesta que espera una memoria heredada, literal, exige un totalitarismo ontológico en el que nada acaba y nada comienza, universo impersonal, universo sin lenguaje. El relato que muestra se apoya en el orden eterno de un discurso que obliga a sentir a quien habla parte del mismo discurso;⁷³ de un lenguaje ajeno, donde lo principal reside en lo que esconden las palabras; y, a fuerza de coherencia, la palabra comienza a perderse en la

⁷² Este es el ejercicio que Primo Levi realiza a través de su obra, en palabras de Waldman, “Primo Levi escribe para mantener viva la memoria –como aviso lacerante– para contradecir la cínica advertencia que los SS hacían a sus presos: ‘ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar, el mundo no lo creería...’ Impulsado tanto por el imperativo de refutar esta aseveración como por la necesidad de librarse a través de la escritura de los recuerdos de Auschwitz, Primo Levi escribe para refutar la afirmación de Walter Benjamín según la cual los hombres vuelven mudos del horror, sin nada que contar” (Waldman 1999, 258).

⁷³ Cassigoli desarrolla un ensayo sobre la abdicación cívica e histórica contra la memoria ejecutada por la dictadura chilena. Aquí se muestra cómo el discurso autoritario mutó y capitalizó el sistema de representaciones en las que se basaba el ideal épico-revolucionario que encarnaba la Unidad Popular: “El lenguaje mismo entró en trance, las palabras dejaron de acomodarse a sus referentes, y en los recodos de la atomización pública, el abandono de la conversación y privatización de las disciplinas, la palabra perdió su filo contestatario, se volvió eufemismo y prevención” (Cassigoli 2006, 73).

palabra. Sin embargo, no existe más palabra que la que se arranca de un contexto para regresar a los labios que la dicen, a los rostros expuestos, a las miradas desnudas, a los cuerpos que arden; un relato no termina con la muerte –con el olvido–, concluye en el discurso que comienza *absolutamente* en aquel que lo mantiene y que va hacia otro *absolutamente* separado; palabra que corta y resuelve, que zanja (Levinas 2005, 288-290). No se responde a la llamada de la memoria esperada con objetividad histórica, sino a partir del secreto que interrumpe el tiempo histórico; un secreto depositado en un cuerpo que arde y habita en la responsabilidad.

Sin embargo, un secreto siempre sobrecoge, estremece y hace temblar porque supone “algo”, guarda lo que no conocemos, está ahí para romper y cuestionar todo lo que tiene sentido, lo que se reduce a una conciencia abarcadora del mundo, a una conciencia del todo. Supone una errancia que no termina en la afirmación de una memoria que se postra nerviosa a los pies de alguien, sino que se acerca a aquello que hace temblar y llorar (Derrida 2000b, 59). Se trata de un gesto que no permite la petrificación del relato ni la llegada de su última palabra, pues, aunque se tratara de las palabras más desafortunadas, no dejarían de alumbrar el resplandor del primer día, de responder sin responder, de responder soslayadamente al llamado de la responsabilidad del “no querer decir” que alberga el secreto, precisamente *allí donde no querer decir es tan radical que casi se confunde con un ‘no poder decir’* (Derrida 2000b, 115).

El cuerpo me arde, pero no quiero –“no puedo decir”– por qué. Después de los acontecimientos, nadie podría decir “yo estuve ahí”, quizá alrededor, o antes o al lado (Semprún 2002, 64), pero jamás “ahí”. La trama del secreto

comenzará a delinearse en ese mismo momento, en el que se muestra un tiempo diferente al tiempo histórico, allí donde se observa *un orden en el que todo está pendiente, en el que siempre sigue siendo posible lo que históricamente, no es ya posible* (Levinas 1999, 79), en la eternidad del instante eterno⁷⁴, donde surge una voz que responde al “Heme aquí” y se compromete conmigo, cara a cara, a guardar el secreto. Tal vez sea por eso que mi cuerpo arde, por el llamado a esa co-responsabilidad que exige respetar la separación infinita que me une y expone, tanto al *uno* como al *otro* (Derrida 2000b, 116) y me obliga hacerme cargo de la respuesta de mi decisión. Decisión responsable de un secreto asignado que se corporeiza en la figura del secreto-memoria-huella, impronta marcada en la piel que lucha por escapar de las artimañas del olvido. Pero, nada ni nadie serán olvidados si fueron grandes en este mundo y la medida de su grandeza será proporcional a la grandeza del objeto de su amor (Kierkegaard 1995, 70). Por eso, la marca en el cuerpo y su secreto invocado, expulsan la idea de una memoria esperada, petrificada. Es una memoria siempre ubicada en lo por-venir, pues lo que activa a la huella inscrita en el cuerpo, no es la repetición de los hechos, de los actos, sino el “Heme aquí” que está obligado al secreto, sencillamente porque ese secreto sigue siendo secreto para él, en tanto líneas sorprendentes, entrecortadas, enmarañadas.

⁷⁴ Maffesoli, para referirse a la cuestión del instante eterno, habla de la tragedia de haber perdido la confianza en el futuro, de la vacancia del futuro que produce una sensación de vacío que da lugar a la existencia precaria, infinita, sin más esperanza que la inexorable ley de la muerte del instante presente. Un instante sólo pensado en la temporalidad de lo eterno, “Se trata de un mesianismo sin *telos*, de una trascendencia inmanente, del conformismo ambiente, del bienestar y el confort, de no preocuparse del mañana y vivir en el hoy. Cuando la vida es vivida bajo la forma de la avidez y de una intensa consumación” (Maffesoli 2001, 47).

El secreto dinamiza, pues, la impronta dibujada en el cuerpo, la revitaliza cuando la convoca a asumir y replantear el instante puntual de la muerte del relato: no lo reduce a su unidad, a su coherencia, ni a su final, sino a lo que “queda aún” de él (Levinas 1999, 80), a su amor por el porvenir y al porvenir de su amor (Derrida 2000b, 121). El rostro, se convierte en el lugar donde se une y separa el secreto compartido, en *lugar de memoria* (Nora, 1984), en un sitio de apertura transitado por la tonalidad afectiva y el ser arrojado, el ser-para-el-otro.

Paradójicamente, el secreto pone en escena al silencio en el momento de “querer decir y no poder decir”. Sin embargo, es un silencio que guarda y expone al secreto, lo guarda en los afectos y lo expone en la lengua y en el discurso, reorientando su apertura a lo por-venir. Es un silencio que obstruye toda respuesta premeditada a la llamada de la memoria, no tiene más razón que la de imprimir una punzada de dolor en el cuerpo y, un cuerpo doliente, impide la fijación de la memoria certera.

El dolor nos deja sin voz, pero no inexpresivos, el dolor hace regresar nuestro rostro. Pero, ante todo, lo que vuelve es un rostro distinto, desnudo, expuesto, amenazado, es un rostro con significación pero sin contexto (Levinas 2000a, 72). Es aquello que no puede asumir un contenido abarcador referido a aquel que habla y al mismo tiempo permanece indiferente a cuanto dice, porque no tiene otra justificación que la de representar el vacío y cuando se calla, hace de su silencio algo infinitamente triste, humillado, despreciable (Blanchot 2003, 23). El rostro que retorna pues, es un rostro que no se puede matar, borrar, anular. Frente al rostro del otro, no me puedo quedar ahí para contemplarlo, es preciso responderle y respon-

der de él. El rostro ex-puesto me sustrae de mi mundo y me inscribe al otro en su vulnerabilidad, sin olvidar nunca que esta vulnerabilidad deja de ser indigna mientras haya alguien capaz de acogerla. De la misma manera que el rostro del otro –mi rostro– está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo (Levinas 2000a, 74-75).

“Heme aquí”, es la respuesta del rostro de un cuerpo doliente, del ser arrojado que se muestra en su vulnerabilidad afectiva; es esa voz que me acoge en lo indescifrable de la memoria y me dice que ya no es cuestión de saber, de considerarse autoridad para interpretar el infinito número de interpretaciones del pasado, sino que me propone activar la memoria en mi presente,⁷⁵ me convoca a un *somos memoria*, en tanto que nos previene y nos detiene, nos ordena y nos requiere. Convoca a habitar un cuerpo que duele y arde, como lugar de memoria, de secreto, de aporía⁷⁶; un lugar, donde lo que se persigue es la dignidad de hoy, más allá –o quizá más acá– de las

⁷⁵ Activar la memoria exige la voluntad de prestar oídos ante aquello que continúa resonando, el “valor de servirse de la propia razón” (Kant 2004, 25) para “responder de” y “responder a”, desde la actualidad. Y es, quizás, *en nombre de este nosotros en tránsito*, en esta ausencia de nombre propio, de vigilancia y deseo de responder, de nombre sin edad, de ser fiel e infiel a una herencia, donde activamos nuestra memoria.

⁷⁶ Utilizo la palabra aporía que Derrida anuncia como condición de la responsabilidad y de la decisión frente a la herencia, el legado, la memoria: “Aporía mejor que antinomia: la palabra antinomia se imponía hasta cierto punto, puesto que de lo que se trataba, en el orden de la ley (*nomos*), era de contradicciones o de antagonismos entre unas leyes igualmente imperativas. La antinomia merece aquí más bien el nombre de aporía, en la medida en que no es ni una antinomia ‘aparente o ilusoria’, ni una contradicción dialectizable en el sentido hegeliano o marxista, ni siquiera una ‘ilusión trascendental en una dialéctica de tipo kantiano’, sino una experiencia interminable. Ésta debe permanecer como tal si se quiere pensar, hacer que advenga o dejar que venga algún acontecimiento de decisión o de responsabilidad. La forma más general y, por consiguiente, más indeterminada de ese doble y mismo deber es que una decisión responsable debe obedecer a un ‘hay que’ que no debe nada, a un deber que no debe nada, que debe no deber nada para ser un deber, que no salda ninguna deuda, un deber sin deuda y, por lo tanto, sin deber” (Derrida 1998a, 36).

historias verdaderas, de los arrebatos de odio y de la desesperación de sentirnos hombres solos.

Lo que parece sugerido por estas últimas palabras es el otro olvidado antes del origen de lo Uno, aquel que tuvo lugar antes incluso de tener lugar en el acontecimiento de la alteridad más viejo y más pasado que cualquier historia ordenada en la consecución de los presentes: el rostro. Una presencia-ausencia que adviene para cuestionar el misterio donde se confunde la memoria con el recuerdo, el resentimiento que anula y el sueño de la promesa olvidada. Trinidad de un pliegue que encarna la palabra no cumplida, el aplazamiento injustificado, la traición en todas sus formas, la mezquindad, las certidumbres triunfales, el insomnio obstinado, la indiferencia por la poesía, la urgencia apremiante, el tiempo irreparable; y, sobre todo, la explosiva afirmación de que *hay* algo, a lo cual ceder el lugar: un cuerpo, devenido en un “rostro borrado por las lágrimas”, por el vacío del recuerdo, por la soledad presente y la identidad vacía (Artaud 2000, 70).

El “rostro borrado por las lágrimas”, anuncia un misterio que intenta confundir a la memoria con el recuerdo. Un recuerdo que opera desde el *Uno* mostrándose como signo abreviado, detenido, recapitulado, donde las fuerzas creativas se reducen a repetir los gestos agotados de lo conocido, otorgándole un carácter predecible y monótono; vaciado. El recuerdo se empeña en transmitir las voces de los llamados de la herencia y del pasado a los que el Hombre sirve de enigmático vehículo (Levinas 2001a, 17); en generar una especie de encadenamiento ineluctable, único, a una herencia de la que se excluye al otro; y, en crear una argamasa que dé sustento a una “civilización” invadida por el rechazo a todo lo que no es “auténtico”, original.

Cuando el misterio es habitado por el recuerdo asume la forma de *algo* muy deseado que jamás podrá ser tocado ni acariciado. Ese algo, siempre estará referido a un hecho consumado que escapa al dominio del Hombre, a un espesor sin fondo que supone una visión inamovible del tiempo. El pasado toma el carácter de lo que fue, una certeza, y no de lo que es, un instante que disloca el orden lineal de los presentes (Derrida 1997b, 45), un relámpago que atraviesa con su luz a la memoria para activarla en el aquí. Olvida, ante todo, que la dimensión esencial del tiempo está dada por su condición de *lo irreparable*, del peso del pasado bajo el presente –o de lo por-venir–, de una apertura al comienzo (Levinas 2001a, 8). Ignora que debemos movernos como el rayo para escapar a la inmovilidad definitiva, al último suspiro del relato (Blanchot 2002b, 33).

Recordar es morir.⁷⁷ Aquel que convoca sus recuerdos muere justo después. Es como si tragara cianuro (Ben Jelloun 2001, 23). Sin embargo, la tentación de abandonarse a los recuerdos siempre es muy fuerte, un pasado que desfila, allá, en imágenes puras, ordenadas, dolorosas unas veces, empapadas en perfume de fiesta otras. El recuerdo, impele a una suerte de deshonestidad al inscribirlo en un tiempo fijado, maquilla los hechos en bruto, pone color sobre el negro y negrura sobre el color. Es un juego insolente, cínico, obsesivo que se ofrece como telón de fondo para escenificar la fórmula del resentimiento, del rencor y del odio.

⁷⁷ Recordar es el mecanismo utilizado por el discurso jerarquizante ordenado a partir de la necesidad de “dar cuenta de”, olvidando que la memoria todavía no ha sido narrada. Citando a Idelber Avelar, diré que recordar trasmuta en una especie de argumento resolutivo –sin responsabilidad–, apenas enmascarado bajo el triunfante desfile neoliberal (Avelar 2000, 311).

El resentimiento amarrado al recuerdo, anclado al hecho y anudado al tiempo fijado, lejos de responder a esa voz que nos interpela sobre la responsabilidad hacia el otro, queda capturado en un mundo desgastado por la acumulación de imágenes dolorosas que el recuerdo ordena y mantiene, no para impedir la repetición del horror vivido, puesto que continúa repitiéndose, sino para zanzar distancias entre “el compañero de ruta, de sufrimiento” y el de afuera, el extraño.⁷⁸ Ese enemigo que es necesario sentar en el banquillo de los acusados para juzgarlo. Sin embargo, no sólo se juzga a quien provocó los horrores, sino también a quienes no asumen los resentimientos de un tiempo “allá”, se les etiqueta de insensibles, indiferentes e irresponsables, simplemente porque no guardan un archivo de odios y rencores. Y, al final, se les excluye bajo la ley del todo o nada.

Ciertamente, el recuerdo profundiza en la tentativa de resanar el pasado a condición de mantener viva la imagen del sufrimiento y del dolor, pero se olvida que ése, es un tiempo irreparable, que corresponde a una engañosa apariencia de aliviar y sanar la dignidad de un rostro que habita el presente. Se trata en todo caso de perdonar sin olvidar,⁷⁹ no de encadenarse a un

⁷⁸ Al respecto, Marguerite Duras dice: “Si se toma el horror nazi como un hecho alemán, y no como un hecho colectivo, se reduce al hombre de Belsen a dimensiones de ámbito regional. La única respuesta que puede darse a este crimen es convertirlo en un crimen de todos. Compartirlo. Como las ideas de igualdad, de fraternidad. Para soportarlo, para tolerar la idea, compartir el crimen” (Duras 1999, 58). Este planteamiento demanda una forma de responsabilidad otra por la memoria, anclada a la ética levinskiana que propone responder de y por el otro.

⁷⁹ Derrida distingue entre dos tipos de perdón, el condicional, habitante del derecho y la política, reducido a una terapia de reconciliación; y, el incondicional, que es el acto de lo imperdonable, imposible de reconciliar con el derecho y la política, por rebasar el espacio de la negociación pragmática y el intercambio equitativo. Sin embargo, ambos sentidos habitan al perdón: “Si yo digo, como creo, que el perdón es una locura y que debe seguir siendo una locura de lo imposible, no es ciertamente para excluirlo o para descalificarlo. Es incluso, quizá, la única cosa que sucede, que sorprende, como una revolución, el curso ordinario de la historia, la política y el derecho. Porque eso signifi-

sentimiento hecho cuerpo en el pasado, donde la autenticidad del recuerdo no se constituye en el acuerdo de voluntades para promover un humanismo de hoy, por el contrario, se anuda a hechos vividos como los más profundos, verdaderos, paradigmáticos, donde el único lazo auténtico es el de la comunidad del compañero de dolor. Y, desde ese lugar-allá, se abrogan el derecho de “ajustar cuentas con el pasado”, haciendo alarde de un extremo humanismo, tan parecido a la inflexible “corrección” de aquellos que, algunas décadas atrás –y, todavía hoy–, cayeron en la trampa de la propagación de una idea de comunidad de “amos”, delimitando un adentro no dividido y un afuera, el otro maléfico (Abensur 2002, 60-61), enmascarando la barbarie que los dejó vivir momentáneamente en un orden tranquilizador.⁸⁰

Dar, darse al otro, *per-donar* sin olvidar, ¿es, tal vez, una manera de interrumpir y traicionar, sí, traicionar la deuda con el pasado? La respuesta de

ca que sigue siendo heterogéneo con el orden de la política o de lo jurídico tal como se entiende de ordinario. Uno nunca podría, en el sentido ordinario de las palabras, encontrar una política o una ley acerca del perdón” (Derrida 1986, 39). Esta tesitura del perdonar sin olvidar, invoca un sentido del perdón que continúa siendo enigmático. No podemos circunscribirlo a una definición simple y unívoca. Es preciso mantenerlo en la oscilación entre lo condicional e incondicional si queremos perdonar lo imperdonable y, de este modo, impedir ser llevados a un abismo depresivo sin precedentes.

⁸⁰ Frente a esta comunidad se rebela el pensamiento de los autores que imprimen su marca en este trabajo. Bataille, quien tras haber perseguido la realización de la exigencia comunitaria se encontró sólo expuesto a la comunidad de ausencia, siempre dispuesta a conformarse en ausencia de comunidad (Bataille 2001a, 19). En Blanchot, como en Duras, lo común de la comunidad se funda en la inaccesibilidad, en su fragilidad, en lo eternamente provisional; comunidad de la que siempre ya se ha desertado. El destino de la comunidad siempre será incierto (Blanchot 2002a 91 y ss.; Duras 1996, 50). Esta comunidad im-posible a la que he llamado al inicio “un nosotros en tránsito”, señala la paradoja inscrita en lo posible y lo imposible. Por una parte, nos impide desinteresarnos en el tiempo presente, donde abriendo espacios de libertades desconocidos, nos hace responsables de nuevas relaciones. Y por la otra, nos coloca en un lugar siempre amenazado por la provisionalidad. Jean-Luc Nancy, la llamará “comunidad desobrada” que no otra cosa que el estar de quien no hace nada, reñido permanentemente con el hacer siempre orientado a la obra. La comunidad sólo tiene lugar a través del otro y para el otro (Nancy 2001, 35).

quien apela a los recuerdos sería *sí*, al afirmar que no se puede saldar una deuda si no se hace justicia a la comunidad de dolor. Este *sí*, liga su gesto al imperativo racional de la vigilia, del yo soberano, de la conciencia vigilante. Cuando es la memoria la que responde, lo que se escucha es un *quizá*, que vacila entre el *sí* y el *tal vez*, porque toma en cuenta que no podría considerarse a sí misma portadora de un pasado verdadero, exclusivo, inapelable, y sobre todo, porque el *sí*, la remitiría a una severidad inflexible que hierre y lastima su más bello sueño presente: la responsabilidad como responsabilidad para con el otro. Responsabilidad para con lo que no es asunto suyo o que incluso no le concierne; y que precisamente, por esa razón le concierne. Es una responsabilidad que va más allá de lo que supone la propia memoria. La responsabilidad es inicialmente, un *para el otro* (Levinas 2000a, 79-80).

La memoria no olvida que la afirmación de lo Uno, es la exclusión de lo otro, por eso vacila ante la pregunta. Sabe bien que lleva una cicatriz en su cuerpo, por eso se mantiene atenta, alerta, pero no sólo frente al pasado, sino a lo que está por-venir. Percibe que incluso los más bellos sueños pueden ser dañados, mutilados y heridos, cuando son reducidos al recuerdo, a la excavación, al pasado. No basta con enjuiciar al otro para saldar una cuenta pendiente, es preciso activar el pasado en el presente desde la responsabilidad para con el otro, con lo por-venir. Este gesto, exige asumir que el acontecimiento singular en el que la humanidad tuvo que morir en su conjunto por la prueba que padeció en algunos –muerte que todavía dura (Blanchot 2003, 75)–, nos impele también a liberarnos del pasado, pero sin traicionarlo (Adorno 1962, 258). Despertarse, cultivar la vigilia y la vigilancia

y, al mismo tiempo, estar atentos a la revelación del rostro del otro, a quien respondo y me doy, al “quizá”.

Por eso, cada vez, es preciso repetir –repetirme– que este recuerdo no es singular. Vaciar el propio espíritu del pasado, no seguir mirando atrás, aprender a no recordar, sino a habitar mi pasado aquí, ahora, en la responsabilidad presente. Pero, ¿cómo detener esa máquina del recuerdo y convertirla en un archivo que se muestre como *aval* de lo por-venir (Derrida 1997b, 26)? ¿Cómo volver a la eterna reiteración precedida por un tiempo después (Blanchot 2003, 65)? El pasado se nos muestra, casi siempre, como lugar de manipulaciones privadas o públicas.⁸¹ La mayoría de las veces se reduce a un retorno al origen del Hombre universal, a la búsqueda del “tiempo perdido”, al *lugar de autoridad* (Derrida 1997b), tal es la condición de un archivo del recuerdo, un archivo de registros. Fijación del pasado que conduce solamente a resistir, a cerrar todas las puertas, a endurecerse, a soñar con un tiempo ideal, un tiempo suspendido entre las ramas de un árbol, donde el rostro ni se muestra ni se da a lo Otro, sólo es arrojado al aislamiento total, a la soledad del *Uno*.

La soledad es un abismo que devora el cuerpo e impide mostrar el rostro, no permite comprender la experiencia del tiempo más allá de su pura duración, erradica el dinamismo que conduce cada vez a otra parte, a un tiempo distinto, un tiempo constituido en la relación con la alteridad, en la interrup-

⁸¹ Paul Ricoeur, haciendo eco a Todorov, denuncia el acto conmemorativo que hace pacto con la memorización, rememoración y conmemoración para manipular el pasado: “Historia enseñada, historia aprehendida, pero también historia celebrada. A la memoria forzada se le agregan las conmemoraciones convenidas. Un pacto dudoso se establece así entre la rememoración, memorización y conmemoración” (Ricoeur 2000, 104).

ción del ritmo y sus contornos, en la relación que va de mí hacia lo otro (Levinas 2000a, 56). Soledad que inscribe al *Uno* en un presente egoísta suspendido en un pasado donde el otro desapareció, cegada ante lo por-venir, no reconoce más “ahora” que una fraseología miserable bajo la forma de fuerza elemental a la que vislumbra con el gesto del peligro absoluto, bajo el aspecto de la monstruosidad, *predeterminando* así, el sentido de una aventura que está por-venir: la del borramiento del otro. La soledad, pone en escena el desfallecimiento de una alteridad que no ha sido digna de ser tomada en cuenta por el recuerdo llamado desde el presente. Tal vez, sea por eso que las lágrimas comienzan a resbalar sobre el rostro.

Un cuerpo sin rostro deviene de un archivo muerto; de un recuerdo que asedia y domestica. De una *no responsabilidad* para con el otro, de su borramiento. Cuando el pasado es reducido a una yuxtaposición de recuerdos, el rostro pierde su capacidad de errancia, se niega al devenir y se rigidiza frente al otro, se petrifica, se vacía. Deja de ser un rostro que se anuda al otro a través del signo de la responsabilidad. No hace nada por el otro. No se *da* más (Levinas 2000a, 81).

Un “rostro borrado por las lágrimas”, es un cuerpo devenido en rostro sin responsabilidad para con el otro, inscrito solamente en la mismidad, anulado por un pasado suspendido en el tiempo, por los recuerdos que quieren pasar el acto, vivir de nuevo; supone una identidad encerrada. Es un *no* que pone distancias y excluye. Sólo es un espectro triste que poco tiene que ver con el otro. Remite, más bien, a una sensación de que algo inmensamente triste está ahí, tristeza ajena a cualquier ayuda, pues nada ni nadie la puede reconocer, es una imagen ignorada y muda, sumida en la autocompasión y

en el egoísmo. Un cuerpo envuelto en sí mismo, silenciado.⁸² Es preciso limpiar sus lágrimas para exponer nuevamente, sin defensa, ese rostro, pues un rostro que se muestra *dice* y al contemplarlo le respondo. Es difícil callarse en presencia de alguien, es preciso responderle, responder de él (Levinas 2000a, 74). Activar la memoria en el presente, más allá de recapitular, de archivar los recuerdos, implica entonces, responder por sus lágrimas. Entre él y yo se establece una relación asimétrica, en tanto que yo soy responsable del otro, sin esperar lo mismo de él, soy apertura al otro, donación, aunque en ello se me vaya la vida (Levinas 2000a, 82). No *hay*, no podría pensarse el *don* sino a partir de la irremplazabilidad: dar la vida por el otro, darle mi vida al otro (Derrida 2000b, 47). Por lo tanto, el *yo* de la memoria tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros, lo que es dado, no es cualquier cosa, sino la bondad misma, la bondad donante, la donación del don⁸³ que sólo adquiere sentido si conserva el espíritu del desinterés que anima la responsabilidad para con el otro hombre (Levinas 2000a, 83).

⁸² Nadie puede salvarse sin los otros –dice Levinas–, nadie puede permanecer en sí mismo: la humanidad del hombre es una responsabilidad por los otros. El hombre está cosido a responsabilidades con el otro y a través de ellas desgarrar el egoísmo de sí. Se trata de la responsabilidad por los otros hacia los que el hombre se ve desviado. “Extranjero para sí mismo, obsesionado por los otros, in-quieto, el Yo (moi) es rehén, rehén en la propia recurrencia de un yo que no cesa de fallarse a sí mismo” (Levinas 1998, 93)

⁸³ Derrida, siguiendo a Levinas, dirá que: “La generosidad no tiene que ser su motivo [del don] ni su carácter esencial. Se puede dar *con* generosidad, pero no se debe dar por generosidad, para obedecer a esa pulsión originaria o natural que se denomina generosidad, necesidad o deseo de dar...” (Derrida 1995b, 158). El don, si lo hay, va en contra de todo movimiento de la naturaleza, ya no obedece a la ley ecológica del retorno infinito del renacimiento de lo natural, el don, sólo es gasto. De este modo, el don se articula en una especie de ‘humildad absoluta’ (Derrida 1995b, 167), como el sol que nos da calor sin pedir nada a cambio. Siempre hay un exceso debido a que los rayos solares que son la fuente de vida, son *donados* sin contraparte: el sol *da* sin jamás recibir (Bataille, 2003: 17).

Enjugar las lágrimas de un rostro, es compartir el sueño de la responsabilidad como pasión absoluta. Pasión que, consagrada al sueño de *darse*, no se transmite de generación en generación, sólo podemos habitarla en los presentes y, por tanto, escapa al archivo del recuerdo, de la Historia. Al ser imposible la transmisión de esta pasión, encarnada en un cuerpo efímero, nos exige volver a comprometernos con la más alta pasión de la responsabilidad y detener la máquina del recuerdo que olvida que la dimensión del tiempo está dada por su condición de lo *irreparable*, de una apertura al comienzo; que petrifica la alteridad en la soledad y vacía el rostro de su responsabilidad con el otro. Supone re-pensar a la memoria no como una cuestión del pasado, como un concepto *archivable* del *archivo*, sino como una cuestión de lo por-venir, de una respuesta, de una promesa, de una responsabilidad (Derrida 1997b, 44). Pero, sobre todo, de un “heme aquí”, abierto a la reiteración de todos los presentes que fueron y advendrán precedidos por un tiempo después que anuncia en pasado un porvenir que ya es presente (Blanchot 2003, 71), donde se muestra la desnudez de los pliegues contruidos como vibraciones e intensidades del *otro*.

Para explicitar la terrible alternativa entre lo humano y lo inhumano, lo bueno y lo malo, la violencia legítima y el mal esencial, la fuerza autorizada y la no autorizada, alternativa que supone al otro, es preciso denunciar la pretensión de ser el mensajero de lo Único, regresar a un momento, anterior al origen que somete todo a la ley de las equivalencias, a un tiempo allá donde el *per-dón* pueda ser leído como una forma de donar-se al otro. *Per-donar*, decir, escuchar, como la simbiosis mágica de la caricia que busca sin saber lo que busca. Memoria presente que se sustrae de todo proyecto, de todo plan, de todo saber. No sabe nada y “*hasta que...*” un rostro aparezca, abra

sus ojos, y descubra el milagro de lo Otro, no podrá reactivarse. No importa que sea una mirada descompuesta, llena de espanto, pero que me contemple y responda. El horror de su mirada revela la mía horrorizada, pero al mismo tiempo, me da y me dice, me escucha. Es ese rostro junto –no frente– al mío, el que atestigua el tiempo presente; un tiempo en el que sólo juntos podremos asumir el tiempo-allá, *aquí*, ese tiempo donde se dictó el borramiento del otro. En esta alteridad extraordinaria, alejada de toda lucha o fusión, el pasado y el misterio del porvenir se inscriben en mi cuerpo para dejar una huella que me dice que todo está ahí y jamás está ahí. Lo único que *hay* es una caricia que no sabe lo que busca pero que activa mi memoria, nuestra memoria, en un horizonte que está por venir (Semprún 2002, 16; Levinas 2000a, 59; 1979, 81).

Dar sentido a lo inolvidable –el *otro*– exige un contexto amoroso (Kristeva 2004, 101). Cada nuevo lazo afectivo hace posible la rememoración del pasado. Decir al otro mis sufrimientos, me permite volver a vivir la herida, pero de una forma distinta, renovada, soportable. Esto no significa borrar la herida, olvidarla, sino donarla. Así, “*hasta que...*” se articule en el *aquí* un lugar afectivo⁸⁴ para la resignificación de la alteridad, no se llevará a cabo la alquimia de la reactivación de la memoria, del *per-donar*.

El *per-donar* no muestra sus destellos *hasta que...*, puedo modular el canto de la palabra “escúchame”, palabra que aparece en medio de cualquier silencio para transmitir la experiencia de lo indecible: el amor más insensato,

⁸⁴ Maffesoli presenta la dimensión emocional y afectual a través del desarrollo de un tipo ideal que permite vislumbrar aquello que se puede llamar *sensibilidad ecológica*. Se trata de una forma exagerada, pero que dibuja la dimensión vagabunda de la vida que es a la vez fecunda, poderosa y no se acomoda a las formas de dominación instituidas por ser excesivamente racionales y singularmente abstractas (Maffesoli 1997a, 58-59).

un abismo con paredes y ventanas huecas, charcos de conciencia no usada, cuerdas sin fin con una cadencia de música, un vacío trocado brutalmente en pesadilla, un ¿hace mucho que estás aquí?, un horizonte nocturno de perros babeantes de rabia mortífera, cascos, uniformes, culatazos, unos labios cerrados en el último segundo. Pero, ¿puede escucharse todo? ¿Decirse todo? ¿Alguien tendrá la paciencia y la pasión necesarios? (Semprún 2002, 26).

El cuerpo hecho rostro que responde “heme aquí”, permanentemente pone en duda el privilegio de la conciencia de *dar* sentido a todo. El sentido de lo que escucha, de lo que dice *vive*, en tanto que está puesto en duda, no en términos de plenitud o verdad, sino del reconocimiento de la polisemia que escapa, o no, a la ensambladura de un horizonte totalizador. El cuerpo indigente y desnudo es habitado por este cambio de sentido (Levinas 1999, 148). Es por eso que el *per-dón* no es sinónimo de tachadura, de anulación de la memoria que supone al otro, sino que testimonia una energía nueva y creadora, significa una ruptura entre la cadena de causas y efectos, es la actualización del tiempo a partir del cual es posible construir la eternidad del instante presente. Temporalidad intemporal, duración inasible, momento inaprehensible, incomprensible. Es el momento que ni el sentido común ni la razón pueden entender, mediatizar y por tanto, negar, anular lo dicho. Quien demanda *escúchame*, no tiene que dar ninguna razón ni rendir cuentas a nadie, cada uno debemos hacernos cargo de lo que pueda sucederle al otro, soy responsable ante el otro, le respondo, respondo ante él. La voz que interpela nos inscribe nuevamente en el “don” del amor infinito (Derrida 2000b, 59) de devolver, cambiar de parecer, de volver a empezar. Este retorno supone, una vez más, la interpretación amorosa como condición para

renovar la memoria. Cuando se parte de este reconocimiento es imposible fingir que algo no ha sucedido, pero al mismo tiempo, impide el estancamiento en una lamentación perniciosa que no es otra cosa que un *homenaje rastrero al agente que me ha infligido la herida* (Kristeva 2004, 102).

Dar, dar-se al otro, es un gesto donde se arriesga la conjunción del “escúchame” y el “heme aquí”, de la mutua donación, de la caricia que busca. Designa el carácter radical del desarraigo que permite acceder al mundo anterior que es posterior, donde la donación retoma y descifra, en todo momento, los signos mismos que emite. Allí, la relación con el Otro no se produce fuera del mundo, consiste más bien, en *decir* el mundo del Otro (Levinas 1999, 190), un relato que se proyecta como destino, en el que todavía nadie está, y de pronto, en un instante, comienzan a pasar imágenes de vida futura, sentimos miedo y alegría, y en ese mismo momento, nos damos cuenta que los recuerdos ya no nos pertenecen, ni la vida misma. Es una sensación paradójica donde se teje la muerte inminente con la intensidad de la vida, tan intensa que nuestro cuerpo se vuelve pequeño, limitado, insuficiente para dar-se. De pronto, una avalancha se precipita para aplastarnos y, a la vez, para darnos vida y placer, y nos quedamos inmóviles, avergonzados, sabemos que estamos hechos y deshechos, el pasado se instala en una pasarela de vociferaciones y el porvenir, no nos consulta cómo viviremos de ahora en adelante. Ensayar el mundo del otro, de su pasado, de su memoria, demanda estar a caballo entre dos estados de los que se ausenta la lógica. Significa convertirse en un ladrón, un atracador del tiempo. Robar las horas de la música, de la poesía, de la escritura para donar-se al otro, pues nada podrá repetir, reconstruir el hambre, el

sueño, la angustia, en la justa medida que anida la voz que solicita un escucha.⁸⁵

Sin embargo, el cuerpo devenido en rostro siempre estará avergonzado por su incapacidad para responder plenamente al pasado. No puede dar-se al uno sino sacrificando al otro (Derrida 2000, 72). No hay lengua, razón, ni mediación que justifique dar la espalda a un “escúchame”. Y, aunque el contacto sea a la distancia, a través de una relación con lo que ya no se toca, donar el rostro supone una cierta manera de dar-se hospedaje, de albergarte en mi casa (Levinas 1999, 190). Es por ello, que el cuerpo avergonzado renace al contener una doble inscripción del “don”: el dar y el darse al otro que consiste en ser portador de un pasado que ofrece a alguien y, al mismo tiempo, en ser portador de un dolor pasado en el que se ofrenda. Es un rostro responsable e irresponsable a la vez que actúa como si estuviera eximido de todo deber hacia los suyos pero que continúa amándolos. Es un testigo que está en relación directa con el pasado mas no da testimonio de éste, en el sentido de mostrar, enseñar, ilustrar ante los otros. No da cuenta de una verdad única, plena, comprensible para todos, pues si hablara en una lengua común o traducible, si se propusiera hacerse entender dando sus razones, ensayando un modo convincente, cedería a la tentación de la generalidad ética que no es sino una forma de irresponsabilidad. Abandonaría el

⁸⁵ Robert Antelme escribe *La especie humana*, un año después de ser encontrado en Dachau, su figura va a remitir a una presencia sin identidad. En su regreso del campo no deja de hablar a sus amigos, de solicitar su escucha, habla sofocadamente tratando de decir lo indecible: “Apenas empezábamos a contar, nos ahogábamos. Lo que teníamos que decir empezaba entonces a parecernos a nosotros mismos inimaginable. Esta desproporción entre la experiencia que habíamos vivido y lo que podíamos relatar acerca de ella no hizo más que confirmarse a continuación. [...] A partir de ahí estaba claro que sólo mediante la elección, es decir, una vez más mediante la imaginación podríamos intentar decir algo al respecto” (Antelme 2001, 9).

“heme aquí” singular que supone toda responsabilidad, sería incapaz de dar, de sacrificar lo que ama, por lo tanto incapaz de amar; ya no daría más. Extraña responsabilidad que no consiste en responder ni en dejar de responder. Pero, no decir nada en la generalidad, no significa evasión, silencio. La silueta de un decir asedia una respuesta. Quien ha decidido dar-se, no puede contar al mundo entero de qué se trata. Habla para no declarar nada, habla irónicamente, como sino supiera nada, aparentando decir otra cosa, pero en este tránsito, interroga, hace hablar y también hace pensar.⁸⁶ No dice nada en absoluto y, de este modo, dice lo que tiene que decir, temporalidad y finitud, todo gira a su alrededor (Kierkegaard 1995, 204-205).

Decir *escúchame*, demanda la responsabilidad de uno y de otro, de quien dona la experiencia y de quien la recibe, es activar la memoria en el presente apelando a una ética distinta, más allá o más acá, de la *necesidad* de *decir*. La necesidad nos abre al mundo del *para sí*, a un retorno del egoísmo, a una forma original de la identificación. Remite a un sujeto vuelto *hacia sí* definido por una preocupación que se realiza en la felicidad de su para sí, en su deseo de coincidir consigo mismo. Para retornar al otro, es preciso renunciar a esta simple necesidad. Supeditar la necesidad al deseo del otro (Levinas 1998, 43). Reconocerse en la necesidad del otro que no es ni su enemigo, ni su complemento, es un deseo que nace por encima de todo lo que pueda faltar o satisfacer. De pronto, resulta sorprendente que la muerte

⁸⁶ Sara Kofman, por ejemplo, dirige su escritura a aquellos aspectos que cuestionan la pretensión de reducir la filosofía a una totalidad cerrada. Siguiendo las huellas de Derrida, Kofman ensayará conmover los cuerpos doctrinales acabados y prestará atención a todo aquello que ocupa un lugar secundario (Kofman, 1984, 8). Este es su legado, su forma de responder a la memoria del padre, de responder de y por él, de donar una escritura que dice “heme aquí”. Podría traer a la memoria varios testimonios sobre la cuestión –Primo Levi, Jorge Semprún y mil etcéteras–, sin embargo, esto sería motivo de otra indagación que excede los límites de este trabajo.

no se encuentre en el horizonte, como el final imprevisible de su destino. (Semprún 2002, 27). Envejecer de ahora en adelante, no acerca a la muerte, sino que nos acerca hacia el otro.

En este movimiento hacia el otro, ese otro también cuestiona su necesidad de decir, se vacía y no deja de vaciarse cada vez que descubre todo lo que él se guarda, pero al mismo tiempo, sabe que no puede guardarlo más. Y, es entonces, cuando transmuta su necesidad de decir que satisface su *para sí*, en un deseo que se revela como bondad. Deseo del otro que expresa la relación con un rostro a través del cual se producirá la voz. Un cuerpo otro que fundamentalmente es *sentido*, en la medida en la que sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce a través del rostro desnudo (Levinas 1998, 44-45). Tal vez, al escribir su última carta, Van Gogh donaba a su hermano Théo esta bondad para con el otro, al preguntarle *...pero, ¿tú qué quieres?* (Van Gogh 1988, 566).

La respuesta es imposible de encontrar cuando carecemos de una ética basada en el deseo del Otro, nos quedamos paralizados en el papel del hipermnésico que no resignifica el pasado, sino que se contenta con celebrar los crímenes o condenarlos. “Es de temer que hayamos entrado en una era en la que sólo hay héroes negativos: actores del horror, respecto a los cuales somos los espectadores o las víctimas” (Kristeva 2004, 103). Olvidamos que el otro, manifestado en un rostro desnudo que se expone ante mí, despojado de su propia forma, traspasa el orden del mundo, es privación y súplica dirigida a mí, pero una súplica exigente que impele a una respuesta, a una responsabilidad. El rostro se me impone, me impide dejar de escucharlo y dejar de ser responsable de lo que él dice. La pre-

sencia del rostro significa, pues, una orden irrecusable, un cuestionamiento inminente. Consiste en trastocar el egoísmo, tanto de uno como del otro. Es descubrir un Yo ante el otro, infinitamente responsable (Levinas 1998, 47-48), una entrega total al otro, un amor al que puedo incluso sacrificarlo, sacrificarme. Es el encuentro con el otro que activa una memoria distinta. Una memoria en la aporía de la responsabilidad, de la alteridad.

El encuentro en su como tal, no asegura el re-nacimiento del otro, éste se hace posible por el gesto de la responsabilidad, de un por-venir inesperado e imprevisible, pero sobre todo, por la paradoja que supone estar-juntos como separación, por el com-*partir* un tiempo allá, *aquí*.⁸⁷ Dicho de otra manera, antes del encuentro la alteridad todavía no existe y después, se convierte en una existencia harto dudosa por estar en un tiempo siempre suspendido entre el aquí y el allá. Pero no es una duda referida al reconocimiento del otro, pues quien testimonia el “escúchame” y el “heme aquí”, no tematiza el pasado como origen, sino que lleva a cabo un modo de revelación, pero esta revelación nos *da* nada (Levinas 2000a, 89-90). El testimonio ético que se obsequia en el encuentro con el otro, es una revelación que no es conocimiento, lo que se muestra es un rostro avergonzado por haber presenciado un movimiento inspirado en una simplificación trivial de nuestra condición humana: un Ser solamente preocupado por el ser que dio cabida al Mal elemental vinculado a la comprensión del ser como preocupación. Un mal que echa sus raíces en el ser mismo, en el Hombre universal

⁸⁷ La paradoja planteada remite a la figura del reenvío. Esta figura pertenece al esquema del espacio y tiempo, tematizada por Derrida con el nombre de espaciamiento como devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio: “Los valores de huella o de reenvío, así como el de *différance*, son indisociables de aquél” (Derrida 2005b, 55).

(Abensur 2002, 102-103). Lo que distingue este encuentro con el otro que retorna, que me llama y me pide que lo escuche, es la responsabilidad de aprender a percibir, una relación anterior a esta comprensión que nos permita reemplazar la preocupación del ser por una preocupación por el otro hombre. Distinción que radica en cuestionar la fuerte vinculación al ser y, por ende, a la primacía de la ontología.

Sin saberlo, quizá, el otro dibuja mapas sobrepuestos allí donde los límites ficticios de la mismidad se quiebran, donde un silencio, un espacio y una interrogación dislocan la lógica del discurso racional, mostrando las prácticas que nos hacen desconfiar del culto a la universalidad que somete todo a la Ley del bien y del mal cada vez que percibe al otro, utilizando incluso, la maquinaria que humilla y hace perder la dignidad de los hombres con el propósito de re-dirigirlos por el camino del “progreso” y alejarlos cada vez más, de una ética de la alteridad. Quizá también, la violencia “originada” con la aparición del Hombre universal, pueda ser restañada con la violencia del gesto de la *visitación* que supone el advenimiento del otro hombre, aquel que me impele a responder-*le*, a hacerme responsable de él. Tal vez, algún día, el hombre pueda darse cuenta de que el canto de las sirenas, desaparece justo en el lugar donde se hunden sordos los vivos por no responder a la voz del otro.

Capítulo II

SOBREPONERSE A LA MEMORIA CON EL OLVIDO

Il y a toujours excès, parce que le rayonnement solaire, qui es à la source de toute croissance, est donné sans contrepartie : Le soleil donne sans jamais recevoir. [Siempre hay un exceso debido a que los rayos solares que son la fuente de vida, son donados sin contraparte: el sol da sin jamás recibir].

GEORGES BATAILLE

Esos momentos de embriaguez en los que desafiamos todo, en los que levando el ancla nos dirigimos alegremente hacia el abismo, sin más preocupación por la inevitable caída que los límites dados en el origen, son los únicos en los que nos libramos realmente del suelo (de las leyes)...

GEORGES BATAILLE

Hoy, cuando me pregunto acerca del otro, no acierto a responder sino con mecanismos que se aferran a leyes programadas y ajenas a los seres humanos, extrañas a mi propia percepción. La presencia del horror y la Violencia desatados en la vida cotidiana provocan confusión entre lo real y lo ficticio, haciéndonos olvidar que la alteridad no requiere ni de la calificación ni del reproche, ni del aplauso, sólo del reconocimiento de saber que se está en ella, en un lugar otro, más allá (o más acá) de la amenaza de lo Uno, signatario de la clasificación, el ordenamiento y la fundamentación de estructuras simbólicas que califican, jerarquizan y aíslan, convirtiendo a las violencias⁸⁸ en la representación del Mal, acusándolas de ser la causa del

⁸⁸ Es preciso no olvidar que estas violencias están vinculadas al gesto de la *visitación del rostro* levinasiano, esto es, a la irrupción del otro que arriba para sacar al Yo de su egoísmo. A lo largo del texto haré la distinción entre estas *violencias* utilizando el plural con minúsculas y la *Violencia* totalitaria, fundada en el olvido del otro (ver capítulo I), en singular y con mayúscula.

desorden y el caos del mundo de lo real, de la verdad. Pero, puede ser también que sólo las violencias escapen al sentimiento de las experiencias realistas, solidificadas, pragmáticas, sobre todo cuando son leídas desde el otro olvidado.⁸⁹ Sin embargo, ¿cómo acceder a una ética de la alteridad a través de las violencias expresadas en el mundo de lo cotidiano sin cosificarlas, pero tampoco reforzando su asociación estigmatizadora con una Ley del Eterno retorno? Acaso la alteridad no encuentre su lugar sino evocando a las violencias que la vuelven im-posible.⁹⁰ Hay ante la especie humana una doble perspectiva, en un sentido, la del placer violento, del horror y de la muerte y, en el sentido opuesto, la de la ciencia o del mundo real de la

⁸⁹ No se trata ahora de mitificar las violencias soterradas sino de indagar el *mundo aquí* a partir de su re-torno, en eso que tienen de enigmático y sorprendente, más allá o más acá, de las formas de representación filosóficas, políticas, sociales, en las que se muestran ya algunos signos de saturación. Apelar a las violencias otras como materia prima de indagación para abordar el tránsito de la identidad a la alteridad, de lo imposible a lo posible de la comunidad, es una tarea delicada. Quizá, por ello, quienes se han arrojado a esta aventura fueran los artistas –malditos en su tiempo (Maffesoli 2002b, 22).

⁹⁰ A lo largo de mi escritura utilizo palabras unidas, pero separadas, por un guión, tales como im-posible, in-finito, re-unido, etcétera, para indicar la aporía que las habita y, para sugerir, siguiendo a Derrida, otro modo de pensar su límite, no como negación ni oposición, sino como *aquello que es preciso resistir para que sea posible*. Aporía, del griego *a poría*, significa situación sin salida. Este término adquiere por primera vez un sentido filosófico en Platón y Aristóteles quienes lo definen como “igualdad de conclusiones contrarias”. Definición cercana a la *antinomía* kantiana (Diccionario soviético de Filosofía 1965, 22). Derrida retomará la palabra siguiendo el rastro de Aristóteles, Cicerón, Séneca, Diderot, Kant, Sade, Heidegger para hacer una reflexión en torno a la verdad, sus términos y determinaciones, y enfrentarnos a otro modo de pensar nuestros propios límites: “Pasar la muerte: más allá. ¡A la muerte se la representa tan a menudo como un fin, un límite una frontera –un viaje, una partida o el pasar una frontera–! ¿Llega ahí la muerte? ¿Se puede hacer historia de esa frontera y de esa llegada? ¿Qué es un arribante? Y, ¿qué quiere decir “esperarse”, “esperarse uno mismo”, [...] Para tratar estas cuestiones, habré tenido que tratar del pasar y del no-pasar, de la *aporía* en general –y, por ejemplo, de las razones por las cuales una “lógica” de la aporía se me ha impuesto regularmente, desde hace tanto tiempo: no a fin de significar la parálisis o el atolladero, sino aquello mismo que hay que resistir para que una decisión, una responsabilidad, un acontecimiento o una hospitalidad, un don, sean posibles” (Derrida 1998f, 1).

utilidad (Bataille 2001a, 9-10). Ahí, la verdad asume el derecho sobre nosotros, pero incluso ahí, podemos acceder a lo im-posible de la alteridad olvidando la verdad de todos aquellos derechos reales y útiles, sustrayéndolos de la totalización identitaria del discurso ontológico hacia una ética *sin concepto*.⁹¹ Los dioses, pues, se han retirado del mundo y el hombre racional ya no contiene al universo (Lévinas 2000b, 30). En esta orfandad, contemplamos algo doloroso, algo que adquiere el perfil de una libertad obtenida por la ruptura de todos los lazos (Blanchot 2002c, 12), no obstante, es el *lugar* de un *vínculo* que conserva la memoria de un corte (Derrida 1998b, 25). Es, quizá, el horror alcanzado por la realidad lo que nos exige volver la mirada hacia la ficción,⁹² sólo en ella se reúnen multiplicidad de secretos y silencios que evocan el encuentro del otro, aunque ello suponga exponerse a la exageración del deseo y de la muerte para hablar, finalmente, de *una lógica otra* de las violencias soterradas, de una fuerza no autorizada, como urdimbre vital de la socialidad contemporánea.

⁹¹ Una ética *sin concepto* es una ética pensada desde la excepcionalidad del otro, no desde su diferencia —en la diferencia, el Otro adviene en un sentido eminente, como aquel del que puedo nutrirme para satisfacerme como si me hubiera, simplemente, faltado. Esto es, como una alteridad que se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor (Levinas 1999, 57). El carácter de excepcionalidad está dado —escribe Levinas— por el estatuto fundamental de la exterioridad, del afuera: “...lo esencial de la ética está en su intención trascendente...” (Levinas 1999, 55). La trascendencia es la exterioridad, el afuera, lugar donde se tejen y actúan todas las alteridades posibles; una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión; una relación con el otro que no acaba en una totalidad divina o humana, que no es totalización de la historia sino la idea de lo infinito que me impide la fusión con el otro y me hace hablar con él, interpe-larlo (Levinas 1999, 75-76).

⁹² Manuel Arranz, traductor de *Thomas el oscuro* de Blanchot, evoca este carácter atina-damente: “Sólo la ficción es real, parece estar diciéndonos aquí Blanchot. Sólo la ficción permite recobrar, como Orfeo, aquello que se ha perdido, aquello sin lo que no se puede vivir y que era la razón de la existencia, aquello que en ocasiones nunca se había tenido, pero sólo para perderlo definitivamente, sólo para que la pérdida sea merecida, para que el inocente se convierta en culpable, culpable sin redención, cul-pable de su inocencia” (Arranz 2002).

Habitar el presente implica desafiar el dolor que provoca el desgarramiento, la ruptura y la fragmentación del Hombre Universal y su Verdad Absoluta. Esto es violento. La promesa y la espera que le liberaron de sí mismo a través del juego de metáforas, metonimias, mimesis y relaciones contractuales enmascaradas de rituales, dieron paso a la normalización de la infamia, la felonía, el perjurio, la traición, convirtiendo las verdades en ilusiones olvidadas, gastadas y sin fuerza sensible. Las comunidades de pertenencia se volcaron en algo inaccesible, extraño. Son como habitaciones vacías incapaces de contener ningún objeto, pero sí dispuestas a albergar el miedo, la angustia, el acecho, el aburrimiento y la indiferencia. Moneda falsa que al donarse al mendigo hace al mismo tiempo una caridad y un negocio; alcanzar económicamente el paraíso y lograr la credencial de hombre caritativo (Baudelaire 1995, 75). Comunidades ausentes de amistad. La comunidad tradicional levantada sobre el ideal de la seguridad, la vida plena y el reconocimiento total de los derechos, pareciera decirnos que la historia ha llegado a su fin al revelar que el olvido del otro se inserta en cada hueco de la vida cotidiana: el hombre se aísla, pone en juego una falsa moralidad, busca la identidad a ultranza para evadir la profunda inseguridad y el miedo, incluso, está dispuesto a introducirse a cualquier tipo de jaula de la cual sólo sale, como los gallos adiestrados para la pelea, a medir sus fuerzas en la arena (Kertész 2002, 40); el asombro ante la existencia desapareció y con él, se nubló el respeto y la sorpresa por el otro. Ciertamente, los inicios de este siglo nacen envueltos en una especie de crepúsculo de la Verdad. El soldado, legalizó el asesinato como un derecho laboral; la política, transfiguró la democracia en crimen legítimo organizado; el capital, articuló fábricas conectadas en red y equipadas con hornos crematorios para “dinamizar” el exterminio del otro; la moral, reducida a la utilidad y al intercambio; la ley, ga-

rante de la ejecución del horror y los juegos sucios; el antisemitismo en metonimia de Auschwitz; y, el sentimiento nacional en genocidio (Kertész 2002, 41). Lo anterior, se refiere a una Violencia construida y juzgada desde la Ley de la hegemonía,⁹³ del desconocimiento, de la negación y la marginación de todo aquello que es percibido como amenaza.⁹⁴ No obstante, en ese mismo lugar no-lugar, emergen también las violencias en torno a las cuales se organiza la existencia, en un *entre* que corre en otra dirección. Violencias que se han convertido en creadoras a fuerza de resistir. Origen de aquello que no tiene origen.⁹⁵

Sobreponerse a la memoria con el olvido es un llamado a una comunidad otra, no la comunidad de dioses, de sabios, de soberanos, ni de héroes, sino aquella que adquiere sentido sólo cuando se hace presente el servicio al

⁹³ La Ley de la hegemonía utiliza el *mimetismo*, producto de una lógica binaria, con el propósito de explicar, modular y mediar, lo que escapa a su comprensión. Dice Deleuze: “Ni el cocodrilo reproduce un tronco de un árbol, ni el camaleón reproduce los colores del entorno. La Pantera Rosa no imita nada, no reproduce nada, pinta el mundo de su color, rosa sobre rosa, ese es su devenir-mundo para devenir imperceptible, asignificante, trazar su ruptura, su propia línea de fuga, llevar hasta el final su ‘evolución paralela’” (Deleuze y Guattari 1988, 16).

⁹⁴ “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo –dice Levinas–, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía de lo Mismo fue la elección de Sócrates. No recibir nada del otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera” (Levinas 1999, 67).

⁹⁵ Este lugar no-lugar evoca un vacío no ontologizado, sin centro ni centralidades, sin identidades ni nombres propios, sin mediaciones ni intermediaciones. Es un espacio donde, citando a Deleuze, “el nombre propio no designa ni a una persona ni a un sujeto. Designa un efecto, un *zig-zag*, algo que pasa o que sucede entre dos como bajo una diferencia de potencia [...]. Es lo mismo que decíamos para los devenires: no es que un término devenga en otro, sino que cada uno encuentra al otro, un único devenir no es común para los dos, puesto que nada tienen que ver el uno con el otro, sino que está entre los dos, que tiene su propia dirección, un bloque de devenir, una evolución paralela. Eso es precisamente la doble captura, la abeja y la orquídea: nada que esté ni en una ni en otra, aunque pueda llegar a intercambiarse, a mezclarse, sino algo que está entre las dos, fuera de las dos, y que corre en otra dirección” (Deleuze y Parnet 1980, 11).

prójimo hasta en la muerte, para que no se pierda solitariamente (Blanchot 2002a, 28). Esta comunidad descansa en la amistad cifrada en un vínculo sin relación última, en una especie de desbordamiento cotidiano que deviene en una ética sin definición; sin ley. Amistad que guarda el secreto en una intimidad indecible, destinada al silencio; que acoge las interrogaciones, la atrocidad de las penas; que se sustrae de toda reciprocidad posible; que responde al silencio del amigo y expresa aquello que al separar deviene en relación. La amistad por lo im-posible hace presentir el fracaso mismo de la comunidad sublimada por la Ley del Eterno retorno. Las violencias ponen en juego la tendencia a lo otro y eso, también es violencia. En este contexto, el “fin de una historia ficticia” y el retorno de las violencias soterradas se combinan para dar lugar a la comunidad im-posible.

LA COMUNIDAD IM-POSIBLE

VIOLENCIAS QUE ENSAMBLAN Y DISLOCAN
“LA COMUNIDAD DE LOS QUE NO TIENEN COMUNIDAD”⁹⁶

Después de Auschwitz la ficción de la Historia llegó a su fin.⁹⁷ El proyecto Humanista de la Ilustración perdió su razón al abrir una profunda grieta en-

⁹⁶ *La comunidad de los que no tienen comunidad*, es una frase que viene a mi texto para evocar, primero a quien la suscribió, Bataille –el amigo arrojado al exceso del deseo sin refugio; el amigo, incluso en la disolución en *El culpable* (Bataille 1961, 26)– y, después, para acercarme en la humilde lejanía a un pensamiento habitado por Derrida, Blanchot y Nancy. *La comunidad de los que no tienen comunidad*, palabras con las que Blanchot alberga en su ausencia al que arriba en la primera página de *La comunidad inconfesable* (Blanchot 2002a, 11); palabras que dialogan con el ser-en-común de Nancy, por el andar de las calles, pasando fronteras y dejando sin tregua *lo en juego de lo común*: la pérdida como parte constitutiva de la comunidad en *La comunidad desobrada* (Nancy 2001, 30); palabra de acogida que Derrida dona a través del gesto de la hospitalidad incondicional toda vez que presta oído a aquel que lo acompaña en *Políticas de la amistad* (Derrida 1998e, 195). Pensamiento que consiste en hablar, en re-ligarse sin constituir una totalidad (Levinas 1999, 64) para confirmar *otro modo que ser* de la comunidad por venir, hipoteca de mi reflexión.

tre el “nosotros” excluyente y un “ustedes” colocado bajo el signo de la sospecha, el estigma y el rechazo. Dio vuelta a la página y signó una comunidad preocupada por delinear la representación de un nosotros, atrincherado bajo la lógica de la identidad que se apropiaba del destino de todos los hombres, incluido el que conducía al exterminio. A la sombra de esta miseria, lo por-venir de la comunidad, de vivir juntos, no puede estar marcado por un nosotros que suponga el derecho a la propiedad del futuro, pues desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida y traumatismo (Derrida, 2002a: 86), sino por la llamada a no-contenerse-en-sí, por el anuncio de la experiencia que vibra donde la comunidad se alía y des-une, ensambla y disloca, des-unión que se mantiene por el origen siempre pospuesto, por la ausencia de condiciones de pertenencia que impiden la exclusión, por el carácter no representativo de realidad alguna.⁹⁸ Decir: después de Auschwitz, con todas

⁹⁷ A pesar de los terribles asesinatos masivos cometidos en el siglo XX, como lo señalan Bokser y Waldman, ningún acontecimiento histórico ha tenido un alcance tan devastador y escalofriante en sus motivaciones y dimensión ética como el Holocausto (Bokser y Waldman 1999, 56). Lo que se pone en juego después de Auschwitz es la saturación de las formas de representación filosóficas, políticas, sociales y éticas en las que se había asentado el proyecto ilustrado. Si la comunidad de la tierra, de la sangre, de los iguales, de la nación, del Estado, fue fundada por la modernidad sobre la comunidad del mito (Nancy 2001, 107-109; Mora 2004, 133-134), Auschwitz, se convirtió en la interrupción de este mito, en la interrupción de la ficción. Después de Auschwitz –coincidiendo con Levinas, Derrida, Blanchot (así como con muchos otros, incluyendo a Bataille, Nancy, Duras, Arendt, Jonas, Jabès y Adorno)–, se abre una fractura y un quiebre en la idea de comunidad, asumida como el “ser-estar-juntos”, que exige repensar aquello que precede a este sentido de destrucción y anulación del hombre por el hombre en “beneficio” de una “comunidad de amos en su proceso de igualación”, como llamó Levinas al hitlerismo (Levinas 2002, 20). Auschwitz nos enfrenta a un acontecimiento incomunicable que rebasa las formas de representación tradicionales que nos habían dado cobijo y a la búsqueda de una ética otra, donde siga resonando el eco de aquello que no puede ser silenciado.

⁹⁸ Un rasgo de la comunidad im-posible está anclado a esta aporía que desfonda el límite de la representación: “¿Cuántos somos? ¿Cuenta eso? ¿Y cómo calcular? Así se anuncia la comunidad anacorética de aquellos que aman alejarse. La invitación os viene de aquellos que no aman más que separándose a lo lejos. No es eso todo lo que aman pero no aman y no aman el amar, no aman amar, de amor o de amistad, a

las traicioneras ambigüedades de la expresión, obliga a pensar la herencia del “nosotros/ustedes” en términos de la autoridad generadora de ese origen bicéfalo que violenta desde dentro su estructura siempre dual. Si alguna lógica subyace a la pureza de la identidad, es precisamente la que se inscribe en la contaminación, en la dualidad que se opone a lo concluido y la perfección, en la dualidad irreductible. Palabras que ensombrecen la ilusión de nitidez. No hay por tanto posición sin o-posición. De esta manera, el nosotros, no puede llevarse a cabo sin incluir, pero sin sumar, en sí mismo, la huella de lo que no es: el ustedes. Esta tendencia irreprimible hacia lo otro, hacia el exterior (que no es sino su interior), viene a imponer una llamada; o *quizás*, el anuncio de una nueva experiencia de las violencias soterradas, de la alteridad radical.

En un ambiente donde prevalece el discurso de las “buenas conciencias”, “los hombres de bien”, los promotores de la libertad conducida y los defensores de los fundamentos de la moral,⁹⁹ surgen también gestos imposibles de simbolizar que exceden las formas de representación tradicionales. Una

no ser con la condición de esa retirada. [...] Quizá eso es imposible, precisamente. Quizá lo imposible es la única ocasión posible para alguna novedad [...] Quizá la amistad, si es que la hay, debe dar legitimidad a lo que parece imposible” (Derrida 1998e, 53-54).

⁹⁹ No hay nada peor que aquellos que quieren hacer el bien –escribe Maffesoli en *La part du diable*–, en particular el bien por los otros. Aquellos que “piensan bien” y tienen la tendencia a pensar en lugar de los otros. Encerrados en su certeza, nunca aflora la duda en ellos. Pero de golpe, la vida en su complejidad se les escapa. En sí mismo, esto tiene poca importancia. Sin embargo, al erigirse como poseedores legítimos de la palabra, estos dadores de lecciones definen lo que “debe hacer (y ser)” la sociedad y el individuo. Esta enseñanza moral, pues de moral se trata, puede ser peligrosa. En efecto, olvidando lo que el sentido común sabe desde siempre, a saber que “el infierno está empedrado de buenas intenciones” y, olvidando también, la absoluta lucidez de un Heráclito que decía que “los juegos de los niños son opiniones humanas”, los moralistas de todo tipo convierten en absolutos los valores culturales de un mundo, donde la eternidad está poco menos que asegurada (Maffesoli 2002b 11-12).

suerte de “parte maldita”¹⁰⁰, utilizando las palabras de Georges Bataille, comienza a inundar el escenario (Bataille 2003a). Lo homogéneo, ordenado, sistematizado, legitimado, representado por la figura mítica de Apolo, es impregnado por el otro heterogéneo, lo Dionisiaco: el afecto, la pulsión, lo sagrado, la emoción, la locura, el crimen, lo improductivo, la basura. Esta existencia otra, expulsada de todo orden y norma, abre los límites de lo imposible; del exceso –para lo mejor y lo peor–; silenciosa o ruidosa, comienza a encarnarse en todos los rincones de lo cotidiano.¹⁰¹ Aunque desde la más honda raíz de lo helénico se intentó reconciliar¹⁰² a estos dos contrincantes

¹⁰⁰ George Bataille, retomando el pensamiento de Marcel Mauss, desarrolla una propuesta analítica sobre las sociedades humanas donde distingue dos aspectos que habitan en toda estructura: lo homogéneo, o campo de la sociedad productiva y, lo heterogéneo, aquello que escapa a la regla y norma instituida, pero que incide en lo homogéneo (lo sagrado, lo improductivo, el crimen, la locura, etcétera), imposible de simbolizar en la estructura racional: una existencia “otra” expulsada de todas las reglas. (Bataille, 2003).

¹⁰¹ Mediante un viraje al mundo trágico de los griegos y siguiendo la huella de Bataille, Jung, Simmel y otros, Maffesoli retoma “la parte del diablo”, y nos propone una “epistemología del mal” que consiste en poner el énfasis en la *presentación del mundo aquí*, esto es, en interrogarlo (Maffesoli 2002b). El mal no como argumento opuesto al bien sino como abertura e incompletitud que arroja a la búsqueda del otro con la esperanza de, por un momento e imperfectamente, sentirse completo. Movimiento de alteridad que hace posible la continua creación de lo societal. Incompletitud que nos obliga a estar atentos a la belleza del mundo, a sus expresiones específicas y a participar en el esfuerzo de su continua creación. El “dejar ser” maffesoliano abreva del “Eterno arrojado” que impide instaurar el descanso o encerramiento en una comunidad de pertenencia de hoy y para siempre; retorno del bárbaro que torna y retorna, para luchar contra el aburrimiento y la desesperanza, a combatir la cotidianidad aseptizada, heredada por un racionalismo mecanicista; turno del tercero excluido del vientre materno que es recibido por una nueva matriz hecha de cultura, de un sentir común que lo vincula a los otros; exilio interminable que marca el carácter trágico del presente, un presente que aguarda y sigue aguardando, un presente que designa al tiempo presente en términos de aguardar-nos a nosotros los seres humanos. La epistemología del mal pone en juego la perversión prometeica de la representación (Delgado 2006, 34).

¹⁰² La mitología griega, al reconciliar a Apolo con Dionisos en una suerte de malabarismo filosófico, gesta el olvido del hombre, crea una antítesis entre estas dos deidades y los presenta como instintos dispares que marchan parejos, casi siempre en abierta y mutua discordia, y aunque no dejan de estimularse recíprocamente para producir nuevos

estableciendo límites precisos en su hacer, sintetizado en las múltiples dicotomías de bueno-malo, bonito-feo, nosotros-ustedes, objetivo-subjetivo, amigo-enemigo, en el fondo, la brecha nunca fue salvada. Dionisos escapó a la domesticación de Apolo y se volcó en una potencia subversiva a través de la cual evidencia que tal reconciliación sólo puede estar referida a la pérdida del hombre y por eso se rebela; *bajo el embrujo de lo dionisiaco no sólo se cierra de nuevo la alianza entre los hombres, también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra nuevamente su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre*¹⁰³ (Nietzsche 1998a, 64). La ilusión de la comunidad inmanente, receptáculo del sujeto verdadero, se revierte para reunificar solamente la rabia y el horror habitados por la angustia y el desenfreno; comunidad re-unida por el estallido de una risa que se burla del estrechamiento insoportable de la pérdida de todo límite.¹⁰⁴ La vida del hombre no puede circunscribirse a sistemas cerrados, asignados desde la racionalidad. Hay una energía, una potencia que sacude estos límites del abandono, del aislamiento, y hace detonar remolinos que agitan a las fuerzas or-

alumbramientos, su herencia deviene en el mundo moderno, apolíneo, en términos de una antinomia irreconciliable (Nietzsche 1998a, 59-60).

¹⁰³ La estructura ortotipográfica de las citas literales que se usarán a lo largo del texto, no se ajustan a la convención tradicional que incorpora entrecomillados e incluso párrafos a bando, para evitar los saltos en la lectura. Por eso, sólo se incorporará el cambio a letras cursivas y al final la referencia bibliográfica correspondiente. Es necesario hacer notar que en muchas partes del propio texto se utilizan también frases o palabras en itálicas sin incorporar la referencia correspondiente. Esto se debe a que se trata de nociones tomadas en el sentido de un autor determinado y que ya fue referido previamente. Por ejemplo, el *quizás* derridiano; *la comunidad de los que no tienen comunidad* desarrollada en la obra de Blanchot; *la parte maldita* en Bataille; el *pensamiento del rehén* que adviene de la hospitalidad levinasiana, etcétera.

¹⁰⁴ La risa rueda la rueda hacia la razón ulterior haciendo tornar la sinrazón de las cosas que poco a poco se habían empapado de razón (Nietzsche 1986, 11). Bataille, en *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, se refiere a la risa como el gesto orgiástico que no se subordina y se burla de toda finalidad, sea material o moral (Bataille 1979, 10).

denadas liberándolas de aquello que las había sujetado.¹⁰⁵ Las maneras de hacer irrumpen sin cesar los límites establecidos, obligándonos a contemplar la libertad obtenida por la ruptura de todos los lazos. A fuerza de mirar, de sentir y percibir, la energía excedente nos toma por sorpresa. Disimulada, destruida, prohibida o reprimida, escamotea los márgenes de la representación. La indiferencia, la apatía, el aburrimiento, el tiempo corrompido, son tan sólo algunos síntomas donde percibo que aquello que me une al otro es cercanía de la distancia surgida entre los dos, las dificultades que renacen cada vez, la amenaza de ruptura entre nosotros, el deseo que me permite ir más allá de lo que el corazón soporta, la sospecha insidiosa de la traición, el miedo a sufrir un desgarramiento incesante, todo ello hace de cada hora una mezcla de pánico, de espera, de audacia, de angustia ante el presentimiento de un principio de insuficiencia de la comunidad (Bataille 2001a, 19; Blanchot 2002a, 18).

La comunidad no radica, pues, en los límites que la contienen, sino en el desmembramiento de sus partes. De ahí, su gesto aporético. Sólo poniendo en juego a la comunidad im-posible, erigida “sin proyecto”, ni soberanía, inscrita en la ambigüedad de la presencia-ausencia (Blanchot 2002a, 57), revelada mediante la muerte del prójimo –porque la muerte misma es la verdadera comunidad de los seres mortales y sitio singular de la imposibilidad de un ser comunitario como sujeto (Blanchot 2002a, 27)–, re-

¹⁰⁵ Esta idea está basada en la tesis desarrollada en *La part maudite* de Georges Bataille donde para abordar la noción del exceso señala que: « il y a toujours excès, parce que le rayonnement solaire, qui es à la source de toute croissance, est donné sans contrepartie : « Le soleil donne sans jamais recevoir » [siempre hay un exceso debido a que los rayos solares que son la fuente de vida, son *donados* sin contraparte: el sol *da* sin jamás recibir] (Bataille, 2003: 17). Por lo tanto, hay una acumulación de la energía que no puede utilizarse más que en la exuberancia y la ebullición.

vierte la ley del monopolio violento de lo Único, haciendo volver a las violencias soterradas, aquellas que fueron puestas entre paréntesis en nombre de un moralismo peligroso (Maffesoli 2002b, 11) que intentó tomar la voz del otro para revelar lo que para él conforma su secreto: el nombre propio. Sin embargo, la comunidad im-posible describe relaciones y no denominaciones, en consecuencia, los ausentes también están presentes, aunque hayan sido excluidos por ser nombrados como malignos. Frente a esta Violencia totalitaria surge una sabiduría demoníaca que había permanecido expectante mientras se la definía como bárbara y marginal. Un principio que las buenas conciencias designaron bajo el calificativo de diabólico revierte el orden divino y lo transforma en un desorden infernal (Maffesoli 2002b, 39). Si la violencia como Mal sólo tiene sentido en el interior de una época logocéntrica, apoyada en la historia de la metafísica que pese a todas las diferencias –desde Platón a Hegel y más allá de sus límites aparentes de los presocráticos a Heidegger– asignó al logos el origen de la verdad absoluta (Derrida 2003a, 7), la proposición de la comunidad im-posible adquiere pertinencia al interior de un mundo relacional signado por la deformación mágica de las palabras, del tiempo, del sentir: *si al menos pudiera encontrarme ante ti, completamente ajena a ti, tendría alguna oportunidad de reunirme contigo. Pero en cambio sé que no te alcanzaré nunca. La única posibilidad de disminuir la distancia que nos separa sería alejarme infinitamente. Aunque ya estoy infinitamente lejos y no puedo alejarme más. Desde el momento en que te toco...* (Blanchot 2002c, 43-44). Quizá, esa deformación adquiere el gesto del peligro inminente al romper con la normalidad y la regla. Su figura, para los detractores de la parte maldita, aquellos que niegan la potencia dionisiaca, no anuncia, sino el retorno de la monstruosidad.

Todo aquello que remite a un camino sin fin, a un trayecto siempre por hacerse, a la imposibilidad de decir cómo y cuándo concluye la existencia compartida, es calificado bajo el nombre de esperpento. No obstante, cada vez surgen comunidades que se eclipsan en su im-posibilidad de acoger al otro, en un acuerdo sigiloso sí, pues acaso decir “yo” no supone ya decir diferente, por su sola presencia (Jabès 2002, 51). Presencias problemáticas que nos recuerdan que *jamás la herida sanará la herida* –cómo “escribir un poema después de Auschwitz”¹⁰⁶, decía Adorno, reconociendo esta imposibilidad al encontrarse frente a los versos dolorosos, entrecortados y balbuceantes de Paul Celan–, alegoría que permite hablar al otro de lo otro, de la insoportable interrogación, del exceso que concierne al prójimo, cuya voz resuena como un grito inaudito que supera toda posibilidad de entendimiento. Todo se dirime por medio de un Usted inicial, inaprehensible, ausente en su presencia y eternamente pasajero (Blanchot 2002a, 63). Es una voz cuyo origen se nos escapa. En la comunidad im-posible esta voz escamotea al contrato superando la realidad a la que se ajusta. Sólo puede ser aprehendida en la amistad, en esa relación donde ninguna realidad basta para limitarla. Y, ahí, precisamente ahí, la palabra que nombra, casi ha alcanzado el olvido de sí misma. Deviene en un rostro sin defensa, débil, frágil, expuesto en una visibilidad absoluta que evidencia su invisibilidad, ofreciéndose así al desencadenamiento de pasiones mortales. No obstante, esta debilidad cubre al mismo tiempo su potencia infernal, la fuerza invisible de la debilidad sin igual. La comunidad im-posible empuja a la amistad a un

¹⁰⁶ Tehodor W. Adorno, a principios de los años cincuenta escribió esta frase. Años más tarde, después de leer la poesía de Paul Celan, rectificará esta afirmación diciendo que “el sufrimiento perenne tiene tanto derecho a expresarse, a pesar de los pesares, como el torturado tenía el derecho a gritar, y que por esa misma razón él se había equivocado” (Pérez Gay 2005).

mandamiento que no manda nada –rasgo angustioso y afortunado–; no intenta invertir un mundo viejo, alude a la repugnancia visceral de todo arraigo, a la pertenencia “sin proyecto”, a la comprensión antes del juicio que anula, a la interrogación que interrumpe lo dado, al rechazo a todo domicilio fijo, a toda solidificación del ser que quiere seguir siendo.

La comunidad im-posible sólo puede estar anclada al enigma de lo por-venir por ser un no-lugar donde se escamotea a la exclusión, pues, ¿puede haber borramiento del otro en un tiempo; en un lugar inexistente? Al igual que el pasado, el futuro se disputa una imagen de ausencia, *una ausencia cautiva de una ausencia cautivada* (Jabès 1989, 12). Por-venir puesto sobre una página en blanco que no inscribe sino su nombre en blanco. Saturación del vacío que nos dejó la ausencia, silencio del blanco que no autoriza reposo por mantener al hombre permanentemente frente a la muerte, convertida en la única vía para expresarse, cuántas veces en la escritura de Blanchot, nuestra presencia es alentada por los muertos, *¿Eres tú?, preguntó. De repente, vio una llama en sus ojos, una llama triste y fría sobre su rostro. Tembló en aquel cuerpo desconocido, mientras Anne, sintiéndose penetrar por un espíritu doloroso, una juventud fúnebre que estaba abocada a amar, creía volver en sí misma* (Blanchot 2002c, 36). Lo que arriba en este vacío – que no es falta–, es la unidad que no forma unidad, silencios estridentes que, a pesar de todo, no logran golpear al otro, *como si ya hubiese tenido lugar la destrucción de sí para que el otro sea preservado o para que se mantenga un signo fijado por la oscuridad* (Blanchot 1999, 51-52). Ausencia presente en su potencia sin límites, integridad que supera todo conjunto, supremacía de la comunidad simbolizada por la prolongación de los que ya no están con nosotros (nuestras mujeres y hombres que perecieron y aún

continúan pereciendo en el Auschwitz de allá y de aquí). Comunidad que por su calidad de inasible se torna peligrosa y temible para los detentadores del poder: *al no dejarse aprehender, al ser tanto la disolución del hecho social como la obstinación reacia a reinventarlo con una soberanía que la ley no puede circunscribir, puesto que ella la recusa al mantenerse como su fundamento* (Blanchot 2002a, 59). Refrendo permanente con múltiples filiaciones que impiden identificar un origen, un padre, un testador, *refrendar es firmar otra cosa, la misma cosa y otra cosa para hacer que advenga otra cosa* (Derrida 2001a, 47). La comunidad deviene en im-posible por ser un cuestionamiento que hacemos al otro, al ausente y al que está por-venir, es una filiación que nunca puede mostrarse como única. Si no es múltiple no es filiación. Es el abandono supremo de la nada a la nada misma; abandono de eso que nunca fue en la claridad o en la oscuridad sino simplemente en la afirmación perentoria. Tal vez, por eso, los grises se inscriben en todas sus gamas en la comunidad im-posible. El gris de las cenizas que irrumpen una y otra vez para interrogar a la muerte, no ya de mí misma, sino del prójimo, presencia viviente e insoportable ausencia que ningún trabajo de duelo permite aligerar. El gris de la ausencia presente que impide olvidar que la amistad a cada instante se pone en juego¹⁰⁷ y se pierde, relación sin otra relación que lo inconmensurable. El gris de *la comunidad de los que no tie-*

¹⁰⁷ El juego ya es una forma de romper la presencia. Pero si se le quiere pensar radicalmente –escribe Derrida haciendo una crítica al juego de la repetición y la repetición del juego en Lévi-Strauss–, hay que pensarlo antes de la alternativa entre la presencia y la ausencia; pensar al ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego, y no a la inversa. Posibilidad que impide la pureza de la presencia: “En cuanto que se enfoca hacia la presencia, perdida o imposible, del origen ausente, esta temática estructuralista de la inmediatez rota es, pues, la cara triste, negativa, nostálgica, culpable, rousseauniana, del pensamiento del juego, del que la otra, sería la afirmación nietzschiana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen” (Derrida 1989c, 400).

nen comunidad como experiencia última tras la cual no habrá nada que decir¹⁰⁸ porque debe ignorarse a sí misma para no excluir al otro. El gris de la impotencia de saber que la comunidad im-posible no está destinada a sanar o a proteger, puesto que ella es quien nos arroja a la violencia de la alteridad, del exceso de energía, de la potencia dionisiaca, de la parte maldita, sino a romper con el egoísmo redoblado de llorar por nosotros mismos.¹⁰⁹ Quizás, en esta gama de grises, de violencias soterradas, ancladas a la comunidad im-posible, sea el gesto de la amistad el que surja abierto a la hospitalidad, pero también expuesto a su propia muerte.

LA AMISTAD IM-POSIBLE

RELACIÓN DE HOSPITALIDAD Y ERRANCIA

La violencia que supone la ausencia-presencia del otro como origen, deviene en la im-posibilidad de la amistad articulada en el desarraigo, en el tránsito, en la pérdida. La amistad interpela a la ausencia, es el lugar de la inter-

¹⁰⁸ El mito funda la comunidad y comunicándose, hace ser lo que dice, en esto radica su ficción. Voluntad de reunirse en torno a “algo” que representa subjetivamente a la comunidad como totalidad (Nancy 2001, 108). En el siguiente canto sagrado de los indios Guarani –tomado de Pierre Clastres– se expresa este “decir de las cosas” que funda su mundo sobre la palabra mítica de lo Uno, abrevando de lo propuesto por Nancy: “Su gran dios Namandú surge de las tinieblas e inventa el mundo. Hace que primero se cree la Palabra, bien común a dioses y humanos. Asigna a la humanidad el destino de acoger la palabra, de existir en ella y de ser su celadora. Protectores de la Palabra y protegidos por ella, así son los humanos, todos igualmente elegidos por los dioses. La sociedad consiste en el disfrute del bien común que es la Palabra. Instituida igual por decisión divina –¡por naturaleza!–, la sociedad se reúne en un todo uno, indiviso: así las cosas, no puede darse otra cosa que el *mborayú*, vida de la tribu y su voluntad de vivir, sociedad tribal de los iguales, *mborayú*: la amistad es de tal naturaleza que la sociedad que funda es *una* y los hombres que le pertenecen son *todos uno*” (Clastres 1974, 125).

¹⁰⁹ Para Levinas, llorar por nosotros mismos, sólo es una forma de retornar al egoísmo del Yo, de cerrarse a la exterioridad, al afuera, no es más que la satisfacción del goce interior que impide volcarse a lo absolutamente otro y restablecer al Yo en su totalidad aislada. No sería apertura sino exposición a la afección de las causas (Levinas 1998, 86-91).

rogación sin réplica, el espacio donde el borramiento del otro dejó marcada la huella de una memoria por recobrar, un conocimiento que pide ser hablado, un silencio que hace audible el llamado de lo otro. La amistad, es territorio de subversión y transgresión, es la metáfora de la relación im-posible por estar inscrita en el sofocamiento de la locura del ahora, de lo actual, del hoy. Locura de Auschwitz que aún perdura –Blanchot a los 83 años, escribía al filósofo francés-argelino Bernard-Henry Lévy, *hoy no pienso en otra cosa que en Auschwitz* (Lévy, 1992: 300)–, locura agazapada en el seno mismo de la “felicidad inquebrantable”, en la “estabilidad del suelo”, en la “infalibilidad del tiempo”, en la “seguridad inalienable”, en la “invulnerabilidad del sujeto absolutamente instalado”.¹¹⁰ Parfraseando a Edmond Jabès, diré que la amistad es un camino que no tiene fin; es un trayecto siempre por hacerse, por andarse (Jabès, 1997); es una herencia que no sólo recibe lo dado, sino que escoge y se pone a prueba diciendo. La afirmación del heredero consiste en su posibilidad de interpretación de la memoria y eso explica la movilidad de sus alianzas (Derrida 1998d, 113-141); es la interrupción que remite a la posibilidad necesaria que muda a la necesaria posibilidad de arrojarme al otro, no en una alteridad reducida a la moralizante, mecánica y monótona tautología del “Yo es un Yo”, sino a la irreductibilidad infinita del otro; sólo en lo incalculable puede haber amistad, incalculable porque no “da cuenta” del arribo del otro, eso que llega es un acontecimiento imprevisible – incalculable multiplicidad que me agobia por ser un “sentimiento” abismal e inestable, no obstante reivindico esta situación desarraigante pues aunque hace sufrir emancipa (Derrida 2003c, 59-60). En el lenguaje, decía Levinas, la referencia al otro es en su esencia amistad y hospitalidad.

¹¹⁰ La resonancia de esta locura nietzscheana enfrenta el sentimiento paralizante de la totalidad saturada que adviene en límite que desvía la seguridad de la morada hacia su fractura.

Esto no significa la representación alegre de los “buenos sentimientos”. La hospitalidad no se reduce sólo a acoger al extranjero en mi morada, desde el momento en el que hospedo al otro, estoy abierto a él, expuesto a la violencia de la visitación, al exilio en mi propia casa y en el temor a mantenerme en suspenso en mi lugar.¹¹¹ Incluso la xenofobia, la exclusión, la indiferencia, significan que tengo que ver con el otro, su irrupción en mi casa instala la relación conmigo misma. De ahí que la hospitalidad, el pensamiento de la acogida levinasiano, sea un *pensamiento del rehén* –soy en cierto modo rehén del otro–, cuando digo “heme aquí”, soy responsable ante el otro, pero también soy presa del otro (Levinas 1999, 59-63; Derrida 2001a, 49-51). Se trata de una relación de tensión donde la hospitalidad es cualquier cosa excepto cómoda y serena.¹¹² La ética de la amistad im-posible quizás

¹¹¹ Derrida aborda el límite de la tolerancia a través de la hospitalidad condicional y la incondicional, apoyándose en la distinción que hace Kant entre el derecho de invitar y el derecho de visitar. Distinción primordial para exponer el puente que separa y une a la Ley de la hospitalidad incondicional –ley incondicional de hospitalidad ilimitada que da al que llega el propio lugar sin pedirle su nombre, ni exigirle la menor condición– con la Ley de la hospitalidad condicional –siempre supeditada a deberes y derechos que condicionan la visita del que llega. La hospitalidad incondicional será peligrosa por no tener una póliza de garantía (Derrida 2000a, 79 y ss). Y, en este sentido, será amenazante para una sociedad que está estructurada con mecanismos de transparencia mediante los cuales se totaliza el poder, fragmentando su responsabilidad. Punto en el que Derrida coincide con el pensamiento del rehén levinasiano. Por su parte, Duffourmantelle, sugerirá, en su *visita* a la hospitalidad de la obra derridiana, que la Ley de la hospitalidad debe seguir siendo pensada, como una imantación que “atormenta” la quietud de las leyes de hospitalidad (Duffourmantelle 2000, 68). Cuestión que retomaré en el tercer capítulo.

¹¹² La relación de tensión levinasiana que supone la acogida, la hospitalidad que oscila entre lo condicional y lo incondicional, se encontrará en equilibrio precario por ser una amistad que se abre al extranjero desde el “heme aquí”. El otro, el arribante es, ante todo, aquel que plantea la primera pregunta o aquel a quien se dirige la primera pregunta; es aquel que cuando pregunta *me cuestiona*. Derrida, siguiendo los diálogos de Platón, piensa al Sofista como el extranjero que anticipa la pregunta intolerable, donde pone en duda el *logos* de nuestro padre Parménides. Esto es, el extranjero que refuta la autoridad del padre, del “dueño de la casa”, del anfitrión, del poder de hospitalidad. Pregunta temible del extranjero que viene a romper con la seguridad de la morada y como tal, convierte el lugar de la acogida en lugar de lucha y combate, donde la cuestión de la hospitalidad se articula con la cuestión del ser: transgresión de la transgre-

tendría que fundarse en esta estructura del rehén expresada en la frase de Rimbaud: “Yo soy un otro”¹¹³. Tal vez, la amistad en su im-posibilidad, pone en juego una ética silenciada que camina sacudiendo a la ética de la representación enmarcada por la vileza de Auschwitz, no como su anverso, que supondría el retorno de la conciencia altruista que sufre inmensamente por los otros, consolidando un endurecimiento de sí, *¡“Yo” es más fuerte que los otros!... Y, esto termina con la tentación de matar* (Levinas 2000b, 89), sino el acontecimiento inevitable de repetirse en la alteridad, el momento inaugural de la irrupción súbita, siempre excepcional, abrazado por el sentimiento del “quizá” de la hospitalidad incondicional que nace siempre de la posibilidad de la re-uniión mantenida en la disparidad de la amistad que ordena transgredir todas las reglas y las normas, para ofrecer al recién llegado una acogida sin condición (Derrida 2000a, 81).

La relación con el otro presupone un distanciamiento infinito que me mantiene próximo a él cuando se aleja definitivamente muriendo, dejando tras de sí un ruido ininterrumpido que no deja descansar al mundo, un eco silencioso que sobrevuela los límites im-possibles de la amistad, anudados alrededor de la locura infernal que significa Auschwitz (Levinas 2000b, 80). ¿Qué es lo que más radicalmente llama a la amistad si no la herida de la memoria, de la herencia-dolor de un destino colectivo? ¿Amistad compla-

sión, para el invitado como para el visitante, el pasaje del umbral sigue siendo siempre un paso de transgresión (Derrida 2000a 11-17, 79)

¹¹³ En una carta a George Izambard fechada en mayo de 1871, Rimbaud escribe: “Ahora yo me bestializo tanto como puedo. ¿Por qué? Quiero ser poeta y trabajo para hacerme vidente: usted no comprende del todo y yo no sabría explicarle. Se trata de llegar a lo desconocido por el desarreglo de todos los sentidos. Los sufrimientos son enormes, pero hace falta ser fuerte, haber nacido poeta, y yo me reconozco como poeta. No es del todo mi falta. Es falso decir: yo pienso. Se debería decir: se me piensa. Perdón por el juego de palabras. Yo soy un otro...” (Rimbaud, 1960)

ciente? No lo creo. En todo caso, amistad que aletea y ronda sobre un mundo ilegible, discordante, alentado por la memoria de los muertos, por el llamado de nuestros muertos. Única propiedad que puedo preservar sin vergüenza. Amistad errante y hospitalaria donde sólo es posible afirmar una cosa: *al morir, no únicamente te alejas, estás aún presente, porque he aquí que me concedes ese morir como la concesión que sobrepasa toda pena, y donde me estremezco suavemente en lo que desgarrar, perdiendo el habla contigo, muriendo contigo sin ti, dejándome morir en tu lugar, recibiendo ese don más allá de ti y de mí* (Blanchot 2002a, 24). ¿Acaso la muerte del prójimo, como única muerte que concierne a la amistad, escapa a las violencias soterradas? Nombrar a la amistad, representarla, es destruirla.¹¹⁴ La amistad, lugar de la complicidad y arrojo, se inscribe en una ruptura acentuada por el recurso de la improvisación que socava el sentido grabado en el cuerpo custodiado por el regreso caprichoso de las violencias paridas por silencios acumulados, por secretos guardados.¹¹⁵ En ella, se anuncia la

¹¹⁴ En nombre de la amistad –siempre que se la nombra corre el riesgo de ser absorbida por el egoísmo del Yo, quizá, por ello, debemos pensarla desde su imposibilidad– se articuló el mito de la pureza racial como centro de la ideología nazi, basado en los principios de la selección natural y supervivencia del más apto con el propósito de encontrar un “espacio vital” para que la raza aria dominara al mundo (Bokser y Waldman 1999, 57), que desembocó en el genocidio de más de 6 millones de judíos.

¹¹⁵ Un secreto que no convoca al concepto clásico del secreto referido a un “algo” que sólo los iniciados de una comunidad con *nombre propio* pueden conocer, donde se condensa la síntesis universal mediante la reducción de todo lo que tiene sentido a una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo sin dejar ninguna cosa fuera, adviniendo en un pensamiento absoluto (Levinas 2000a, 63). Sin embargo, este secreto sólo *representa* aquello contra lo que el amigo im-posible se subleva. El secreto guardado que me re-liga al amigo im-posible es el que llega para interrumpir la tranquilidad de la totalidad. Levinas encuentra que, por primera vez en Rosenzweig, aparece una crítica a esta totalidad –que puede ser leída también como la experiencia del secreto. “Esa crítica arranca de la experiencia de la muerte: en la medida en que el individuo englobado en la totalidad no ha vencido la angustia de la muerte, ni renunciado a su destino particular, no se encuentra a gusto en la totalidad o, si se quiere, la totalidad no se ha ‘totalizado’. En Rosenzweig hay, pues, un estallido de la totalidad y la apertura de una vía absolutamente distinta en la búsqueda de sentido” (Levinas

pérdida de sentido cuando se revela en la conversación como un proceso de “estar-siendo” que cuestiona constantemente el conformismo, el libre albedrío y la falta de responsabilidad frente al prójimo (Jabès 1997, 32). Aquí, precisamente se funda la amistad im-posible, en el encuentro de valores sin los que nunca tendría lugar el diálogo, en la re-uniión del *acaso*, donde el azar y el acontecimiento lanzan a la alteridad a la soledad, *la conversación muda que, sosteniendo la mano “del prójimo que muere”* (Blanchot, 2002a: 24), me permite continuar con él en la entrega. Al estar sola, no puedo delegar mi responsabilidad en nadie, me corresponde sólo a mí por el cuestionamiento que anuncia la ausencia del otro y, en este sentido, la posibilidad de evadirme en la subjetividad trascendental de la ética se pierde.¹¹⁶ La soledad me impele a re-pensar la herencia de la responsabilidad, no en términos de ningún pasado, sino en un *cada-vez-una-sola-vez*¹¹⁷, la responsabi-

2000a, 64-95). Lo que se guarda, sin guardar, es el secreto de lo indecible, del sin-sentido, del *quizá*, de la interrogación.

¹¹⁶ Levinas propone la reflexión de una ética otra en la que la responsabilidad por el otro no se pierda en la subjetividad trascendental que no es más que la manifestación de lo absoluto ensayando una ética de la generalidad en la que el rostro se borra. Sólo en el cara-a-cara, en la relación entre el otro y yo, se produce la epifanía del rostro donde se hace posible la responsabilidad como responsabilidad para con el otro. En la ética levinasiana, la subjetividad no es un para sí, es, una vez más, inicialmente para otro. La proximidad del otro como el hecho de que el otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento –en tanto que yo soy– responsable de él –en la conciencia de sí ya no hay presencia del yo a sí mismo sino senescencia, su ser desaparece para el otro–, no porque se trate de una intencionalidad que me liga a alguien por el conocimiento que tengo de él, sino que me importa el otro como el rostro que me *ordena* servirle. Responsabilidad para con el otro más primitiva que cualquier compromiso (Levinas 2000a, 71-81, 1987, 106).

¹¹⁷ En *Schibboleth* donde Derrida escribe sobre la poesía de Paul Celan, hace referencia a este constructo para reubicar la cuestión del esquematismo trascendental del suceso en términos de la imposibilidad de lo que, cada vez una sola vez, no tiene sentido más que careciendo de sentido, o bien, traicionando su propia ley. Al vincular la noción con la responsabilidad levinasiana intento mostrar que la ética de la representación absoluta no ha lugar, sino en la ausencia de lo Otro que se hace presencia en mí. (Derrida, 2002b: 25).

lidad que se abre nunca termina, ella es siempre un hacer (Levinas 2001a, 107-109). Responsabilidad anclada a una culpa sin crimen, como se muestra en la literatura de Kafka y en la poesía de Celan, que obliga a leer y releer, *cada vez*, el gesto apórico de la amistad, *posible* porque nadie puede escapar a su destino, como decía la madre de Paul Celan antes de ser consumida en el campo, *im-posible* porque el amigo *está* ausente y me he quedado sola para realizar la amistad. Soledad que vive para contar, para describir y exasperar con cada detalle, situaciones de incomodidad y perturbación que se nos presentan en términos de una miserable indiferencia ética que intenta aparentar que no pasa nada. Sin embargo, esta presencia sola nos recuerda, *cada vez*, que la ética de la representación no puede hacer gala de otros discursos que no logra hacer callar y, aunque por momentos logra imponer una cierta neutralidad inhumana, este tono burocrático hace emerger nuevamente rasgos, gestos, detalles, que por su insignificancia, impelen a regresar a ellos para cerciorarse de no haberlos pasado por alto:

Tú con la palabra que yo dije,
tú con tu silencio,
tú contigo misma
en el mundo su-
bi-
da,
tú mi amor:

perdida, extra-
viada, una

y otra vez
regresada en el dolor: es

tarde.

Ayúdame,
ayúdate,
ayuda.

El camino de horas anduvo lo que dije.
El camino de horas anduvo lo que callé.
Anduvo y anduviste,
por lo infinito anduviste,
hacia delante y hacia atrás,
hacia ninguna parte, hacia la palabra, hacia allí.

Deja.
Un nombre se te abre,
otro:
quédate. (Celan 2003, 84)

En este poema, Celan hace emerger lo estremecedor del *hay* levinasiano, referido a la idea del silencio ruidoso, como si el vacío estuviera lleno y el silencio fuera un ruido. *Algo que se puede sentir también cuando se piensa que aun cuando nada hubiera, no se podría negar el hecho de que 'hay'* (Levinas 2000a, 44), es una universal ausencia que a su vez se convierte en presencia absolutamente inevitable. Es una voz silenciada que está inme-

diatamente ahí, sin discurso, pero, en este silencio, la voz es oída y espanta, *ni nada ni ser*, esa nada de sensaciones constituyen una sorda amenaza indeterminada. El roce del *hay* es el horror expresado más allá de toda afirmación o negación que nos hace volver, *cada vez*, a preguntar si leímos bien, persiste, continuamente, la sospecha de haberlo hecho incorrectamente. Pero no, en el poema no se afirma ni niega nada, retorna *cada vez* a *decir* la enloquecedora experiencia del tiempo, la hora que fija la pérdida del hombre, el momento en que la música se tornó plenitud del silencio y del vacío pleno; es una figura donde se anuncia la pérdida de sentido, la diseminación, como si estuviera en el límite de su desaparición, es un *algo* que Blanchot llamará “desastre”¹¹⁸, como si el poema se desatara de la potencia fijada al sol en lo que tiene de astro, de astral, des-astro, para adherirse al sustantivo des-astre, y develar la imposibilidad de escapar al sin-sentido de Auschwitz.¹¹⁹ En esta *con-versación*, la ética no puede ser pensada tranquilamente, se torna equívoca para los ojos que la leen, para el oído que la escucha. En el poema, los blancos devoran las palabras en su imposibilidad de lograr el encuentro entre el “yo” presente y el “tú” ausente que abarca nuestra soledad. Soledad que afirma con terquedad que el vacío de la ausencia exige mi responsabilidad sin fin.¹²⁰

¹¹⁸ El deseo permanece en relación con la lejanía del astro pidiendo al cielo, llamando al universo. En este sentido el desastre retornaría del deseo bajo la tracción de lo imposible indeseable (Blanchot, 1980, 81).

¹¹⁹ El nombre desconocido, fuera de la nominación: El holocausto, acontecimiento absoluto de la historia, históricamente fechado, esta ceniza donde la historia se quema, donde el movimiento del Sentido se abisma, donde el don, sin perdón, sin consentimiento, se arruina sin dar lugar a nada que pueda afirmarse, ni negarse, don de la pasividad misma, don de aquello que no se puede *donar*. ¿Cómo guardarlo, incrustarlo en el pensamiento, cómo hacer del pensamiento ese guardián del holocausto donde todo se perdió, incluido el pensamiento guardián? En la intensidad mortal, el silencio ruidoso del grito innombrable (Blanchot 1980, 80).

¹²⁰ “Responsabilidad doble pero infinita, infinitamente desdoblada, común y compartida; responsabilidad infinitamente dividida, diseminada, si se puede decir así, para uno so-

Hoy en día, soledad y vacío –o mejor aún, la página en blanco, topos de la amistad im-posible–, insinúan el límite de la ética de la representación. La ética no es más una representación, es la vida misma en lo que tiene de irrepresentable, es el gesto que nos vuelve a poner en comunicación con el Otro a través de la distancia que nos separa; con el amigo im-posible, en una desproporción que interrumpe la fusión entre el tú y el yo, radicalizando su relación de exterioridad, no como lejanía, sino regresándola, cuando todo lo real ha sido negado, a su propia irrealidad. La amistad, en su im-posibilidad de lograr el encuentro, abre un blanco, una esquirra de fragmentos jadeantes, de potencias excedentes, y pone en escena a esa ética silenciada que consiste en estar presente sin ser dada de antemano, no se ofrece a ningún poder, al ser dominio de lo imposible impide a los poderes dados que se apropien de ella. No es más una ética representada por héroes que realizan proezas y *hablan* de lo que el mundo no es, en todo caso, es la presencia misma de su desaparición que retorna como rumor, murmuración, reverberación; signos que evocan la plenitud del vacío, del *hay* (Levinas 2000b, 37). Se *habla* en ausencia del interlocutor –distinto al relato que supone el discurso lógico-universal donde el orden anónimo se instala a merced de una voz que dicta, define y nombra–, sin dejar de ofrecerle hospedaje, acogiéndolo en la extrañeza de sentirse solo. Al recibir es recibido, según la ley de Rosenzweig que indica la desposesión originaria donde el propietario es sustraído de su propia mismidad (el *ipse* de su *ipseidad*), convirtiendo su morada en un lugar de

lo, completamente solo (ésta es la condición de la responsabilidad) y doble responsabilidad sin fondo que describe implícitamente un encabestramiento de los éxtasis temporales, una amistad por venir del tiempo con él mismo donde reencontramos el entrelazamiento de lo mismo y de lo completamente otro (lo Gründlich-Anderes) que nos orienta en este laberinto” (Derrida 1998e, 57)

paso.¹²¹ En la amistad im-posible, la ética es desbordada por la dificultad de contenerlo todo –como si la parte maldita estuviera esperando para irrumpir en cualquier momento–, haciendo del propietario un inquilino, del anfitrión que acoge, un huésped acogido (Derrida 1998a, 63), ética que deviene pues, en lugar de paso anclado a la intencionalidad y no a su tematización, intención de arrojo que se abre en una tensión hacia el otro, atención a la palabra, acogida de la presencia ausente del amigo. Esta precedencia absoluta de la acogida, ley divina que haría del habitante un huésped, inscrita en la amistad im-posible, expresaría el gesto de la ética de la alteridad desde una interpretación radicalizada del *cogito* cartesiano, donde ya no soy Yo quien puede responderse, sino que es el otro quien puede decir sí, sólo de él puede venir la afirmación de la acogida de mi *ipseidad* (Levinas 1999, 116). Este camino retorna, *cada-vez-una-sola-vez*, a la idea de responsabilidad infinita que supone la soledad, pero, si la afirmación, la respuesta, la acogida de mi ipseidad, viene del otro, ¿quién es responsable del sí? ¿El otro, la presencia ausente? Quizás, sea preciso comenzar por responder, la respuesta hace advenir a la llamada, al grito de angustia solitario emitido por el hombre hoy ausente, puedo oír la llamada desde la promesa de mi respuesta, como primer gesto que me conduce al otro. La soledad entonces, recibe como relación ética, acoge –y se acoge– en su desbordamiento, recibe del otro más allá de la capacidad del Yo; en esto radica su “vaciamiento”, su desproporción disimétrica, su violencia. Soy responsable de su misma responsabilidad, sin remitir a una estructura basada en el vínculo del espacio o cercanía, su responsabilidad me importa, aunque el otro me sea desconocido. Dar, ponerse al des-

¹²¹ Rosenzweig en *L'étoile de la rédemption*, escribe: “...a diferencia de todos los demás pueblos, la propiedad plena y completa sobre su patria le es impugnada [al pueblo eterno] incluso cuando está en su casa; él mismo no es más que un extranjero, un residente provisional en su propio país: “El país es mío”, le dijo Dios. La santidad de la tierra sustrae la tierra de su dominio normal...”. (Rosenzweig, 1982: 355).

cubierto, ser la vulnerabilidad misma, descubrirse sin defensa alguna, *obsesión por el prójimo (autrui) o encuentro con el prójimo. Encuentro que no se reduce ni a la representación del otro ni a la conciencia de la proximidad* (Levinas 1998, 88). Esta puerta abierta es todo, salvo pasividad, es la desnudez que expone a la herida y al ultraje, es un amar hasta tal punto que se convierte en enfermedad y, como dijera Bataille, *a mí me gusta estar enfermo* (Bataille 2001a, 15).

La ética silenciada no deviene de la constitución de una naturaleza altruista o generosa, ni de una bondad natural. Tampoco se anuda a la voluntad del amigo pues la alianza se funda sin su elección, es una relación que establece un vínculo con un afuera que exige una liga, basada en un esfuerzo que demanda la responsabilidad de la que no podemos sustraernos. La acogida, el recibimiento, nace de la desproporción, cuando se estima y respeta al otro más que a sí mismo, guardándonos de toda permuta o apropiación entre el tú y el yo, excediendo toda reapropiación de lo propio (Derrida 1998e, 80-87). Nuestro amor al prójimo, no en su tematización cristiana referida a la pulsión apropiadora por excelencia que aspira a *tener* y se impone como la codicia misma, sino como la búsqueda de un *quizá* que rompa con el totalitarismo que expulsa de sí mismo y coloca fuera de la ley¹²² al hombre al imponer una justicia que somete al principio de equivalencia al derecho y la venganza, lo equitativo y lo vengado; un *quizás* que respete la distancia profunda que me acerca al amigo en su ausencia; un *quizás* que acerca a la muerte, no como el último guiño de la posibilidad humana, sino como rever-

¹²² Estar fuera de la ley es mantenerse en una relación de excedencia siempre exterior a la totalidad. Totalidad regida por un rostro que, tan pronto como se lo mira, se da media vuelta y entra en la sombra, una ley que no se deja oír más que en la mortal promesa de un canto futuro (Foucault 2004, 55).

beración incesante de lo que no puede ser captado, como amenaza de lo que viene y como mirada observadora de esta proximidad siempre distante, ante la cual el *yo* pierde su ipseidad para hacerse responsable del otro, ante el otro; y, sobre todo, una experiencia distinta del *quizás* venida en la ocasión de un momento sin garantía, de un instante sucedido *cada-vez-sólo-una-vez*, donde el silencio que sigue a la partida de los dioses invierte el vínculo que me hace hablar a un tú en un lenguaje, donde reaparece la murmuración del alejamiento que me aproxima violentamente a la presencia del amigo ausente, de quien soy rehén y garante de su memoria. Herencia que recibo y me acoge para reactivarla y mantenerla con vida en su enigma, dificultad y exceso. Llamada que embarga un eco, una resonancia, una réplica; incluso, un reproche guardado en un secreto inconfesable: el amigo ausente que me *ordena* tachar toda forma de representación de la comunidad apoyada en exigencias excluyentes.

EL SILENCIO¹²³: GUARDIÁN DEL SECRETO DE LA COMUNIDAD Y AMISTAD IM-POSIBLES

VOZ QUE GUARDA Y AGUARDA UN SECRETO INCONFESABLE

Hablar en un sentido ausente propone pensar que debajo del silencio *hay* una voz que guarda y aguarda un secreto inconfesable: el infierno de nues-

¹²³ El silencio es quizá una palabra –escribe Blanchot–, una palabra paradójal, el mutismo del mote (conforme al juego etimológico), pero percibimos, también, que pasa por el grito, el grito sin voz, que corta toda palabra, que no se dirige a nadie y nadie la acoge, el grito que cae en la traza. El grito, como la escritura (al igual que la vida habría ya excedido la vida) tiende a exceder todo lenguaje, tanto si se deja retomar como efecto de la lengua a la vez súbito (sufrido) y paciente, la paciencia del grito, aquella que no se detiene en el sin-sentido, permaneciendo fuera de sentido, un sentido infinitamente suspendido, descrito, descifrable-indescifrable (Blanchot 1980, 86). Silencio ruidoso que viene para sacarme de la ipseidad re-ligándome al absolutamente otro, en la responsabilidad levinasiana que precede a toda ética general, a todo sentido.

tra memoria inscripto en alguna parte del mundo a cada instante, a cada hora. Sobreponerse a la memoria con el olvido impele a reencontrar los parajes del *sentido ausente* y transgredir los códigos de lo dicho, detenidos tranquilamente en la creencia de que un reloj, un calendario, una fecha, permiten clasificar y encerrar en una Historia el “dar cuenta de...”. El olvido es rozado por el decir guardado –más no borrado– e irrumpe la estratagema de la representación. La diferencia entre forma/contenido, afuera/adentro, objetivo/subjetivo, malo/bueno, ya no tiene lugar. Los límites entre experiencia y representación quedan asentados en el espacio del cuestionamiento. El calendario también nombra el regreso del amigo ausente, el retorno de lo otro, de lo enteramente otro en lo mismo; la hora, habla y escribe algo diferente; la fecha, convoca, provoca, reclama (Derrida 2002b, 76). La marca asigna un lugar del mismo modo que abre un no-lugar donde la hora, el día y la fecha, vuelven a tomar la iniciativa, provocando el desbordamiento de su definición originaria, concierne no sólo a su forma, sino al sentido de la ausencia, datos biográficos van y vienen entrelazados a *detalles* que irrumpen sobre el blanco de la página (Mallarmé 2001, 11). El silencio tiene un decir distinto del decir ordinario, es una alternativa cuando el salvajismo y la mentira tienen lugar. “Ninguna poesía después de Auschwitz”, dijo Adorno. Pero, no para siempre, pues lo que es inconfesable no es indecible. De ahí el privilegio del olvido rozado por el silencio que habla callando.

La comunidad im-posible inscribe su nombre en blanco para refrendar la alianza de la *comunidad de los que no tienen comunidad*, experiencia última, tras la cual deviene el silencio, porque debe borrarse a sí misma para no excluir al otro; mutismo que no cesa de hablar de lo inconfesable, del secreto íntimo de quienes no pueden confesar. Aunque sea preciso decir, va-

ciarse, arrojarse y despojarse para no perderse, llevamos dentro un secreto celosamente guardado. Una promesa falaz y verídica¹²⁴ hecha al amigo, un amor imposible, un dolor, una rima, una palabra, el exilio, el miedo, un pudor, un exceso, unas cenizas. Intimidad que no se deja disolver en un secreto común que segrega, sino en la apertura a un secreto de lo común.¹²⁵ Un vacío donde la soledad somete a los usos ordinarios, haciéndome sentir que estoy de más. Hablo de ello con otros y viene a mí la irrisoria ilusión de la comunidad. La comunidad no se revela como el secreto des-velado del *ser-en-común*, eso equivaldría a despertar la miserable fuerza elemental de la nostalgia del alma alemana que propagó la comunidad de “amos”, glorificadora de la forma universal de la guerra y la conquista, reflejada en la universalidad de la verdad (Levinas 2002, 20), la comunidad im-possible acoge y me acoge en el secreto de *ser-con*. Al disolverse deja la sensación de no haber sido nunca posible, ni siquiera habiendo sido: instante inconfesable

¹²⁴ Promesa falaz y verídica, como la que hacen las sirenas a Ulises, de cantarle sus propias hazañas transformadas para el futuro en poemas. Su canto, no es más que la atracción del canto y no promete al héroe más que la repetición de aquello que ha vivido y sufrido. La promesa es falaz, puesto que nadie podrá escuchar las hazañas a través de su canto, quienes dirijan sus navíos hacia su canto, no encontrarán más que la muerte. Pero dice la verdad, puesto que es en la muerte como el canto podrá elevarse y contar al infinito la aventura de los héroes (Foucault 2004, 56-57).

¹²⁵ Blanchot atrapa el espectro de Orfeo y Eurídice en el secreto inconfesable que los inscribe en una comunidad siempre en retirada. Eurídice puede regresar al mundo con él sólo si Orfeo no gira la cabeza hasta que ella esté a salvo en la luz del sol. Atemorizado por la oscuridad, olvida su condición de partida y vuelve su cabeza hacia atrás. En ese instante, Eurídice se esfuma, quiere abrazarla y sólo abraza un humo ligero. Orfeo perderá a Eurídice (Poca 2000, 5-6). La mirada de Orfeo ha recibido el poder mortal que cantaba en la voz de las sirenas (Foucault 2004 61): la promesa de la presencia en la ausencia. Comunidad de la ausencia secreto inconfesable de la ausencia de la comunidad. “Cada miembro de la comunidad no es solamente toda la comunidad, sino la encarnación violenta disparatada, estallada, impotente, del conjunto de seres que, al tender a existir íntegramente, tienen como corolario la nada en que ellos de antemano han caído” (Blanchot 2002a, 32). Finalmente, el ‘secreto’ –que significa esta separación– es darse sin restitución al abandono sin límite, el secreto que funda la comunidad deshaciéndola (Blanchot 2002a, 34).

que pone en guardia sobre la asunción de cualquier comunidad que tiene como principio y fin la indicación de un nosotros excluyente. Lo que nos liga no son los límites de distinción, sino la proximidad articulada en el alejamiento entre nosotros, en el encuentro infinito donde cada uno desfallece al contacto con los demás y consigo mismo. La fragilidad, su inaccesibilidad, la extrañeza de lo que no podría ser-común, es lo que funda la comunidad (Blanchot 2002a, 89-91). Una comunidad tramada en secreto, remite a la experiencia del amor y la muerte –como lo expresa el mito de Orfeo. Esos dos caminos conducen a la esencia sin esencia de la comunidad, pero se rompen *cada-vez-una-sola-vez*, en alguna parte, habitan siempre una eternidad provisional donde se disuelve todo con-formismo.

La posibilidad de lo imposible radica en no abandonarse a la unanimidad de la comunidad, romper esta primera complicidad implica liberarse de la ilusión de pensar que sólo *nosotros* somos capaces de comprender “el código”, inquietarse, alimentar la vigilia y permanecer atentos al sentido de la ausencia. Complicidad albergada en el secreto que se hace silencio. De este modo, lo callado es sabido por quien se calla, es un habla sin presencia, es un lenguaje dañado, una metafísica de lo que no se entiende, es la incomprendibilidad de eso que no tiene fin: Auschwitz. Frente a lo insopportable tenemos la tendencia a olvidar antes de decir y luego diciéndolo, sin embargo, este borramiento es ficticio pues encadena a la impronta de las palabras que ninguna definición sabría explicar, es lenguaje del silencio, más que lenguaje silenciado. Una suerte de repetición del espectáculo cotidiano, donde los papeles se reparten, *cada vez*, para reescribirse en el tránsito del día hacia la noche, de la noche hacia el día, en el supremo abandono de eso que jamás se pudo decir más que en el comienzo de lo intolerable.

ble donde las palabras rehuyen de sí mismas y se callan para ser capturadas en su muerte (Jabès 1989, 95). El silencio que emerge no consiste en retirarse de la memoria olvidando, sino en rechazar los límites que descifran la *per-tenencia* excluyente, *como si el nombre no estuviese allí más que para ser atravesado porque el nombre no nombra, la no-unidad, y la no-presencia de lo sin nombre* (Blanchot 1994, 65). El silencio guarda y aguarda lo que se olvida en él. Expresa una lectura sin nombre que resiste a la tentación de redondearse y convertirse en perla para un collar, se integra, en cambio, a cada guijarro en el camino (Jabès 1997, 47). De este modo, el ser-en-común que nos hace cretinos, prepotentes, vanidosos o desdichados, es la marca de pertenencia tejida a aquello que carece de nombre, momento crucial, en que la fuerza de la comunidad radica en la carencia e incertidumbre de la que nada emerge: *la nada pública –la inscripción que se borra sobre una tumba ausente* (Blanchot 1994, 66). El silencio evoca el violento desgarrar de la civilización única que al mismo tiempo que civiliza, barbariza. Hablar, no necesariamente significa liberar al hombre de la monstruosidad y, atreverse a decir lo impensable implica, casi siempre, justificar el horror, divulgar en un gesto heroico un espectáculo inhumano que continúa repitiéndose, pues como escribe Celan:

Cualquier piedra que levantes-
desnudas
a los que piden la salvaguardia de las piedras:
desnudos
renuevan el entramado desde hoy.

Cualquier árbol que abatas-
armas
el lecho en donde
las almas nuevamente se acumulan,
como si no temblase
a su vez este
eón.

Cualquier palabra que pronuncies-
das las gracias
a la corrupción.¹²⁶

El silencio que convoca a la comunidad im-ponible, no la deja agriarse en la unidad de sentido representada por la lógica punzante y cínica anclada a la ley que arrastra a la hostilidad, a la indignidad y a la humillación; no la abandona al límite de lo dicho, donde un Dios encolerizado instrumenta maneras simétricas para destruir a lo extraño; le impide pensarse mediante un vínculo trascendente reunido en torno a la asunción de la unidad, cuyo mo-

¹²⁶ Poema de Paul Celan *Cualquier piedra que levantes*. Aunque es por todos conocida la dificultad para leer a Celan en otra lengua pues en la traducción se traiciona el decir de este poeta extraordinario, en la pluma de José Ángel Valente (Orense, 1929-Ginebra, 2000), traductor de este poema, la escritura violenta sus esfuerzos por transigir al vacío y en el trayecto, encuentra el tono y la formulación justa para decir en español. Apoyarse en la traducción de José Ángel Valente, uno de los escritores y poetas más importantes de la literatura española de posguerra, supone reconocer que al abrazar la palabra del otro de algún modo, renuncio a la propia para afirmarme en él. http://pont_des_arts.blogspot.com/2005/04/poesa-paul-celan.html. Accesada el 1 de mayo de 2005.

do fue anudado al fascismo; y, abre el espacio para escamotear el contrato social que constriñe la adhesión a la fe fiduciaria.¹²⁷

Cuando la comunidad *representa* a la unión mediante un vínculo mítico que toma como fundamento de su ser-en-común,¹²⁸ otorgándose un nombre propio, termina por definirse como la suma y presentación de sus miembros y niega el exceso que ella misma contiene.¹²⁹ Sucede un proceso de secularización donde el gesto cívico queda aturdido por su propia misticidad haciendo fracasar la intimidad en el momento en que intenta ser revelada. Su nombre propio es oscurecido al sintetizar el acuerdo de voluntades libres en un vínculo, en torno al cual se asimilan los espíritus en la grandeza de un cuerpo, convirtiéndose en obra de falsarios. *Una sociedad de base consanguínea resulta de esta concretización del espíritu. Y entonces, si la raza no existe, ¡hay que inventarla!* (Levinas 2002, 17). A esta forma de comunidad se adhiere un segundo sentido del vínculo, liga o unión: el contrato. Esta alianza impele la confianza anticipada, la creencia devenida en crédito, la fe

¹²⁷ Este sentido de la fe fiduciaria se deriva de la afirmación que hace Valery sobre la sociedad en términos de que su funcionamiento es fiduciario por suponer un credo o un crédito en torno al cual se conjugan los individuos (Valery, 1974). Por su parte, Jean-Luc Nancy, precisará que la palabra credo y crédito devienen del mismo origen etimológico de *credere* y *crédit* [en francés] del italiano crédito que en Dante tomará el significado, en la Divina Comedia, de la confianza (Nancy, 2002: 118).

¹²⁸ Esto no significa que la comunidad sea un mito. Como señala Nancy, implica que lo que le da su fuerza y la funda es este vínculo mítico y, por lo tanto, no podría haber comunidad fuera del mito. “Allí donde hubo mito, si es que hubo tal cosa o si podemos saber lo que eso quiere decir, hubo, necesariamente comunidad, y recíprocamente. – Pero entonces la interrupción del mito es también, necesariamente, la interrupción de la comunidad” (Nancy 2001, 109).

¹²⁹ El exceso de la comunidad le impide fundirse en la unidad, viene a confirmar sus límites, es la abertura que se opone a lo concluido. Es *significatividad*, esto es, apertura, donación, inicio inapropiable o irrecuperable de todo sentido. El exceso es el viraje del rostro levinasiano expresado en la alteridad radical que se establece a través de la responsabilidad por el otro, en una ética otra, una, en la que el yo tiene siempre una responsabilidad de más que los otros (Levinas 2000a, 82-83).

puesta en conjunto. El artificio creado en esta representación de la pertenencia ya no es místico, sino que su enigma es el secreto de la confianza y este secreto es la confianza misma (Nancy 2002, 118). Lo que aquí establece el vínculo, es la observancia y guarda de este secreto incommunicable que compromete a sus miembros a asegurar el hermetismo de la confianza que deviene en segregación.

La comunidad im-posible transgrede este doble sentido de la alianza y va más allá cuando convoca a la amistad im-posible desde el silencio. El amigo ausente que se hace presente en mí, no sólo guarda un secreto inconfesable, de igual forma aguarda en su no decir, la afirmación de la confianza desnuda que me hace tiritar en mi fragilidad desconcertante, al exponer el pudor de una intimidad que inmediatamente me conduce a la separación de la finitud y al encuentro en el infinito, en un no-lugar, donde el habla se abre a la extrañeza de *lo que no podría ser-común* y, sin embargo, se convierte en el origen de *la comunidad, eternamente provisional y de la que siempre se ha ya desertado* (Blanchot 2002a, 91). De ahí que la memoria del ausente sea mi morada, y el olvido, el silencio que habla y resuena sin interrupción allende toda sonoridad posible.

De esta posibilidad de lo imposible de la comunidad y la amistad que la habita, sólo resta seguir velando para *pensar de otro modo* el exceso y la potencia manifestadas en la ética de la alteridad que son dadas sin contraparte, como el sol que nos regala sus rayos solares, sin recibir jamás nada a cambio.

Capítulo III

LA ALTERIDAD RADICAL: DE OTRO MODO QUE SER DE LA COMUNIDAD IM-POSIBLE¹³⁰

La inmediatez de lo sensible, que no se reduce a la función gnoseológica asumida por la sensación, es exposición a la ofensa y al gozo, exposición a la ofensa en el gozo. (...) Abrirse como el espacio, librarse mediante la respiración del enclaustramiento en sí mismo, supone ya ese más allá, mi responsabilidad para con el otro y mi inspiración por el otro, la carga aplastante —el más allá— de la alteridad.

EMMANUEL LEVINAS

El designio de la ley: que los prisioneros construyan su propia prisión. Es el momento del concepto, la marca del sistema.

MAURICE BLANCHOT

La democracia siempre ha sido suicida y si hay un porvenir para ella es a condición de pensar de otro modo la vida y la fuerza de la vida.

JACQUES DERRIDA

La vida social está llena de situaciones anómicas que se ocupan, ante todo, de romper las cadenas de una organización pensada a priori.

MICHEL MAFFESOLI

En la Violencia totalitaria anida la huella de las violencias soterradas.¹³¹ Palabras de rabia, aflicción, temor, sospecha, angustia e interrogación se agluti-

¹³⁰ Este título ensaya una paráfrasis del libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de Emanuel Levinas (Levinas, 1987).

¹³¹ En Hobbes se muestra la configuración del Estado a partir de dos etapas separadas con mucha claridad: la situación de barbarie, sin más ley que la guerra de todos contra todos y, otra, referida a un escenario organizado en torno al derecho sustentado bajo la égida del Estado. Lo que me interesa destacar aquí es la lógica en la que se constituye la Violencia legítima que da lugar a un Estado que, al sólo ser portador de derechos, simula, en ese mismo movimiento, violencias soterradas, potencias que emergen en el mismo lugar donde la Violencia legítima se articula para ordenar el mundo

nan en mi declaración primera¹³² referida a las violencias soterradas en torno a las que se organiza la socialidad contemporánea. La interpretación equívoca de mis argumentos parece conducir a una propuesta pervertida de lo planteado: un envite a la Violencia que dio la muerte al hombre en Auschwitz. Difícil expresar que las violencias soterradas sólo advienen como huella¹³³ en la Violencia, como impronta que indica el lugar de borradura de las violencias otras que fueron desplazadas bajo el signo de la Ley de lo Único. Ni la totalidad de la Violencia legítima para dar sentido a lo social, a lo político, ni la abertura de las violencias soterradas para recrearlos. Mi indagación se inscribe en la *diferencia* de fuerzas que se abre *entre* ambas, *espaciamento* enunciado por la alteridad radical que propone *otro modo que ser de la comunidad im-posible*. Una comunidad por venir, inscrita *entre*, la oportunidad y la amenaza, *entre*, la amenaza y la oportunidad. Giro de lo posible y lo imposi-

social. Al convertirse el Estado en juez para la paz y para la guerra, administrar justicia –o injusticia– en todas sus formas, premiar y castigar los comportamientos, establece rasgos de complicidad entre la ley y su violación, dando lugar a la aberración de la Violencia legítima. Sin embargo, en la propia contradicción de Hobbes que sostiene la idea de defender con todos los medios, incluso la violencia y el engaño, los derechos del hombre, llega a nosotros el eco de las violencias soterradas, aquellas que se enquistaron en la Ley de lo Único, tomándola como su marca, como su huella, desde donde hoy se re-organizan para seguir interrogando al orden social (Hobbes 1998).

¹³² Declarar, antes que afirmar, supone convertirse en portador de un temblor entre lo que se dice y la apertura de lo dicho, para seguir diciendo. Implica dejarse tocar por la interrogación del otro, mi interlocutor, el que conversa conmigo y me escucha. Declarar es abrirse a la interrupción del punto de vista del otro.

¹³³ Apoyada en el pensamiento derridiano, he ensayado, a lo largo de toda la tesis, la deconstrucción de la Violencia con el propósito de “extraerla” del sentido que ésta supone en el interior de una época logocéntrica, la transgresión de la Ley de lo Único, y abordarla en términos de la huella que permite leer a las violencias otras, las reprimidas, las soterradas. La Violencia entonces, no se reduce a un significado que sólo tiene sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo, donde ya le fue asignada la definición al concepto, sino que esta Violencia, indica y alberga el lugar de una borradura: “La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el ‘mundo’ y lo ‘vivido’) es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella*”. Y es precisamente en esta borradura, donde las violencias otras hablan, aquellas que hoy se sustraen de su origen tachado para poner en juego a la socialidad contemporánea. (Derrida 2003a, 84-95).

ble, puesto en juego por una alteridad que resiste, una-vez-y-cada-vez, al encerramiento del Yo, mediante una suerte de enfrentamiento del rostro, dado por el estatuto de la exterioridad, del afuera (Levinas 1999, 55); una exterioridad que no recurre ni al poder, ni a la posesión; ni a la fusión sólo es relación de interrogación hacia el otro, dualidad irreducible que nos permite ser-estar-juntos. Abertura que se opone a lo concluido. Espaciamiento y reenvío de las potencias soterradas que retornan, para apuntar la imperfección del mito de la representación totalizadora del ser-en-común: una democracia auto-inmunizada¹³⁴ por el exceso que supone una igualdad de cálculo, *allí donde la libertad, por esencia, es incondicional, indivisible, heterogénea al cálculo y a la medida* (Derrida 2005a, 67).

La comunidad im-posible impele a ser pensada desde otra parte, quizá, desde la memoria que arriba para cuestionar lo *dicho*. Memoria violenta y soterrada por arribar a nosotros como interpelación, como cuestionamiento; como responsabilidad; como el afuera imposible de articular bajo la Ley de lo Único, por ser portadora de un exceso de sentido.¹³⁵ Comunidad im-

¹³⁴ La inmunidad consiste en establecer defensas para proteger un organismo y, paradójicamente, en la ausencia para protegerlo –*immunis, immune*, es el que no está sujeto a *munus*, esto es, a servicio u obligación. Del adjetivo *immunitos* que significa no protegido, carente de defensas, sin fortificación (Mir 1984, 234). La primera acepción se refiere a la obligación de atacar y la segunda a su imposibilidad de hacerlo. En la política las condiciones de auto-inmunidad (inmunidad de la inmunidad) consisten en un mecanismo mediante el cual un organismo se aplica a destruir él mismo sus propias defensas. Un ejemplo entre muchos de esta auto-inmunidad puede leerse en el proceso de descolonización argelino en 1962 y, más recientemente en el proceso electoral de 1997, cuando el partido del presidente suspendió las elecciones legislativas y electorales en nombre de salvaguardar la democracia en el país. La auto-inmunización, dirá Derrida, contiene una antinomia interna-externa no dialectizable que corre el riesgo de paralizar y, por tanto, requiere del acontecimiento de la decisión interruptora (Derrida 2005, 54), del acontecimiento de la alteridad radical.

¹³⁵ Los enfoques totalizantes siempre han tratado de fijar el sentido de la comunidad para encontrar una esencia que permita explicar la relación entre sus elementos. Lo que lo-

posible, extraña paradoja que no deja de inquietar a los defensores del Estado como único portador de todos los derechos. La comunidad im-posible como lugar limítrofe donde todo se desfonda (Derrida 1989, 128) revela la diferencia entre la Violencia legítima y las violencias soterradas, entre la fuerza autorizada y la no autorizada. Podría apuntar –apoyándome en Derrida– que la presencia de una, *marca* a la otra, y viceversa. Oscilación que indica la existencia y el borramiento, *juntura* que articula y difiere la experiencia de la comunidad.¹³⁶ La comunidad *deja de ser para finalmente ser lo que es*: una comunidad *sólo posible* y, en este sentido, abierta a todas sus posibilidades, incluso, a lo imposible.¹³⁷ De este modo, la Violencia legítima ligada a lo posible, comporta la realización extrema del poder humano, expresada en la fijación única de sentido; en la anulación de las diferencias; en el borramiento de cualquier gesto de interpelación. Es el equilibrio quieto de las partes, derivado del equilibrio con el todo.¹³⁸ El resultado de esta ex-

gran ver estos enfoques es la 'apariencia' y a través de ella, intentan controlar las diferencias surgidas en el interior. Sin embargo, esta visión esencialista, tropieza con una cuestión, si mantenemos la relación entre la experiencia de la comunidad y la memoria mediante el vínculo del Afuera como responsabilidad y si, al mismo tiempo, renunciamos a la fijación del sentido único de la responsabilidad, no sólo referida a responder por mí, sino también por el otro, por lo que no me concierne –lo que Levinas describe como ética de la alteridad–, hacemos venir potencias soterradas que no habían sido puestas en juego en la articulación de la comunidad como presencia, sino como ausencia del daño en torno al que se organiza la comunidad, exceso de sentido que vinculo a las violencias soterradas. (Laclau 1993, 105).

¹³⁶ Derrida utiliza la palabra *juntura* para jugar simultáneamente con el doble sentido de diferencia y articulación. Por una parte, la *juntura* señala una parte quebrada, desgarrada donde se abre una brecha, rotura, fractura, falla, hendidura. Y, por otra, indica la articulación mediante una bisagra. Esto me permite ubicar, una vez más, la idea de la comunidad im-posible. (Derrida 2003a, 85).

¹³⁷ El verso de Bataille que a continuación cito expresa mejor esta proposición: “Para captar algo posible en el seno de una evidente imposibilidad, me ha sido preciso representarme primero la situación inversa (Bataille, 2001, 152).

¹³⁸ Para Hegel, este equilibrio está vivo por el hecho de que nace en él la desigualdad que la justicia se encarga de reducir nuevamente a la igualdad. La cuestión es que esta justicia, como señala Reyes Mate, escrita bajo la rúbrica de “imperativo categórico”, resumida en

plosión desmedida del poder de lo Uno, es que el hombre, de pronto, se encontró abandonado a la indignidad y al sometimiento ciego de una Ley, nacida bajo el sueño de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que había mutado en terrible esperpento. Cuando el Hombre despertó tenía la figura de un animal. *Una mañana, después de un sueño intranquilo, Gregorio Samsa se despertó convertido en un monstruoso insecto* (Kafka 2002, 11). En este despertar del sueño de la razón, la Violencia totalitaria es impelida por las violencias soterradas que anidaban en su interior. Potencias neutralizadas a favor de la seguridad de sentirnos Uno. Energías que resurgen, no para sustituir a la Violencia legítima, sino para ponerla en cuestión. Tales violencias inquietan una relación que no se realiza como necesidad, como poder, *como si nos atrajeran hacia un punto en el cual, agotado el aire de lo posible, brindarían una relación desnuda que no es un poder, sino que precede incluso a toda posibilidad de relación* (Blanchot 2005, 50-51). Violencias sofocadas que retornan atisbando en la memoria para cuestionar a la comunidad fundada en aquello que Hegel calificó como totalidad ética, donde los intereses del individuo y la comunidad, finalmente se reconciliaban (Hegel 1985, 271). Una y otras violencias, habitantes de la comunidad –posible e imposible–, interrumpen el vertiginoso movimiento circular de la Ley del retorno de lo Mismo y la obsesiva búsqueda de un origen, arrojándola a una relación otra, construida en la juntura, en la tercera

el convencimiento de un hombre adulto por vivir bajo la lógica de la razón, según la cual, bueno es aquello que siendo bueno para mí, es bueno para todos. Síntesis del principio de universalidad y autonomía, pilares de la Ilustración, dando lugar a la construcción de la acción moral que exige al hombre moderno actuar legislativamente. La tragedia de este principio está en el hecho de que, por mucho que se intente actuar moralmente, jamás sabrá el hombre concreto, si lo que en cada caso decide que es bueno lo es de hecho. En esta lógica, el hombre no puede ser sujeto real de derechos y la política puede convertirse en un campo de concentración. (Hegel 1985, 271-273; Mate 2003, 15-18).

orilla¹³⁹, donde convergen la fluida pesadez, la dualidad irreducible e irreconciliable; la transparente densidad, el ritmo infinitamente variado, el espesor de signos, el paraíso de instantes esenciales; liados a un tiempo destructor que desanuda todas las ilusiones y los falsos consuelos humanos (Blanchot 2005, 42).

En este capítulo, retomaré la reflexión anunciada, referida a la *diferencia* que la alteridad radical abre en la comunidad im-posible, al espaciamiento y reenvío de las potencias soterradas que retornan a través de la memoria, para indicar la perversión que anida en el mito triunfante de la representación totalizadora del ser-en-común, fundado sobre la utopía de la libertad y la igualdad. Experiencia apórica de la democracia *hoy* –el *hoy*, el *ahora*, siempre será un tiempo que escapa al control político del tiempo, a la legislación temporal, vinculado siempre a la extrañeza del instante que arriba, a un tiempo desarraigado de la experiencia, a un tiempo siempre por venir (Levinas 2005, 273). Pero, ¿cómo hablar de esta cuestión *hoy*, si nunca ha existido el *hoy* de una filosofía de la democracia tejida a la libertad?¹⁴⁰ –Heidegger, in-

¹³⁹ Tomo como referente la tercera orilla planteada por Eugenio Barba para imaginar a la comunidad im-posible, alejada de todo principio y fin, “fuera de la historia”, retirada de la tierra segura y navegando sobre el vaivén de la corriente del río, afanada en construir sobre el agua fragmentos de tierra para permanecer unidos. Es una comunidad nacida de la exigencia de echar raíces en una realidad desarraigada y adaptándose a corrientes que, cada vez, la empujan lejos de todo; que exige mantenerse para siempre en la morada del exilio; y que intuye que cuando cesa la retirada se desvanece, no existe más (Barba 1983, 131-132).

¹⁴⁰ En este punto sigo a Nancy en su reflexión sobre *La experiencia de la libertad*, donde plantea que la fractura abierta entre el interior del individuo y la comunidad tendrían que ser el punto de partida, el inicio de una filosofía de la democracia, pensamiento que siempre ha carecido de esta inicialidad, “más allá o más acá de la salvaguarda de las libertades que se dan por adquiridas (por naturaleza o por derecho). [...] En todo caso, lo que falta es un pensamiento de la libertad que no está dado pero que se *toma* ella misma en el acto de su comienzo y de su re-comienzo. Esto es lo que nos queda por pensar y quizá más allá de toda nuestra tradición política –pero, no obstante, es

tentó pensar de otro modo lo “libre” de la libertad¹⁴¹ y, sin embargo, no fue el más demócrata de todos. El pensamiento democrático apostó su decir a la igualdad referida al cálculo, al número, a la *condicionalidad* (Derrida 2005a, 63). Entonces, ¿qué hacer con la responsabilidad levinasiana que me convierte en rehén del otro, situada antes y por encima de la “difícil libertad” (Levinas 2005)? La dificultad radica, quizá, en que la libertad no tiene medida, es *incondicional*. Pero, ¿cómo concilia la democracia una igualdad calculable con una libertad incalculable? Al ensayar esta conciliación, la democracia llama, sin proponérselo, a la memoria. Una, que viene a interrumpir la brutalidad que excluye la deliberación y el cálculo de la igualdad, mediante la puesta en escena de la perversidad que disfraza a la libertad de igualdad calculada.

Alteridad radical zanjada por la memoria que nos retorna a la responsabilidad por el otro, al acontecimiento ético de la comunidad –acontecimiento (des)ubicado en un *tiempo deficiente de plenitud ontológica, articulado en un modo de existencia donde todo es siempre revocable, donde nada es definitivo, sino que siempre está por venir* (Levinas, 2005, 273)–, memoria arribante del *entre*, la *juntura*, la *separación-distanciada*, el *afuera*, alrededor de la que emerge un ser representado en un “contexto” no representativo. Memoria que impugna la Representación como el lugar de la Verdad. Territorio donde las

en cierto modo ya en la dirección de esta exigencia, en la que al menos parte de la tradición revolucionaria ha pensado” (Nancy 1996a, 92).

¹⁴¹ Aunque el propósito no es profundizar en lo libre de la libertad heideggeriana, me parece importante enunciar que Heidegger aborda la cuestión de la libertad como aquella que administra lo libre, como el acontecimiento del salir de lo oculto. Todo hacer salir lo oculto pertenece a un albergar y a un ocultar. Pero ocultado está –dirá Heidegger– lo que libera, el misterio. La libertad es lo que oculta despejando, la libertad es la región del sino, que pone siempre en camino un desocultamiento (Heidegger 1994, 9-37).

violencias soterradas cuestionan a la Violencia legítima y nos abren la posibilidad de lo imposible: articular relaciones en un *aquí y ahora* que nos reclama haber perdido la comprensión de vivir en comunidad.¹⁴² Traducir esta traza al espacio de lo cotidiano, resulta una tarea difícil de cumplir, no obstante, apelando a la responsabilidad levinasiana que impele a *hacerse cargo de*, indagaré el “juego” de las violencias soterradas a la luz –o, mejor aún, en la fisura– de los destellos de lo que hoy arriba, la alteridad radical, con los riesgos que esto supone. En el primer apartado, *Las violencias primeras: la retirada de la “seguridad” de la comunidad*, indagaré los gestos paradójicos y ambiguos, sintetizados en las formas de representación de lo instituido que expulsan a los hombres de la certidumbre de su morada y los arrojan al cuestionamiento de la libertad medida por la igualdad. En el mismo escenario donde se articula la representación de lo Uno, las violencias olvidadas retornan como potencias creadoras de una relación tercera, basada en la *no-indiferencia* por el otro. *Esta ruptura de la indiferencia –incluso aunque se trate de la indiferencia estadísticamente dominante– es la posibilidad del uno-para-el-otro que constituye el acontecimiento ético* (Levinas 2001b, 10). Paradoja de la paradoja. El lugar que convoca a la Unidad, adviene como fuente de disolución, de diseminación, de *separación*. En este sinsentido, las violencias primeras van tejiendo la separación frente al infinito y la retirada de la seguridad

¹⁴² La comunidad inconfesable designa el título de un libro de Maurice Blanchot donde expresa una crítica filosófica a la idea del comunismo y la comunidad vueltos hacia ellos mismos. Estos términos, dirá Blanchot, son conceptos deshonorados y traicionados por una historia que, por siempre, los ha usado a la medida de su cálculo. Y añade: “Es el origen aparentemente sano del totalitarismo más malsano”. Sin embargo, estamos ligados a ellos precisamente por su defección. La importancia de este texto es muy grande debido a que Blanchot hace venir las voces de Levinas, Derrida, Nancy, Duras, entre muchas otras, para decir, sin decir, que en la imposibilidad de alcanzar un diálogo nítido con sus pensamientos, en la distancia y la diferencia que los separa y, en la disolución de una comunidad irrealizada, se ubica la traza de su encuentro. Esta ambigüedad será la que guíe mi capítulo. (Blanchot 2002a, 11-13).

de la comunidad –caracterizada por la dependencia hacia lo Uno–, al tiempo que hacen posible una libertad otra del hombre.¹⁴³ Ambigüedad de la que surge un ser separado y vuelto a sí, que se *sobrepasa* (Levinas 1999, 126): *yo es un otro*. Esta separación entre el *yo* y el *tú*, no indica caída, ni necesidad. Transitar por ese camino significaría insistir en la inmediatez de la unidad del *Ser para sí* planteada por Hegel, en la *cohesión firme* derivada de la dependencia hacia lo Absoluto (Hegel 1985, 215-216), cohesión que, al final, conduciría nuevamente al retorno de lo Mismo, mediante la resolución de la dialéctica que suprime todo aquello que impide la unidad. La separación que me interesa indagar es aquella que entra en relación a través del Deseo levinasiano¹⁴⁴; una relación inscrita en la independencia, fuera de todo sistema. Ni adición, ni desvanecimiento del intervalo. Se refiere a una relación que no se resuelve en la contradicción ni responde a la ley binaria de los opuestos –quizá, este sea el gesto más importante de la proximidad y la distancia propia de la comunidad im-posible, donde la seguridad emprende la retirada–, ella misma muta en *bisagra* desde donde indaga *esa fuerza* que precede y excede a las reglas de la ontología formal. Es relación del Deseo en la que nadie se hace falta –en términos de un sistema de necesidad que todo lo polariza, sedimenta y restringe–; es una relación que pone al ser fuera

¹⁴³ Esta proposición será retomada por Blanchot en una *conversación infinita* con Levinas a través de su obra literaria y filosófica, especialmente, en su reflexión sobre *La comunidad inconfesable*, *El paso (no) más allá* y en tres de sus novelas, *Thomas el oscuro*, *La Sentencia de Muerte* y *Tiempo después*. (Blanchot 2002a; 1994; 2002a; 2002b; 2003).

¹⁴⁴ Levinas señala que en la lógica formal, el deseo siempre se deja moldear mediante múltiples maneras de necesidad. Si bien, la filosofía de Parménides toma su fuerza de esta forma de necesidad, el pensamiento levinasiano se encuentra en las antípodas. Por su parte, el orden del Deseo –surgido de la relación entre extranjeros que no se hacen falta mutuamente, donde el deseo se abre a la positividad– se afirma de la creación *ex nihilo*. Lo anterior, provoca “el desvanecimiento del plano del ser necesitado e inaugura la posibilidad de una existencia sabática en la que la existencia suspende las necesidades de la existencia. (Levinas 1999, 124-127).

de todo sistema, allá donde la dependencia con el Absoluto se rompe, donde la libertad es posible (Levinas 1999, 125); es un vínculo que inaugura una relación *ex nihilo*, enunciada en la experiencia de ser-estar-juntos que es una multiplicidad no unida en totalidad, sino fuera de todo sistema de dependencia; de determinación. Esta afirmación mediante la creación *ex nihilo*, vacía de atributos a la comunidad por no estar anclada sino en la experiencia por venir; en la separación infinita que aproxima a los hombres en el exilio; en la dispersión; en su errancia por el afuera habitado en la responsabilidad por el otro, por el que respondo ¡*de otro modo que ser!*¹⁴⁵

En el segundo apartado, *La comunidad sin atributos*¹⁴⁶: *el yo se exilia del tú e inicia su errancia por el afuera*, se llevará a cabo la puesta en juego de esta separación, escudriñando las violencias soterradas que muestran las perversiones del mito de la igualdad sobre las que se funda la comunidad ba-

¹⁴⁵ Haciendo una economía del ser, me apoyaré en Levinas para expresar el sentido verbal del ser referido en esta frase, “en el que se sugiere y entiende de algún modo como proceso, acontecimiento, o aventura del ser. ¡Notable aventura! El acontecimiento del ser radica en cierta preocupación por ser, pues sólo en ella se hallaría en su impulso ‘esencialmente’ finito y completamente absorto en esta preocupación de ser. En cierto modo, en el acontecimiento de ser no se trata sino de este mismo ser. Ser en cuanto ser significa de entrada preocuparse de ser, como si fuese necesaria una especie de relajación o un ‘calmante’ para –sin dejar de ser– escapar al desvelo del ser. [...] Insistencia anterior a toda luz y a toda decisión [...], violencia en forma de entes que se afirman ‘sin consideraciones’ los unos para con los otros en su preocupación por ser” (Levinas 2001b, 9-10).

¹⁴⁶ Utilizo este título haciendo un homenaje a la novela de Robert Musil *El hombre sin atributos* y, a la vez, articulando cierto paralelismo entre la comunidad desgastada que llega a los albores de este siglo y el hombre musiliano despojado de todo, no tiene nada que le sea propio, ninguna cualidad, ninguna sustancia. Es el hombre cualquiera, más aún, es el hombre sin esencia; un hombre que no se cristaliza en la síntesis de una personalidad estable, que se niega a recibir como propias las características asignadas desde afuera. Pero, paradójicamente, en este vacío de sentido y significación, se articula un campo inestable, imposible de clasificar u ordenar, donde los hechos dejan lugar a la incertidumbre de las relaciones posibles y, es allí, donde adscribo mi segundo apartado (Musil 2004).

sada en la representación “democrática”, después de la barbarie de Auschwitz. Haciendo eco de la memoria levinasiana, diré que la traza de este apartado, *estará dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi* (Levinas 2005, 272). Memoria que viene a sacudir la seguridad de lo dicho: pérdida de la creencia en la representación que articula y manifiesta una convicción, alrededor de la cual, se funda la autoridad de la comunidad; olvido de la brutal experiencia de inhumanidad vivida en los campos de exterminio y que sigue repitiéndose; ilusión de la transparencia del lenguaje sintetizada en una teoría de la verdad que postula un significado único, inalterable, mediante el que se despliega la actividad arbitraria de un dar y decidir nombre a las cosas, para que adopten un significado que responda a lo que se desea imponer; interrupción de la síntesis de los presentes, que constituyen el tiempo memorable (Levinas 1998, 12) y obliga a establecer una conversación aparte con la ética, la política, incluso con la razón, más allá del sujeto trascendental que se olvidó del hombre. La memoria que llega a confrontarnos, a interpelarnos, a impedir el reposo y la indiferencia frente a la barbarie, agazapada en la “Ley de destrucción” (Blanchot 1994; 1980), aquella que trabaja con el afán de convertirlo todo en Uno; memoria que arriba como violencia soterrada, como exceso de sentido, desgarrando la seguridad del aquí y el ahora, impeliéndonos a *hacernos cargo de...*, a estar juntos en la separación, es *decir*, en la alteridad radical.

En el tercer apartado, *La razón del más fuerte*¹⁴⁷ *afrentada a la comunidad por venir. Ley de número que legitima “por turno” el borramiento del otro*, se abre una reflexión sobre los límites expresados en las imperfecciones que atisban en esta forma idealizada de representación totalizadora de la comu-

¹⁴⁷ Frase tomada del libro *Canallas* de Jacques Derrida (Derrida 2005).

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

La acuciosa Violencia universal envuelve todo bajo la égida del orden y el progreso. Violencia legítima igual a orden; orden igual a legítima Violencia. Un nombre por otro, la parte por el todo. Metonimia perfecta para dar cuenta de la perversión del Nacionalsocialismo, del Apartheid, de las Dictaduras en el Cono Sur... y de un inacabable etcétera de destrucción “legítima”. Violencia totalitaria que destruye toda posibilidad de las violencias otras, ubicadas más allá –o más acá– de la Ley de destrucción. *Hoy*, que no es sino el “hasta ahora”¹⁴⁸, la memoria es arrojada al desecho del olvido por ser una potencia que viene a cuestionar lo dicho. Sin embargo, el momento violento de la filosofía reside en el instante en que el Hombre occidental reduce la pluralidad de la vida a un único elemento para poder pensar: el sujeto trascendental; y se desentiende del resto de la realidad por no pertenecer a esta

¹⁴⁸ Cuando digo “hasta hoy”, continúo en el ejercicio de la inicialidad del pensamiento planteado por Nancy en la nota 140.

esencia (Mate 2003, 21). En ese mismo instante, las violencias soterradas que vuelven a nosotros, a través de la memoria, para cuestionar ese momento fundador de la Violencia, son destruidas por el propio Hombre aludiendo a la “necesidad” de erradicar la violencia. Reducimos la pluralidad de las fuerzas no autorizadas a una sola Violencia con mayúsculas –lo *óptico* es lo que es– y negamos a la memoria como forma de violencia soterrada, en tanto que irrumpe y cuestiona la estructura de dominación que en su afán de trascendencia, olvidó al hombre concreto, al de carne y hueso; al mismo tiempo que articula relaciones terceras, basadas en la no-*indiferencia* por el otro, en la responsabilidad sin más, en la alteridad radical. Violencias otras que destruyen la dominación de lo Uno a favor de la pluralidad; de la diferencia reunida en torno a un daño; a una *experiencia que hace ser* (Nancy 2000a, 78). Escamotear el artilugio que reduce a la comunidad al encerramiento, al ensimismamiento, bajo el principio de la Violencia legítima ordenadora –y supresora del otro– mediante el retorno de la memoria como alteridad radical, supone, tal vez, un horizonte para la comunidad. Sin embargo, el movimiento deconstructivo no puede detenerse en la desarticulación de estas violencias, en el roce continuo de fuerzas puestas en juego con la visitación del rostro. Para reflexionar otro modo que ser de la comunidad por venir, es preciso indagar en la *diferencia* surgida *entre* estas fuerzas, en el *entre* que hace im-posible a la comunidad por venir. Si la alteridad pone en peligro el “yo soy”, al ideal general del ser-común, anclado al cálculo, a la certeza y la seguridad, y abre la puerta a otro “ser-en-común”, siempre vacante y expuesto a lo incalculable y a lo por venir, el “ser-en-común” propuesto, demanda también formas diferentes en torno a las cuales articular su ex-posición a lo otro y al otro. Y es aquí, en este “entremedio”, donde las violencias soterradas irrumpen para mostrar la saturación de

la más *acabada* forma de representación del ser-común: la democracia. Quizá, por ello, la alteridad radical adviene no sólo como una rostro que impide el encerramiento de la comunidad arrojándola a la eterna indagación del nosotros en tránsito, de la comunidad sin atributos, de la comunidad imposible, del otro modo que ser de la comunidad por venir, su visita regresa, una vez y cada vez, para interrumpir y cuestionar lo *dicho* por las formas de representación del ser-común enquistadas, saturadas.

VIOLENCIAS PRIMERAS

LA RETIRADA DE LA “SEGURIDAD” DE LA COMUNIDAD

El exterminio de más de 6 millones de judíos, perpetrado en nombre de la comunidad, basado en el *dato* del ser-común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica, mística), marca la retirada de la tranquilidad del *ser-estar-juntos*; barbarie que puso término a la posibilidad de pensar el ser-común bajo cualquier modelo de un “ser” en general.¹⁴⁹ Decir que la comunidad murió *ese día*, o que haya vivido siempre de saberse moribunda, implica ya una apertura para repensar e interrogar el estar-en-común, allende el ser pensado como identidad, como estado o como sujeto (Nancy 2000a). Parafraseando a Jacques Derrida, diré que existen formas de representación de la comunidad –la democracia, basada en el “principio” de igualdad y libertad– que “tiemblan”, después de la muerte del hombre en Auschwitz, manteniéndose en un lugar

¹⁴⁹ Retomo esta idea del prefacio escrito por Jean Luc Nancy para la versión española de *La comunidad inoperante* (Nancy 2000b).

indiscernible e inapropiable.¹⁵⁰ Hoy, el miedo y el temblor nos arrebatan la “tranquilidad” del sueño de la razón, cuando se anuncia la crisis de los sistemas de representación que habían dado lugar a la convivencia y encuentros humanos, aquellos vinculados, tanto a procesos imanentizadores heredados de la Ilustración y configurados a través de formas secularizadas de la política, que aún alcanzan nuestro siglo, expresados en todas las vertientes de la democracia, así como a modos de trascendencia afirmativos formulados por las religiones, mediante la elaboración imaginaria de signos visibles de Dios, cristalizados en procedimientos de organización. El desdibujamiento de los principios universales se desliza por todos los rincones del espacio cotidiano. Sin embargo, nos resistimos a enfrentar las formas de representación totalizadoras del *ser-común* desde un lugar otro; la experiencia vivida nos dice que la democracia excluye, pero alzamos la voz diciendo que no tenemos posibilidad de “algo mejor”, como si la libertad se redujera a un estatuto legal, o natural, a una medida establecida por otros en otro tiempo, en un lugar *allá*; tampoco ignoramos que replegarse en la soberanía e intimidad de la comunidad anula a la otredad, a la amistad, y preferimos refugiarnos en la seguridad del fundamentalismo; reconocemos los límites de la Ley que conducen a lo inaccesible, y no obstante, nos amparamos en leyes de-

¹⁵⁰ Retomo aquí la afirmación que hace Jacques Derrida en el primer párrafo de su ensayo dedicado al pensamiento de Emmanuel Levinas “Violencia y metafísica”, sobre la cuestión de la muerte, la errancia o la existencia de la filosofía después de Hegel o Marx, Nietzsche o Heidegger. En estas líneas, Derrida impele a re-pensar a la filosofía, más allá de su muerte o de su inagotable agonía, “quizá –dice, el pensamiento tenga un porvenir o incluso, se dice hoy, esté todo por venir a partir de lo que se reservaba todavía en la filosofía”. Me apoyo en este pensamiento para abordar la crisis de las representaciones que mina la autoridad en el presente, de interrogar a la comunidad y la amistad im-possibles, desde su muerte o agonía. Im-possibilidad que remite al temblor –en su acepción latina *tremulare* referida a la idea de oscilación– haciéndolas oscilar entre la existencia y su borramiento. Re-presentación que aún se encuentra en lo por venir. (Derrida 1989, 107-108).

dicadas a enterrar el pasado con el propósito de dar paso a supuestas reconciliaciones; borrando la memoria.¹⁵¹

Es innegable que el mito de la comunidad, fundado en el principio de la tierra, de los iguales, del Estado, del trabajo, de la familia, de los hermanos, de la sangre es interpelado por un tiempo de pérdida y desencanto.¹⁵² Sobre el sujeto –individual o colectivo– que se constituye como autosuficiente, pesa la amenaza de lo que se acerca: el desmoronamiento del sistema único de valores al que estaba anclada la seguridad; la dependencia (Nancy 2000a, 179-180). La experiencia humana se descubrió, en un instante, sumergida en un juego confuso entre promesas ofrecidas y anhelos insatisfechos; entre la Violencia del dominio y la intolerancia lógica; entre la apariencia de la

¹⁵¹ Cassigoli comparte una reflexión inquietante sobre la memoria guardada de la experiencia dictatorial chilena de la década de 1979. En este artículo, compendia la disparidad de presencias que personifican un patrimonio disperso donde la memoria, a pesar de la existencia de memorias no articuladas en el discurso y, sin embargo decisivas para la alteridad perdida, se reduce a monumentos y testimonios, mediante los que se ensaya, al igual que sucedió con el proceso curativo del Holocausto europeo, restituir el camino hacia la cura de la colectividad. Y, en este trayecto, se fue produciendo una especie de suspensión del tiempo, un tiempo inmóvil, donde el enjuiciamiento de los crímenes en Chile aún no ocurre y la reparación emocional del tejido comunitario, continúa sin tener lugar. “De manera que la reclamación de este juicio contra Pinochet y su red de cómplices, se relaciona con el lugar en que nos colocamos de cara a los crímenes que hoy y antes se consumaron, que se siguen perpetrando, siempre vinculados al terrorismo de Estado y la impunidad más inmoral” (Cassigoli 2006, 69-83).

¹⁵² Cuestionar el mito sobre el que se funda la comunidad, implica reconocer la utopía ontológica en la que inscribe su origen. Nancy nos recuerda una escena extraordinaria de Clastres que describe esta doble adscripción: hay hombres reunidos y alguien que les narra un relato. No sabemos por qué están reunidos, sin embargo, nosotros les llamamos “hermanos”. No se sabe si el que narra es un extranjero, es diferente porque tiene el don, o simplemente el derecho de relatar, pero decimos que es uno de ellos. Ellos no estaban reunidos antes del relato, es la narración la que los reúne. Antes estaban dispersos, codeándose, enfrentándose o cooperando, sin reconocerse. Pero un día, uno de ellos se inmobilizó en un lugar singular, aparte pero a la vista de los demás y emprendió el relato que unió a los otros. Les narra su historia, la historia de su origen, de dónde provienen, o cómo provienen del Origen mismo. Es, por tanto, el comienzo también de la historia del mundo, del comienzo de su asamblea, del comienzo del relato mismo. (Nancy 2001, 83-84; Clastres 1974, 19 y ss).

libertad y el engaño del conformismo. *Hoy*, vivimos en una discordancia galopante, las perspectivas a futuro se volvieron inciertas y la incertidumbre es alimentada por un sistema que no se responsabiliza por salvaguardar los derechos del individuo. Los símbolos son divergentes, el hombre y su mundo son discontinuos, es como si nos hubiéramos propuesto construir un mundo –universal, absoluto y unificado– a partir del carácter dislocado, discordante y fragmentado derivado de las carencias de los hombres (Blanchot 2005, 142). La luz que guiaba el presente y el porvenir impide ver y dar sentido a la existencia. Lo racional se metamorfosea en lo suprrracional en su carrera hacia lo Absoluto.¹⁵³ En su movimiento lógico, no tolera ninguna forma cambiante, disuelve contenidos y se sustrae para organizarlo todo desde la frialdad de la abstracción donde la razón pura, profiere su propia disolución, cuando se entrega al vacío juego de las convenciones intolerantes a las que sigue considerando certezas superiores.¹⁵⁴ La imposibilidad de comprender al diferente se tradujo en xenofobia, racismo, fanatismos religioso y nacionalista y antisemitismo. Violencia única de lo Único desencadenada para enfrentar a los hombres y alimentar el miedo a lo invisible; a lo desconocido; Violencia que obliga a llorar sólo por uno mismo y no por la imposibilidad de alcanzar al otro a causa de la diferencia que nos separa

¹⁵³ Para Kant, la razón es el medio por el que se articulan los mecanismos de orden basados en la moral social sintetizada en las formas jurídicas, a través de las cuales, la sociedad renueva sus estructuras, éstas se organizan a partir de sustituir “viejas” visiones morales sustentadas en lo divino por otras circunscritas al individuo. Sin embargo, la contradicción emerge cuando la razón pura muda a un lugar de autonomía dando lugar a una especie de nube abstracta donde desaparece el centro de valores que le eran propios, junto con el individuo. (Kant 1999, 25-38).

¹⁵⁴ Este es el momento del Mal al que hace referencia Levinas en su texto sobre la filosofía del hitlerismo, donde la Ley de lo Único, adviene en la destrucción del hombre. Es importante destacar, como ya lo he señalado en los dos capítulos anteriores, que no es a este Mal al que hacen referencia las violencias soterradas sino que es, precisamente, este Mal quien guarda la huella de esas violencias silenciadas que hoy emergen, en el mismo lugar donde intentaron ser borradas. (Levinas 2002, 7-24).

(Duras 1984, 89); Violencia incrustada en un sistema de operación insondable que impide saber cómo va a herir, dónde y con qué arma (Ben Jelloun 2001, 48); Violencia mezclada con el eco, la respiración y el aliento de promesas incumplidas (Derrida 1992, 15).

*Te apisono, te trituro, te arrojó a una fosa, te dejo morir a fuego lento sin luz, sin vida, y luego lo niego todo. Nunca ha existido.*¹⁵⁵ Violencias legítimas y legitimadas ordenan la existencia en torno al sujeto, al ciudadano, a la soberanía y a la comunidad. Poco importa que el sujeto de la metafísica –que reconduce todo a su unidad– y el ciudadano que no reconoce más identidad que la abstracción del espacio donde se cruza con otros ciudadanos, se contrapongan (Nancy 2003, 57 ss.). Tampoco importa que esta tensión dé lugar a todos los horrores fraguados desde la imposibilidad de diálogo entre sujeto y ciudadano. Lo mismo sucede con la tirantez entre soberanía y comunidad que, al mismo tiempo que organizan el espacio público lo saturan; en esta tensión constituida entre una interioridad apropiativa y una exterioridad inapropiable, *la filosofía política construye la comunidad como una obra de muerte: la identidad y el sentido único proceden como un mecanismo de exclusión. Necesita del sacrificio para garantizar la unidad del ser en común* (Mora 2004, 128-129). Los patrones civilizados fabrican la homogeneidad de un “pueblo de sufragio” en estos cuatro principios y, bajo la dirección de un consenso ya dado, escenifican la barbarie como un estado de excepción que pasa frente a nosotros a manera de espectáculo banal en la televisión, los periódicos y la radio. Mientras tanto, continuamos instalados en la “normalidad” de una vida ordenada por la democracia. Los patrones civilizados nos

¹⁵⁵ Fragmento de un testimonio del penal de Tazmamart citado por Ben Jelloun. (Ben Jelloun 2001, 179).

obsequian una justicia amnésica basada en el principio de la responsabilidad trascendental que pronto se difumina. Decir esto, no es decir mucho, pues la amnesia es tenaz y pronto, la política en nombre de la democracia, diluye el borroso totalitarismo que la habita. Todo esto, confluye en la verificación de que “algo” se retiró de la política y con ello, la seguridad de la comunidad.

En esta atmósfera de confusión, los sujetos comienzan a deambular como soñámbulos –sin saberse todavía desposeídos de todo–, por un sueño del que, poco a poco, serán arrojados a la angustia de la noche, en la que no podrán dormir, pero tampoco despertar.¹⁵⁶ El desastre pareciera no ser mayúsculo, tan sólo se percibe una especie de desinterés por lo cotidiano. Pero, también, se advierte una falta de tiempo para llegar al acuerdo; en el horizonte se avizoran caminos que algún día llevaron a un lugar; el calendario marca una fecha que preferimos olvidar; conversaciones silenciadas; dificultades para construir la confianza; indiferencia y soledad. El mito triunfante de la comunidad observa cómo se aleja la fuerza del pasado que pretendía propia. Detalles que parecen insignificantes, *interrumpen* la esencia del *sí mismo*, la del Estado, la de la comunidad (que son *lo mismo*).¹⁵⁷ Un exceso de sentido, imposible de fijar, des-

¹⁵⁶ A continuación cito un pasaje de *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch donde se anuncia el tiempo por venir, el de la comunidad im-ponible, paralelo al de la esperanza y desesperación de un hombre, el poeta Virgilio, que parte permanentemente, al tiempo que sueña con la posibilidad del retorno; retorno imposible por estar condenado a la agonía de la muerte: “Las costas quedaron atrás y fue como una fácil despedida del ser y vivir humano lo que allí se realizó, despedida de lo inmutable ahora cambiado, despedida de la multiplicidad de todo lo familiar, de las imágenes y de los rostros familiares allá y no por último del sepulcro que desaparecía entre el gris de la niebla...”. (Broch 2002, 440).

¹⁵⁷ Nancy dirá que la interrupción se escribe, se traza. En este sentido la interrupción es literaria: “La literatura se interrumpe: es en ello que, esencialmente, es literatura (escritura) y no mito. O mejor dicho: lo que se interrumpe –discurso o canto, gesto o voz, relato o peripecia–, eso es la literatura (o la escritura). Lo mismo que interrumpe o suspende su propio *mythos* (es decir su *logos*). (Nancy 2000a, 179-180).

emboca en un “juego infinito de las diferencias” que rompe la seguridad del *estar-juntos*. Esta interrupción hace venir a lo político, no a resolver el “reparto” de la comunidad, ni a encontrar o reencontrar una comunión perdida o por venir –eso significaría asignarle su papel habitual–, sino que arriba como comunidad que se ordena en la inoperancia de su comunicación, dirá Nancy, *una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su reparto*.¹⁵⁸ Modo imposible de lograr a través de la “voluntad política”. Es posible enunciar esta forma de lo político, porque es una traza de lo que ya ocurre. Es por ello que interpelar *hoy*, las formas de representación instituidas por la Violencia, desde su propia *in-diferencia*, es *ya* una manera de ubicarse *en* la aventura de la comunidad como representación im-posible (Derrida 1989, 109). Y, es precisamente en estos bordes, en estas aristas creadas por la *in-diferencia* hacia el otro, donde lo im-posible de la comunidad y la amistad se hacen posibles. En el lugar mismo donde fracasa la representación de lo Uno, las violencias soterradas advienen en potencias creadoras de una relación tercera basada en la *no-indiferencia* de la responsabilidad; relación tejida entre el uno que soy yo y el otro por el que respondo; relación ética irreductible a ningún sistema ontológico de operación.

Desde estas márgenes, desde los blancos de la página, la memoria arriba como la cuestión misma de las violencias soterradas al asumir la trascendencia de un modo no afirmativo. En esto radica su potencia, su exceso. La no afirmación da lugar –más aún, asigna un *no-lugar*– a la articulación de una comunidad siempre en retirada, siempre inscrita en un movimiento de

¹⁵⁸ A la experiencia de hacer por encima –o por debajo– de la fijación de sentido, de ordenamiento *a priori*, de determinación *ad libitum*, es a lo que Jean-Luc Nancy llama “escribir”: “No hay que dejar de escribir, dejar de exponerse al trazado singular de nuestro estar-en-común. (Nancy 2000a, 99-100).

juntura y disolución.¹⁵⁹ El hermetismo escatológico de la filosofía occidental, que no hace más que anunciar una orden: hacer venir a través de la memoria una interpretación segunda de la *representación* que impele a *co-responder* acerca de la im-posibilidad de la vida y la muerte de la comunidad y la amistad.¹⁶⁰ Interpretación segunda que tiene lugar en la separación constituida en la retirada de la seguridad de la comunidad, donde lo singular no es un individuo, sino un ser-con-el-afuera. *La comunidad es la resistencia a la comunión* (Mora 2004, 132).

LA COMUNIDAD SIN ATRIBUTOS:

EL YO SE EXILIA DEL TÚ E INICIA SU ERRANCIA POR EL AFUERA

Ensayar una puesta en juego de la memoria como gesto de las violencias soterradas a través de la comunidad sin atributos, supone declarar que no

¹⁵⁹ Marguerite Duras, en su novela *Mal de la muerte*, culmina su escritura diciendo “Con todo así pudo usted vivir este amor de la única forma posible para usted, perdiéndolo antes de que se diera”. Esta frase abre una importante reflexión filosófica en Maurice Blanchot, acerca del sentido apórico y paradójico de la comunidad. Por una parte, introduce las figuras de la soberanía y la intimidad sin las que no sería posible ningún modo de ser-juntos. Y, por otra parte, al entrar en contacto con el mundo, los hombres están obligados a renunciar a esta soberanía e intimidad. Lo que nos pone en el mundo –señala Blanchot–, es también lo que nos lleva de inmediato a los extremos de la separación y del encuentro infinito, donde cada uno desfallece al contacto con el otro. A este pensamiento anudo la violencia soterrada, a una potencia *des-ligada* de su significado primero de destrucción de lo establecido, al mismo tiempo que se aferra a un modo otro de ser-estar-juntos, dibujado en las márgenes de las páginas, de la anulación del otro. (Duras 1984, 59; Blanchot 2002a).

¹⁶⁰ Derrida plantea que este combate sostenido entre la cuestión general y la filosofía como momento y modo determinados –finitos o mortales– adviene en la cuestión misma. Por ello, la *diferencia* entre la filosofía como poder o aventura *de* la cuestión misma y la filosofía como acontecimiento o giro determinados *en* la aventura, instaura la posibilidad/imposibilidad de reflexionar acerca de la vida o la muerte, no sólo de la filosofía, sino de la comunidad como cuestión. (Derrida 1989, 109).

hay más “sí mismo” que el referido al ser-con-el-afuera.¹⁶¹ Quizá, después de la terrible experiencia del Holocausto, la comunidad pueda concebirse desde un afuera constituido en la pluralidad de los orígenes de sentido, *ser en plural* –diría Nancy–, no hay más sentido que la simultaneidad de las presencias (que son las memorias que vienen a interrumpir lo dicho) reveladas, cada-vez-una-sola-vez, en la responsabilidad de y por el otro, por lo que no me concierne. Se trata de un afuera que se resiste a la inmanencia pero no a la responsabilidad por el otro. De ahí, que la comunidad sin atributos remita a la comunidad im-posible. En ella, no se funda ni un destino ni un porvenir, sólo la exigencia política de inscribir la memoria como resistencia infinita a la fijación de un sentido. El gran desafío consiste en enfrentar la sombra de la barbarie que continúa sujeta a la política moderna por medio de la “Ley de destrucción”, aquella que trabaja con el afán de convertirlo todo en Uno, de anular al otro, de utilizar los mecanismos de representación como medio para borrar lo distinto, haciéndolo aparecer como idéntico.¹⁶² Esta Ley, es una ley que exige la unidad de lo Único a

¹⁶¹ Aunque Nancy no plantea un ser-con-el-afuera sino un ser-con, mi reflexión sobre la comunidad im-posible en donde las memorias arriban como violencias soterradas uniéndose para resistir a la comunión, se cruzan con sus palabras: “La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que son los seres singulares. Ella no es su obra, y ella no los posee como sus obras, así como tampoco la comunidad es una obra, ni siquiera una operación de los seres singulares: pues ella es simplemente el estar de las singularidades –su estar suspendido en su límite. (Nancy 2000a, 78).

¹⁶² En este sentido, es interesante traer a la reflexión a Jacques Rancière cuando señala que el proceso de gobernar signado por la estructura policial, siempre intentará atraer a la política hacia su orden, con el propósito de borrar el proceso de emancipación que supone, a través de la manipulación de la igualdad, haciendo uso de un principio de camuflaje jurídico-moral en el que se intenta anular la diferencia entre la ética y la política, otorgándole un mismo carácter identitario. Este borramiento, corre el riesgo de “resolver” la necesaria diferencia a partir de una moral individual que se presenta como la última guardiana de los grandes principios. El problema es que “la moral individual siempre acarrea moralidades de todo tipo: creer que tenemos que asesinar al infiel o que los judíos no son humanos, es también un asunto de moralidad, así, cuando

toda costa, la unidad inmediata, la fusión en un solo nombre. Ineludiblemente, lo anterior, me conduce a una frase de Blanchot, escrita en *La conversación infinita*, que no deja de martillarme la cabeza: *El hombre es lo indestructible que puede ser destruido* (Blanchot 1969; 1993, 220 y ss). Quizá, esto significa que no existe límite para la destrucción del hombre. Y la Alemania nazi fue –y continúa siendo–, una prueba para demostrar esta Ley de destrucción. Este acontecimiento, marca una y otra vez nuestra memoria en el mundo presente, y lanza a unos contra otros a los que se creen *justificados* para habitar en él, dando cuenta de un proyecto universal donde el otro no tiene cabida.

Para continuar es preciso hacer un paréntesis y traer a esta reflexión una frase de Primo Levi que dice: *Es cierto que el terrorismo de Estado es un arma muy fuerte a la que es muy difícil resistir. Pero también es cierto que el pueblo alemán, globalmente, ni siquiera intentó resistir. En la Alemania de Hitler se había difundido una singular forma de urbanidad: quien sabía no hablaba, quien no sabía no preguntaba, quien preguntaba no obtenía respuesta* (Levi 2001, 1947). Hoy, aquí, ahora, hago venir este reclamo de Primo Levi, para apelar a la responsabilidad que para nosotros, en nuestro presente, supone ese pasado. Levinas, a menudo alude a una frase de Dostoievski, que dice: *Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros* (Levinas 2000, 85). Si fuera posible prorrogar esta frase, la referiría a la idea de que nadie puede compartir conmigo la responsabilidad para aminorar la carga que adviene después de

la política se ausenta, vemos emerger todo tipo de moralidades." (Déotte-Beghdali, *et al*, 1977, 36).

Auschwitz.¹⁶³ Mientras más la comparto más se acrecienta,¹⁶⁴ aquí y ahora, soy más responsable de la responsabilidad de los demás.¹⁶⁵

Apelar a una comunidad sin atributos, exige habitar otro modo de la relación con el afuera, una relación otra, puesta en juego a partir de las potencias soterradas que impiden el encerramiento o la dependencia, y arrojan a la aventura de una relación otra, en la que nada esté dicho de antemano, en la que es necesario ensayar diferentes formas del habla, otro vínculo, uno que no nos remita a nosotros mismos ni a lo Uno. Una relación ubicada en el “entre”, en la relación del Deseo levinasiano (Levinas 1999, 124-127), en la proximidad articulada en la distancia que nos separa, relación que no busca asociarse a otro para formar una unidad, sino que cada uno es impugnado por el otro sin descanso.¹⁶⁶ La relación esbozada, es una relación sin simetría, ni reciprocidad ni unidad, ni igualdad posibles, sólo puede estructurarse

¹⁶³ Levinas, en su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, habla de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Aquí, la responsabilidad es entendida como responsabilidad para con el otro, para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne. Este es el sentido que pretendo destacar de esta frase. (Levinas 1987).

¹⁶⁴ Compartir una responsabilidad para asumir una culpa es reducirla a la necesidad, al egoísmo de retornar a sí –dice Levinas. “La necesidad es el retorno de lo mismo, la ansiedad del yo por sí, forma original de la identificación que hemos llamado egoísmo. Es asimilación del mundo tendiente a la coincidencia consigo mismo o dicha” (Levinas 1949, 192).

¹⁶⁵ Aunque el tema de la ética en Levinas atraviesa toda la tesis es necesario decir que esta ética no se refiere al sentido común de la moralidad como código de comportamiento, sino a una llamada a cuestionar al igual desde lo otro. (Levinas 2000, 78-85).

¹⁶⁶ Blanchot describe esta relación problemática en la hermosa frase “lo que pienso no lo he pensado solo” ubicada en las antípodas del *cogito* cartesiano. “El ser busca no ser reconocido sino ser impugnado –añade Blanchot en su texto sobre *La comunidad inconfesable*–: va para existir, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente (este es el origen de su conciencia) de la imposibilidad de ser él mismo [...] así tal vez ex-istirá, experimentándose como exterioridad siempre previa, [...] sólo componiéndose como si se descompusiera constante, violenta y silenciosamente”. (Blanchot 2002a, 18-19).

desde el afuera, es pura exterioridad (Levinas 1999, 124 y ss.). Relación tercera que sólo puede ser “vívida” de la única manera posible: perdiéndola antes de que se realice, parafraseando a Marguerite Duras.¹⁶⁷

Quien habitó el infierno de los campos de concentración experimentó esta alteridad radical. Esta comunidad sin atributos.¹⁶⁸ Despojado de todo, de su nombre, de su dignidad, de su porvenir, es impelido a volcarse absolutamente hacia el afuera, por encontrarse frente a la opresión de un “tú” que cierra la salida, que constriñe el diálogo a un soliloquio y que no se deja cuestionar. Para la víctima del campo, el poder del dominador no tiene medida, carece de sentido y frente a la incompreensión del daño inflingido a la víctima, ésta borra al dominador.¹⁶⁹ Allí, donde el poder se suponía indes-

¹⁶⁷ Esta frase es fundamental para comprender el vínculo –realizado en la separación– que hace imposible, pero a la vez posible, a la comunidad. Para comprender más cabalmente esta reflexión revisar la nota 158 (Duras 1984, 50).

¹⁶⁸ La comunidad sin atributos no se refiere a una comunidad ligada a la pérdida de dignidad. Cuando señalo que la comunidad sin atributos está vaciada de toda esencia –más allá de libertades conducidas, democracias impuestas, éticas abstractas, etcétera–, me refiero a que esta comunidad se articula, teje dignidades, relaciones, en lo por venir, esto es, una vez y cada vez que “cuestiona” las características que le son impuestas desde lo Uno. La comunidad sin atributos no añora la dignidad perdida, pues, al igual que la libertad, la dignidad se conquista y se vive en cada momento; la dignidad no se hereda, se realiza en la experiencia de la alteridad radical, donde cada uno desfallece al contacto con el otro. Y, esto es lo que las violencias soterradas ponen en juego en la comunidad sin atributos: otros modos de dignidad y hospitalidad. En síntesis, una ética de la alteridad, de la responsabilidad de y por el otro. Una que se reconstruye en el vaciamiento de sentido y significación impuestos *a priori*. La comunidad sin atributos es una comunidad inscripta en el entre, en la juntura, donde el *yo* y el *tú* no pueden ser mimetizados y se mantienen siempre abiertos a la experiencia por venir, para lo mejor y para lo peor.

¹⁶⁹ Aquí, la alteridad radical se teje en el intersticio surgido *entre* el habitante del campo y su opresor –el entre, “definido” como la bisagra que une y a la vez separa. Esta experiencia no remite a un ejercicio de autoexperimentación, esto implicaría el retorno a la mismidad, como artificio para reconstituir la comunidad bajo el pretexto de recuperar la dignidad “de los iguales”, ejercicio filosófico-ideológico puesto en marcha por el hitlerismo y desarticulado en la primera parte de la tesis, lo que se *vislumbra aquí*, es el advenimiento de una comunidad que “rebase” la estructura tradicional, mediante la

tructible es interrumpido por el afuera que escapa a su dominio, por la alteridad radical: *alternancia de las violencias ejercidas por unos y de la persecución sufrida por otros* (Levinas 2000a, 91-92). En esa separación erigida mediante el borramiento del otro, el habitante del campo indaga la posibilidad de su afirmación,¹⁷⁰ la alteridad entra en el aparte de un diálogo con aquello que Robert Antelme llamará el *sentimiento último de pertenencia a la especie humana*.¹⁷¹ El dominador puede matar a otro hombre, pero no

puesta en juego de las violencias soterradas. Víctima y opresor *no* como las dos caras de la misma moneda, ni como el equilibrio quieto de las partes, derivado del equilibrio con el todo donde los intereses del individuo y la comunidad se “reconcilian” –como lo proponía Hegel–, ni mucho menos como la fijación única de sentido resuelta mediante la ley de los opuestos, sino como una relación en la que ninguno depende del otro. Es una relación que pone a las partes fuera de todo sistema de necesidad, de dependencia, como lo señalo en la nota 143. Jugando con las palabras, diré que es una *a-relación* por estar fundada en el desmembramiento de sus partes. En este sentido, La experiencia de la alteridad radical, como experiencia del prisionero, no supone la *necesidad* de convertirse en víctima para reconstituir su referente mediante la compasión por sí mismo –esto implicaría aceptar la idea del eterno retorno de lo Mismo. Tampoco se trata de *comprender* al otro –esto sería ya una forma de apropiación–, suponer que comprendemos al otro es un mecanismo de anulación del otro, elemento que contraviene el espíritu levinasiano en el que el *yo* jamás podrá contener al *tú*. La experiencia de la alteridad, como experiencia del prisionero, abre el registro de una ética otra en términos de la responsabilidad de y por el otro.

¹⁷⁰ La afirmación a la que me refiero se ve reflejada en la siguiente frase de Semprún “La misma alegría seguía embargándome: la dicha de vivir. Pues no se basaba en un recuerdo de dichas anteriores, ni en la premonición, menos aún en la certidumbre, de dichas futuras. No se basaba en nada. En nada más que en el hecho mismo de existir, de saberme vivo, incluso sin memoria, sin proyecto, sin futuro previsible. Una dicha disparatada, en cierto modo, no basada en la razón: gratuita, salvaje, inagotable en su vacuidad”. (Semprún 2002, 235). Una relación creada *ex nihilo*.

¹⁷¹ Robert Antelme, escritor francés, militante comunista y miembro de la resistencia junto a François Mitterrand, fue secuestrado en 1944 durante la ocupación de Francia e internado en los campos de concentración de Buchenwald, Dachau y Gandersheim. Después de su liberación, testimonia su experiencia en los campos de la muerte en el único libro que escribió en su vida, *La especie humana* (1947). Este libro es de suma importancia para mi trabajo debido a que, diez años después de su aparición, Maurice Blanchot iniciará su conversación infinita con los hombres destruidos siguiendo la huella de Antelme y Celan. Sarah Kofman, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy y Georges Perec, también harán referencia importante al libro de Antelme en su obra. En 1985, Marguerite Duras publica la novela *El Dolor*, donde relata la espera y la búsqueda de información para conocer el destino de Robert Antelme, su esposo hasta 1947, año de

puede impedir que uno sea para el otro; el uno-para-el-otro en tanto que uno-guardián-de-su-hermano, uno-responsable-del-otro (Levinas 1998, 14). En esta relación, el yo se exilia del *tú* e inicia su errancia por el afuera, un afuera anclado en la responsabilidad por el otro, por el que respondo – cuestión profundamente innovadora con respecto a la tradición. En el campo no hay espejos,¹⁷² el yo ya no es un *tú*, sino una infinidad de *quiénes* que arriban como espectros sorprendiendo por la invisibilidad de sus radiantes rostros (Blanchot 2001, 19). Destellos que impelen a responder sin medida, a pesar de la falta absoluta de referentes, de la soledad, de la opresión incesante, del lento aniquilamiento. Una responsabilidad incalculable, impredecible, renovada a cada instante. Responsabilidad que el habitante del campo realiza cuando lucha por sobrevivir para hablar y ser escuchado; para que la barbarie no se repita, ni la sufra quien está por venir, quien no ha venido aún y quien, quizás, no vendrá (Nancy 2004, 27-48); al abrir su lengua y arrojarla a otras lenguas para estar-con-el-otro, no para articular un sentido único de la existencia, sino para trazar sobre él una grafía en un horizonte de sentido, en tanto que desgarramiento del horizonte.¹⁷³ En este

su divorcio. (El poder de la palabra, www.epdlp.com, fecha de consulta: 8 de noviembre de 2005) (Duras 1985; Antelme 2001).

¹⁷² Semprún describe esta soledad del habitante del campo, esta imposibilidad de alteridad frente a un “Yo” dominador que anula, en la siguiente frase: “Desde hacía dos años, yo vivía sin rostro. No hay espejos en Buchenwald. Veía mi cuerpo, su delgadez creciente, una vez por semana, en las duchas. Ningún rostro, sobre ese cuerpo irrisorio. Con la mano, a veces, reseguía el perfil de las cejas, los pómulos prominentes, las mejillas hundidas” (Semprún 2002, 15).

¹⁷³ Lenguas distintas y próximas en la distancia, sin límite de sentido, sin frontera de escucha, solamente ser-con-el-afuera. Experiencia del campo a la que Semprún hace referencia constantemente: “Darriet acababa de recitarme a Baudelaire, yo le dije la Fileuse de Paul Valéry. Miller [...] Empezó, por su parte a recitarnos en alemán versos de Heine. Juntos. Entonces para gran alegría de Darriet, que ritmaba nuestra recitación haciendo movimientos con las manos, como un director de orquesta, declamamos Serge Miller y yo, el lied de la Lorelei. Ich weiss nicht was soll es bedeuten/Dass ich so traurig bin... El final del poema lo coreamos a voz en grito...”. (Semprún 2002, 54).

límite inasible, en esta separación, donde el *yo* se exilia del *tú*, se abre la relación otra *entre* el uno que soy yo y el otro por el que respondo, significatividad de la significación, irreductible a cualquier sistema. Quizá, en este límite habitado por los excluidos de la comunidad, en este vacío de la página en blanco celaniana que irrumpe para exigirnos nuestra responsabilidad sin fin, se encuentra el vínculo –extraño y doloroso uso de esta palabra en este contexto– que une el *aquí* y el *ahora* con Auschwitz. En ese mismo lugar-no lugar, emergen también relaciones, vínculos, lazos, en torno a los que se organiza la existencia. Fuera de las arenas institucionales. En el límite de las formas de representación. En las fisuras de la Ley del retorno de lo Mismo, en ese espaciamento habitado por la comunidad de quienes no tienen comunidad, es donde Paul Celan continúa escribiendo su poesía, donde la memoria interrumpe al presente, para recordar a los ausentes y romper con el egoísmo redoblado de llorar por nosotros mismos, donde la comunidad sigue resistiendo a la inmanencia pero no a la comunión efímera de lo societal. Esa resistencia es la retirada de la política, fundada en el “reparto” de la comunidad, es una violencia soterrada que la memoria viene a poner en juego a través de la escritura política, una que no responde a un modelo de apropiación de la significación, sino que se convierte precisamente en la que abre la relación, en su existir-con-el-afuera. La ineludible condición extranjera del yo que nos expone y excede, que nos convierte en intrusos, en extranjeros del sí mismo, lleva al lenguaje 'reflexivo-imaginario' hacia un extremo que lo refuta constantemente, donde una vez alcanzado el límite de sí mismo, la memoria impide el rebrote de la positividad que lo contradice, conduciéndolo al vacío en el que va a desaparecer, aceptando su desenlace en el rumor; en la inmediata negación de lo que dice; en un silencio que no es intimidad de ningún secreto, sino del puro 'afuera'; de la alteri-

dad radical donde las palabras se despliegan al infinito interrumpiendo la escritura de lo dicho (Derrida 1985, 11-12).

Sin embargo, ¿cómo asumir la responsabilidad cuando el sueño de la razón se fue convirtiendo en un miserable simulacro? Han pasado sesenta años y, en el fondo, ni siquiera podemos hablar del fin de Auschwitz. El horror provocado por el poder de la soberbia, escondida tras los impenetrables muros de la razón, retorna cada vez, en una especie de *loop* que se repite sin fin, mutando y clonándose en cada espacio de la vida cotidiana. El retorno de lo Mismo¹⁷⁴ no es más que una puesta en escena de la perversión que anida en la Ley de destrucción que demanda la existencia de un límite infranqueable, represor de aquel que no la observa. Pero, ¿cómo leer esta Ley de lo Único en un escenario que la enfrenta a un orden mundial sin alternativa y a la deriva de la insurrección de las singularidades? ¿Cómo abordar la cuestión de una democracia planteada en términos de representación ideal en torno a la que se organiza la comunidad, cuando en su corazón habita la antinomia de la igualdad y la libertad?

*Hacernos cargo de nuestra memoria, desde nuestro presente, desde nuestro desastre, supone temblar, arriesgar, desdeñar la seguridad, aproximarnos al miedo, al “todavía”, al “aún no”, al “quizá”. Somos herederos del Holocausto, de esta locura que no llega a pasar.*¹⁷⁵ Lo infernal se muestra

¹⁷⁴ Aunque esta noción ha sido ampliamente explicada en los dos capítulos anteriores, es preciso señalar que se refiere a la ley inscrita en la dialéctica hegeliana construida a partir de la contradicción de los opuestos que se resuelve en la supresión de lo que no se deja significar, aquello que se muestra como exceso de sentido y que pone en cuestión la lógica de la totalidad.

¹⁷⁵ La locura como el límite de la *ratio* que, a su vez, se convierte en el límite que permite reflexionar en el exceso que retorna a nosotros como cuestionamiento, como interpe-lación y responsabilidad.

en esta barbarie, pero se agazapa en la temporalidad del tiempo manteniéndolo en vilo. *Los hombres destruidos*¹⁷⁶ allá, no dejan de interpelarnos. Nos impiden, en cada momento, olvidar la vergüenza de haber pisoteado la dignidad humana. Evocando a Blanchot diré que, *estamos ahí juntos como olvido y memoria: se acuerda usted, yo olvido; yo me acuerdo, usted se olvida [...] Es como si estuviesen ahí en el umbral, yendo de umbral en umbral. Un día entrarán, sabrán que sabemos* (Blanchot 1994, 107). Esta estremecedora ausencia del otro que a su vez se convierte en presencia absolutamente inevitable, ex-pone la perversidad de la comunidad fundada en una ética de la generalidad sobre la que se apoyan, a su vez, las formas de representación totalizadoras.¹⁷⁷ Allí, donde el poder se suponía indestructible, es interrumpido por el afuera que escapa a su dominio (Levinas 2000a, 91-92). En esta relación, el yo se exilia del tú e inicia su errancia por el afuera. En este límite habitado por los excluidos de la comunidad, los condenados a muerte, los anulados, se articula una comunidad sin atributos, sólo posible en lo imposible de un afuera que irrumpe para cuestionar las formas de representación totalizadoras y para ex-poner su perversión. De pronto, nos encontramos frente a una grieta difícil de zanjar. Somos herederos de una forma de representación democrática que deja en libertad y en posición de ejercer el poder a quienes atentan contra las libertades democráticas. Aterradora paradoja. En nombre de la democracia, fundada

¹⁷⁶ Retomo esta figura retórica haciendo alusión a la reflexión filosófica que realiza Blanchot sobre “los hombres destruidos (destruidos sin destrucción)”, son los hombres dañados detallados “como sin apariencia, invisibles incluso cuando se les ve, y que no hablan sino por la voz de los otros, una voz siempre otra que en cierto modo les acusa, les compromete, obligándoles a responder por una desgracia silenciosa que cargan sin conciencia”. (Blanchot 1980, 40).

¹⁷⁷ La ética de la representación a la que me refiero es la que se construye a partir de sí misma sin diferencia consigo ni con el otro. La frase “Yo soy un Yo” encierra la síntesis de esta ética de la representación expresada en un egocentrismo destructor. Sólo soy responsable de mí y ningún otro me importa. (Derrida 1992, 17-22).

en la mayoría de número, se pone fin a la libertad democrática.¹⁷⁸ Si la comunidad im-posible, de otro modo que ser de la comunidad por venir, se refiere a la *comunidad de los que no tienen comunidad, a la comunidad sin atributos*, por tener su “origen” en un “ser-en-común” articulado en el eterno arrojamiento al otro, aún sabiendo que la acogida reside en afirmar la imposibilidad de afirmarse, esto es, en la alteridad radical, la cuestión de la democracia como forma de representación de la comunidad, enfrenta sus límites en *la razón del más fuerte* instrumentada en una Ley que legitima, *por turno*, el borramiento del otro.

LA RAZÓN DEL MÁS FUERTE AFRONTADA A LA COMUNIDAD POR VENIR
LEY DE NÚMERO QUE LEGITIMA “POR TURNO” EL BORRAMIENTO DEL OTRO

Más de un narrador ha relatado la escena inmemorial que permite conocer el origen de la comunidad. El narrador, habla, recita, canta o *interpreta*. Se *presenta* como el héroe del relato y reparte, *por turno*, la palabra a quienes lo escuchan para que continúen relatando su origen.¹⁷⁹ El *por turno*, es la

¹⁷⁸ No hay que olvidar que el totalitarismo nazi llegó al poder mediante un proceso electoral formalmente democrático.

¹⁷⁹ Clastres, en un importante estudio sobre los mitos y cantos sagrados de los indios Guaraní, explora la cuestión del mito fundador de la comunidad en torno a la aparición de *Ñamandú*, último y primer padre de estos indios. Abordar el tema del mito podría ser un propósito interminable y que rebasa los límites de este estudio, sin embargo, lo que pretendo traer a esta reflexión, es el modo en que se instaura la Palabra como ordenadora, simbolizadora y distribuidora de los miembros de una comunidad. El *por turno* entre quienes la pronuncian y quienes la escuchan. Clastres escribe en las primeras páginas de su libro: “En el corazón de una nada tenebrosa que recorre los vientos, surge, sin haber sido concebido, el dios generador de todas las cosas. Las palabras que describen la emergencia de esta figura central del panteón guaraní, padre de los primeros dioses, padre de los últimos hombres, hablan del momento inaugural de la historia del mundo, afirman los orígenes divinos y el destino de los seres consagrados a la humanidad, componen el texto fundador del pensamiento [...] Promesa de éxtasis para el que las pronuncia, exaltación de quien las escucha: los indios guaraní escuchan con mucho respeto a sus sabios, mientras las Bellas Palabras les recuerdan

frase que inaugura la participación como relatores de *algunos* miembros de la comunidad. Los *elegidos*, dirá el mito sagrado de los indios Guaraní, estarán más cerca de realizar el deseo humano que consiste en abolir su condición humana, la cual les es dada en el momento de su nacimiento. Los Guaraní no quieren, nacer, *quieren ser dioses*. Así, desde todos los siglos, han dedicado su energía y su fuerza a igualarse a los divinos (Clastres 1974, 21). Igualarse a los dioses significa definir el origen y controlar el destino. Sin embargo, en su modelo de imagen futura, no parten de los humanos como cosas del mundo, sino de los humanos como parte del divino y *Ñamandú* hace de los Guaraní los elegidos de los dioses. Y es, precisamente, la Palabra, la que les garantiza la certeza de devenir cualquier día, en aquello que son por principio: los divinos. Los hombres se definen como tales a partir de la relación que ellos establecen con lo dioses por medio de la Palabra.¹⁸⁰ Esta escena mítica da nacimiento al elegido,¹⁸¹ con el origen del escogido, entre otros, para decir la Palabra que conducirá a los hombres a su destino. Este mito pone en juego una lógica de lo ambiguo en la que se basa el surgimiento inicial del elegido y, por añadidura, el poder que a este le es otorgado. Si bien, incumbe al mitólogo prestar atención a la “compro-

cuchan con mucho respeto a sus sabios, mientras las Bellas Palabras les recuerdan una vez más a los mortales que ellos son los elegidos de los divinos” (Clastres 1974, 19). Jean-Luc Nancy retoma este estudio para plantear su crítica sobre el “origen” mítico de la comunidad tradicional *afrontada* a la comunidad desobrada. Ver nota 152.

¹⁸⁰ *Ayvu*, término que designa expresamente al lenguaje humano en la lengua de los *Mbya*, es, a su vez, la substancia de lo divino y lo humano. Los hombres no pueden existir conforme a su propia sustancia más que articulándose en su relación original que los liga a los dioses. La historia de los Guaraní, es el esfuerzo repetido de alcanzar la verdadera naturaleza. Esta metafísica se expresa en las antiguas migraciones religiosas de los Tupi-Guaraní, y en los intentos actuales de los Guaraní del Paraguay por obtener la *Ayvu*, este estado de gracia que les permitiría acceder a *Ywy mara eý*, la Tierra sin Mal donde moran los dioses (Clastres 1974, 25).

¹⁸¹ Elegido de la palabra latina, *electus*, participio pasado de *eligio* que significa elegir, arrancar, escoger (en el sentido del mal el menor) (Mir 1984, 161).

bación” que sugiere la ambigüedad del mito en la que las operaciones de oscilación se invierten en su contrario,¹⁸² el mito Guaraní relatado, abre una grieta para indagar algunas aristas de la representación democrática que funda la invención moderna de la igualdad, para elegir y ser elegido a aquel que va a guiar el destino de una comunidad. Más tarde, en el mito desentrañado por Freud, en *Tótem y Tabú* (Freud 1973, 1810-1850), se fundamenta que en la horda primitiva, fue la muerte del padre, asesinado por sus hijos, lo que dio lugar al nacimiento de la ley y la cultura. Los elegidos, advienen como los hermanos-héroes que cometen un acto de barbarie en nombre de la libertad de la comunidad. En este intento de encontrar el paraíso aparece el infierno de la culpa fundada en la utopía de la libertad, utopía, por suponer que ésta puede ser imaginada *a priori*. Como si la libertad tuviera medida y esta medida pudiera establecerse de antemano. A ello regresaré más adelante. Al morir el padre, la posesión por las mujeres convierte en rivales a los hermanos. Inquietante paradoja, los hermanos se unen para liberarse del padre, para luego mudar en rivales por la posesión de las mujeres del clan. Este mito abre una segunda arista de la representación moderna del ser-común, la multiplicación de los hermanos-héroes devenidos en rivales, impele a una organización y un acuerdo entre ellos que permita su con-vivencia. Si todos son iguales, hijos del mismo padre, miembros del mismo clan, responsables del asesinato del padre y emancipadores de la comunidad, ¿cuál de ellos puede presentarse como el más

¹⁸² Con respecto a la ambigüedad del mito Vernant señala que el mito pone en juego una forma de lógica que rebasa a la lógica de la no-contradicción conocida por los filósofos, es una lógica de lo equívoco, de lo ambiguo. En este sentido, sería interesante que los mitólogos ensayaran formalizar, formular operaciones que permitieran *comprobar* esta carencia o rebase del mito, virando hacia los lingüistas, los lógicos y los matemáticos. Y, de este modo, formalizar las operaciones de oscilación que invierten un término en su contrario. Esto permitiría *formalizar* una lógica distinta a la lógica del logos (Vernant 1974, 195-250).

fuerte para dirigir a la comunidad? ¿Cómo dirimir el “más” de la fuerza que permita conducir la libertad de los demás? ¿La libertad puede ser conducida por Uno? Este mito sobre el que se funda, según Freud, la ley y la cultura, trae consigo el legado de una vieja disputa nunca resuelta: la batalla entre la igualdad y la libertad. Antinomia depositada en la democracia que arriba a nosotros para *dar la razón al más fuerte*.

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

Quizá, por ello, en el *por turno* de la libertad y la igualdad se aloja la *perversión* de esta Ley de número que da la razón al más fuerte. Aristóteles escribe en su *Política*, que el principio básico de la democracia es la libertad, dicho lo anterior con ciertas reservas, y *un rasgo de ser libre consiste en ser gobernado y gobernar alternativamente*, pues, el principio de justicia popular consiste en tener *igualdad de número, pero no según el mérito* (Aristóteles 2005, 362-363). Partiendo de esta justicia, el soberano es el pueblo, al menos ésta, es la norma establecida por el régimen, o incluso organizarse la vida como cada quien lo decida, apelando a la voluntad de no ser mandado, de no ser más que *por turno*. Lo que *se dice* de la libertad y de la igualdad las hace irreconciliables, sólo pueden llevarse a cabo, por turno. La libertad absoluta de un ser finito no es equitativamente compartible, más que en el espacio-tiempo por-turno, esto es, se transmite el poder, de manera provisional, a uno por vez, del gobernante al gobernado, del representante al representado (Derrida 2005a, 42-43). Libertad siempre pospuesta hasta que regrese el turno. Esto plantea, a su vez, otra dificultad vinculada a la organización de la igualdad. Una igualdad que emerge por partida doble, *por número y por mérito*. Y aquí, regreso al mito parricida de Freud, haciendo oscilar el mito a otro lugar, el acto de barbarie realizado por los hermanos para emancipar a la comunidad del despotismo del padre, les otorga un valor especial, un mérito que los distingue de entre los miembros de la horda.¹⁸³ Mérito que los inscribe en una elite de iguales susceptibles de ser elegidos antes que otros miembros de la comunidad para gobernar. La igualdad basada en el mérito plantea ya una medida para acceder al turno de la libertad antes que los otros. Si además, traemos a esta reflexión el vínculo de la de-

¹⁸³ Aristóteles plantea que el *por turno* que da lugar a la elección para gobernar sólo podrá realizarse entre los iguales, no debemos olvidar que en esta época las mujeres, niños y esclavos no tenían calidad de ciudadanos (Aristóteles 2005, 101-102).

mocracia con el número, con la población; si ponemos atención en el cálculo, la definición de democracia anotada previamente se modifica. Tendríamos que afirmar, como sucede en la mayor parte de los regímenes que se autodefinen como democráticos (democracia constitucional, parlamentaria, liberal, cristiana, social-democracia, militar, autoritaria, monárquica, etcétera), que la democracia está basada en la igualdad de número. De donde se desprende que, de los miembros de una comunidad, será elegido el que tenga mayores méritos y, a su vez, sea elegido por el mayor número de “hermanos”. Mutación perversa de la democracia que hace jugar por *turno* a una libertad, siempre pospuesta para la mayoría, con una igualdad apoyada en el número donde se elige al soberano de entre los miembros meritorios de la comunidad. De esta manera, quien tiene la garantía de la mayoría aritmética, se presenta como el más democrático de todos. El narrador toma el turno de la Palabra, advenida en discurso, y comienza a contar el relato del origen. *La razón razona, ciertamente, tiene razón, y se da la razón por hacerlo, por guardarse, por guardar razón. Ahí es donde ella es y, por consiguiente, quiere ser ella misma; ésta es su ipseidad soberana* (Derrida 2005a, 189). Ipseidad interrumpida por la alteridad radical que pone entre paréntesis esta forma de convocatoria del ser-común y abre otro modo de la comunidad por venir. Una, inscrita en el continuo roce de fuerzas (autorizadas y no autorizadas), donde se “gesta” lo posible y lo imposible de la comunidad. Allí, donde la alteridad pone en peligro el “yo soy”, anclado al cálculo, a la certeza y la seguridad, y abre la puerta a otro “ser-en-común”, siempre vacante y expuesto a lo incalculable y a lo por venir. Un “ser-en-común” demandante de otras formas que tejan su exposición al otro. Más allá de la razón del más fuerte, expresada en una democracia reducida a la ley de número que destruye la pareja de la igualdad y libertad. Una comuni-

dad im-posible referida a la *comunidad de los que no tienen comunidad, a la comunidad sin atributos, al otro modo que ser de la comunidad por venir*, por tener su “origen” en un “ser-en-común” atisbado en la alteridad radical constituida en la relación problemática del *cogito* cartesiano mutado en la hermosa frase de Blanchot que dice: “lo que pienso, no lo he pensado solo”. Un *ser en plural* que cuestiona la instrumentalización de Ley que legitima el borramiento, *por turno*, del otro y se inscribe allí, donde la *diferencia* de fuerzas da lugar al no-lugar, al *entre* donde las potencias soterradas retornan mediante el gesto de la alteridad radical, para cuestionar el mito fundante de la comunidad encerrada en sí misma y la democracia como representación totalizadora instrumentada desde la razón del más fuerte.

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

POSTFACIO

*La comunidad por venir: un pensamiento del afuera*¹⁸⁴

Posibilidad e imposibilidad, amenaza y oportunidad, oportunidad y amenaza, antinomias que han acompañado *hasta aquí*, la cuestión de la alteridad radical, esa que nos arroja a pensar de *otro modo que ser* a la comunidad im-posible, a la comunidad por venir; a escudriñar una experiencia otra de la responsabilidad ético-política; a desprendernos de las amarras de la certidumbre; a comprender que nadie puede salvarse sin los otros; a recibir al que llega a casa incondicionalmente; a la afirmación infinita de la justicia; a acceder a un ser-común de otro modo que ser. Antes de todo, *hay* por venir de la comunidad. Pero, un por venir que rebasa toda pretensión de destino y finalidad del ser en común, es un por venir que se nos da como la experiencia del vivir aquí, es un lugar abierto donde lo político retorna y se anida como sensación en la piel, en el cuerpo. Cuerpo enigmático, denostado, que está ahí para ser descubierto en su exposición, en su extensión. Corporeidad política que toma la palabra para asir un discurso mudo y hacerlo resonar como experiencia de la comunidad, sin sustancia, ni orden, ni origen, sólo enmarcado por la ética de la generosidad y la interminable apertura que llama y hace venir el llamamiento de un acontecimiento que se resiste a ser plenamente comprendido y apropiado: la democracia.

¹⁸⁴ Este título es de *afirmación incondicional del sí a la presencia ausente* de Derrida, Levinas, Blanchot, Maffesoli, Bataille, Nancy, Duras, Foucault..., a la que *respondo sí*. Es la *amistad, para con el desconocido sin amigos, para el afuera* que, mientras más se retire, cuanto más esté ausente de su existencia, tanto más se *traza en nosotros*. Presencia real, absolutamente lejana, centelleante, invisible. *Palabra de acogida*.

El rumor de una democracia por venir, de una razón por venir que, ciertamente, no son esperanza teleológica, no es espera de algo, es el rechazo de esperar nada. Es el instante lleno del pasado y preñado de lo por venir. Ni previsión ni impaciencia. Es el llamamiento, no ajeno al otro, ni ajeno al adiós, ni ajeno a la justicia, solamente es, todavía es, un por venir rebelde al olvido del otro. Llega el tiempo de escribir y pensar la comunidad y su forma paradigmática de representación como el cuerpo desde el alejamiento infinito que lo hace nuestro, el cuerpo expuesto en su extensión a la intrusión del otro (Nancy, 2000c; Esposito 2004, 94 y ss; Peretti 2004, 70 y ss). Corporeidad sometida constantemente a la disminución de la inmunidad para hacer más hospitalaria la llegada del huésped. Sin embargo, la extrañeza constitutiva del otro que, supuestamente, nos deja sin defensa al interior del cuerpo, al igual que los virus instalados desde siempre en el organismo, ¿no habita también desde siempre en la idea de comunidad? Tal vez, lo que todas las comunidades tienen en común es la “unidad de un fuera de sí”. Y, quizá, ese *fuera de sí* sea el límite de la democracia que hemos conocido hasta hoy.

La comunidad retorna como síntoma del cuerpo expuesto en su extensión a la intrusión del otro, al fuera de sí. De este modo, la alteridad es más íntima que nosotros mismos. El testimonio del otro pone en juego el límite de la comunidad, la interrumpe y la impele a la apertura, la arroja a una exigencia política de inscribir el *nosotros* a una resistencia infinita. Surge entonces aquí un pensamiento inquietante a propósito de la memoria. Lo que se escapa o se excluye del encerramiento de sí, puede ser recordado por otro. Aceptar el olvido es también aceptar que la comunidad no puede contenerlo todo en sí misma. Y, como tal, sólo por la palabra de otros es posible cono-

cer el origen, el nombre, las fechas. Justamente, lo que impide que palidezcan las imágenes del pasado es la mirada y la voz del otro, guardián de la memoria que preserva la cara oculta de las cosas, del pasado desdeñado por muchos que retorna cuando todas nuestras lágrimas parecían haberse agotado para decirnos que aún somos capaces de llorar. La mejor parte de nosotros está depositada en el otro. Quizá, por ello, lo que convoca a la comunidad es el *fuera de sí*, la juntura habitada por la *comunidad de quienes no tienen comunidad*, el espacio inasible –porque no se deja “apropiar”, no es de nadie y, a la vez, es de todos–, donde Paul Celan continúa escribiendo su poesía, allí, donde el gris de las cenizas interrumpe para recordar a los ausentes y romper con el egoísmo redoblado de llorar por nosotros mismos. El fuera de sí, impregnado de una especie de carácter lunar, es el sol que hace brillar por reflejo a la comunidad; es el uno que permanece siendo otro para todos los demás; es la ausencia de todo centro que resiste a la inmanencia de la comunión, pero no a la responsabilidad por el otro, a lo por venir.

Sin duda, resulta pues necesario, dar el tiempo a la comunidad por venir, resistir afirmando infinitamente a la justicia, reiterando la amistad incondicional, la hospitalidad sin condición. Perturbar la política fundada en el “reparto” por “número” de la comunidad, mediante la interrupción de la escritura política, ensayando un viraje de la traza a las márgenes, uno que no responda a un modelo de apropiación de la significación, sino que se convierta precisamente en lo que abre la relación, en su existir-con-el-afuera. Lo por venir de la comunidad, inscripto en la experiencia del afuera, ineludible condición extranjera del yo que nos expone y excede, que nos convierte en intrusos, en extranjeros del sí mismo, está en curso hoy, es lo que ocurre y se

revela presentando su nacimiento y su muerte, la existencia fuera de sí. La comunidad por venir es puesta en marcha por la memoria que vuelve, una-vez-y-cada-vez, para impedir el rebrote de la “fraternidad” republicana y universal apostada en la simbología de la sangre, la nación, la etnia. Memoria que afecta la pasividad de la libertad haciendo de la democracia *por venir* un acontecimiento de exposición al otro, a lo que viene y a quien viene, una experiencia incalculable. La democracia no sería el poder de un sujeto, la libertad sin autonomía, la servidumbre voluntaria, en síntesis, la decisión pasiva, sino el rumor del afuera, silencio que despliega palabras al infinito interrumpiendo la escritura de lo dicho, alteridad radical, hipoteca de la experiencia otra de la responsabilidad ética y política. Lenguaje silencioso de la exterioridad. Luz dorsal de la palabra. *Negra luz de la escritura* (Levinas 2000b, 26; Derrida 1985, 11-12, Blanchot 1994, 46).

Viene el tiempo en que el tiempo vendrá como reivindicación y compromiso, como responsabilidad para *hacernos cargo de ello*. Lo reprimido vuelve a través de las memorias, de la alteridad radical, de las violencias soterradas, lo postergado que no deja de actuar: *el ser en plural*.¹⁸⁵ Quizá, es por eso que “ellos”, nuestros hombres y mujeres que perecieron y aún continúan pereciendo en el Auschwitz de *allá* y de *aquí*, siguen mirándonos desde el umbral, yendo de umbral en umbral. Y, tal vez, algún día, entrarán por la puerta y se darán cuenta que sabemos que se trata de los hombres destruidos que no hablan sino por *la voz de los otros*, una voz siempre otra que nos impele a responsabilizarnos, desde nuestro presente, desde nuestro desastre...

¹⁸⁵ El *ser en plural*, retomado de Jean-Luc Nancy, permite albergar la polisemia que supone la comunidad im-posible propuesta.

BIBLIOGRAFÍA

- ABENSUR, MIGUEL. 2002. El Mal elemental, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitle-
rismo de Levinas*, Emmanuel, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- ADORNO, THÉODOR W. 1962. *Prismas. Crítica de la cultura y la sociedad*, Ariel: Barcelona.
- AGAMBEN, GIORGIO. 2005. *Profanaciones*, Adriana Hidalgo Editora: Buenos Aires.
- _____ 2003. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, PRE-TEXTOS: Valen-
cia.
- ANTELME, ROBERT. 2001. *La especie humana*, Arena Libros: Madrid.
- ARISTÓTELES. 2005, *Política*, Losada: Buenos Aires.
- ARTAUD, ANTONIN. 2000. *Textos*, Plaza & Janés editores: Barcelona.
- AVELAR, IDELBER. 2000. La escritura del duelo y la promesa de restitución, *Alegorías de la
Derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Editorial Cuarto Propio:
Santiago.
- ARRANZ, MANUEL. 2002. Cuarta de Forros, *Thomas el oscuro*, PRE-TEXTOS Contempo-
ránea: Valencia.
- BAJTIN, MIJAIL M. 2002. *La cultura popular en la Edad media y en el Renacimiento. El con-
texto de Francois Rabelais*, Alianza Editorial: Madrid.
- _____ 1999. *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI editores: México.
- BARBA, EUGENIO. 1983. *Las islas flotantes*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM: México
- BATAILLE, GEORGES. 2003a. *La part maudite (précédé de la notion de dépense)*, Les Édi-
tions de Minuit: Lonrai.
- _____ 2003b. *El erotismo*, TusQuets Editores: México.
- _____ 2001a. *Lo imposible*, Arena Libros: Madrid.
- _____ 2001b. *La oscuridad no miente*, Taurus: México.
- _____ 1979. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus Ediciones: Madrid.
- _____ 1961. *Le coupable. Suivi de L'Alleluiah*, L'imaginaire-Gallimard: Paris.
- BAUDELAIRE, CHARLES-PIERRE. 2002. Edgar Allan Poe. Su vida y su obra, Verdehalago:
México.

- _____1995. *Pequeños poemas en prosa*, Aldus: México.
- BENJAMIN, WALTER. 1991. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus: Madrid.
- BEN JELLOUN, TAHAR. 2001. *Sufrían por la luz*, RBA Libros: Barcelona.
- BENNINGTON, GEOFFREY. 1994. *Jacques Derrida*, Cátedra: Madrid.
- BERNSTEIN, RICHARD J. 2005. *El mal radical. Una indagación filosófica*, Ediciones LILMOD: Buenos Aires.
- BLANCHOT, MAURICE. 2005. *El libro por venir*, Editorial Trotta: Madrid.
- _____2004. *Aminadab*, Gallimard: Mesnil-sur-l'Estrée.
- _____2003. *Tiempo después precedido por la eterna reiteración*, Arena Libros: Madrid.
- _____2002a. *La comunidad inconfesable*, Arena: Madrid.
- _____2002b. *Sentencia de muerte*, PRE-TEXTOS Contemporánea: Valencia.
- _____2002c. *Thomas el oscuro*, PRE-TEXTOS Contemporánea: Valencia.
- _____2001, *El último hombre*, Arena: Madrid.
- _____1992. *El espacio literario*, Paidós: Barcelona.
- _____1999. *La bestia de Lascaux*, Tecnos: Madrid.
- _____1994. *El paso (no) más allá*, Paidós: Barcelona.
- _____1981. *De Kafka à Kafka*, Gallimard: París.
- _____1980. *L'écriture du désastre*, Gallimard: París.
- _____1973. *La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Ediciones Caldén: Buenos Aires.
- _____1970. *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila: Caracas.
- _____1969. *L'entretien infini*, Gallimard: París.
- BOËTIE DE LA, ETIENNE. 2001. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, TECNOS: Madrid.
- BORRADORI, GIOVANNA. 2003. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Habermas y Derrida*, Taurus: Madrid.
- BROCH, HERMANN. 2002. *La muerte de Virgilio*, Alianza editorial: Madrid.
- CACCIARI, MÁXIMO. 1999. *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*. Editorial Universitaria de Buenos Aires: Buenos Aires.
- CELAN, PAUL. 2003. *Poemas póstumos*. Editorial Trotta: Madrid.
- CLASTRES, PIERRE. 2001. *Investigaciones en antropología política*, Gedisa: Barcelona.

- CHRÉTIEN, JEAN-LUIS. 2002. *Lo inolvidable y lo inesperado*, Ediciones Salamanca: Salamanca.
- _____ 1974. *Le gran parler, Mythes et chants sacrés des Indiens Guaraní*, Éditions du Seuil: París.
- DELEUZE, GILLES y CLAIRE PARNET. 1980. *Diálogos*, PRE-TEXTOS Contemporánea: Valencia.
- DELEUZE, GILLES Y FÉLIX GUATTARI. 2000. *Rizoma. Introducción*. PRE-TEXTOS: Valencia.
- _____ 1998. *Kafka. Por una literatura menor*, Ediciones Era: México.
- DERRIDA, JACQUES y ELIZABETH ROUDINESCO. 2003. *Y mañana qué...*, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- DERRIDA, JACQUES. 2006. *No escribo sin luz artificial*, cuatro ediciones: Valladolid.
- _____ 2005a. *Canallas*, Editorial Trotta: Madrid.
- _____ 2005b. Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi, Siglo del hombre editores: Bogotá.
- _____ 2004. *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, Editorial Trotta: Madrid.
- _____ 2003a. *De la gramatología*, Siglo XXI, Editores: México.
- _____ 2003b. *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Editorial Trotta: México.
- _____ 2003c. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI editores: México.
- _____ 2002a. Confesar lo imposible. 'Retornos' Arrepentimiento y Reconciliación, *La Filosofía después del Holocausto*, Riopiedras Ediciones: Barcelona.
- _____ 2002b. *Schiboleth. Para Paul Celan*, Arena: Madrid.
- _____ 2002c. Universidad sin condición, Editorial Trotta: Madrid.
- _____ 2001a. *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Editorial Trotta: Madrid.
- _____ 2001b. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, Siglo XXI editores: México.
- _____ 2000a. *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor: Buenos Aires.
- _____ 2000b. *Dar la muerte*, Paidós: Barcelona.
- _____ 1992. *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Ediciones del Serbal: Barcelona.
- _____ 1998a. *Adiós a Emmanuel Levinas*, Editorial Trotta: Madrid.
- _____ 1998b. *Resistencias del psicoanálisis*, Paidós: Buenos Aires.

- _____1998d. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta: Valladolid.
- _____1998e. *Políticas de la amistad*, Trotta: Valladolid.
- _____1998f. *Aporías. Morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*, Paidós: Barcelona.
- _____1997a. Carta a un amigo japonés, *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones: Barcelona.
- _____1997b. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta: Madrid.
- _____1997c. *Fuerza de ley. "El fundamento místico de la autoridad"*, Editorial Tecnos: Madrid.
- _____1997d. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, PRE-TEXTOS: Valencia.
- _____1995a. "From Traumatism to Promise", *Points...: Interviews*, Stanford University Press: Stanford.
- _____1995b. *Dar (el) tiempo. I La moneda falsa*, Paidós: Barcelona.
- _____1995c. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós: Barcelona.
- _____1992. *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Ediciones del Serbal: Barcelona.
- _____1989. *La escritura y la diferencia*, Anthropos: Barcelona.
- _____1986. *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Editions du Seuil: París.
- _____1989. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós: Barcelona.
- _____1985. *Epreuves d'écriture*, Centro Georges Pompidou: París.
- _____1972. *La Dissémination*, Le Seuil: París.
- Diccionario Soviético de Filosofía*. 1965. Ediciones Pueblos Unidos: Montevideo.
- DUFOURMANTELLE, ANNE. 2000. Invitación, *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor: Buenos Aires.
- DURAS, MARGUERITE. 1999. *El dolor*, Alba Editorial: Barcelona.
- _____1996. *El mal de la muerte*, TusQuets: Barcelona.
- _____1990a. *El amante*, TusQuets: México.
- _____1990b. *Abahn Sabana David*, Editorial Noguer: Barcelona.
- _____1989. *Los caballitos de Tarquinia*, TusQuets: Barcelona.
- DURKHEIM, ÉMILE. 1983. *El suicidio*, UNAM: México.
- _____1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal Editor: Madrid.

- ESPOSITO, ROBERTO. 2003. *Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu: Buenos Aires.
- FOUCAULT, MICHEL Y GILLES DELEUZE. 1995. *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Anagrama: Barcelona.
- FOUCAULT, MICHEL. 2004. *El pensamiento del afuera*, PRE-TEXTOS: Valencia.
- _____. 2003. *Sobre la Ilustración*, Tecnos: Madrid.
- _____. 2002. *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica: México.
- _____. 1991. *Saber y verdad*, Ediciones de la Piqueta: Madrid.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEF. 1977. *Discursos a la nación alemana*, Editora Nacional: Madrid.
- FREUD SIGMUND. 1973. Tótem y tabú, en: *Obras completas*, Tomo II, Biblioteca nueva: Madrid.
- HEGEL, G.W.F. 1985. *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica: México.
- HEIDEGGER, MARTIN. 2003a. *Tiempo y ser*. Editorial Tecnos: Madrid.
- _____. 2003b. *Camino de campo*, Herder: Barcelona.
- _____. 2003c. *Introducción a la metafísica*, Gedisa: Barcelona.
- _____. 2003d. *Caminos de bosque*, Alianza Editorial: Madrid.
- _____. 2003e. *Estudios sobre mística medieval*, Fondo de Cultura Económica: México.
- _____. 2003f. *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid.
- _____. 2000. *¿Qué es metafísica?*, *Hitos*. Alianza Editorial: Madrid.
- _____. 1997. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica: México.
- _____. 1994. *Conferencias y artículos*, Editorial Serbal: Barcelona.
- HOBBS, THOMAS. 1998. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica: México.
- HOLBWACHS, MAURICE. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*, F. Alcan: París.
- JABÈS, EDMOND. 2002, *El libro de la hospitalidad*, Editorial Aldus: México.
- _____. 2001, *Del desierto al libro*, Alción Editora: Córdoba.
- _____. 1989. *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Gallimard: París.
- _____. 1988. *Le retour au livre*, Gallimard: París.
- JELIN, ELIZABETH Y VICTORIA LANGLAND (comps.). 2003. *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Siglo XXI editores: Madrid.
- _____. 2002. *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI editores: Madrid.
- KAFKA, FRANZ. 2002. *La metamorfosis*, Grupo Editorial Tomo: México.

- _____2000. *El castillo*, Alianza Editorial: Madrid.
- _____1980. *El Proceso*, EDAD: Madrid.
- KANT, IMMANUEL. 2004. *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica: México.
- _____1999. *¿Qué es la Ilustración?*, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica: México.
- _____1985. *Crítica de la razón pura*, Editorial Orbis: Barcelona.
- KERTÉSZ, IMRE. 2002. *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*, Herder: Barcelona.
- KIERKEGAARD, SOREN. 1995. *Temor y temblor*, Fontamara: México.
- KOFMAN, SARA. 2003a. *Calle Ordener, calle Labat*, Cuatro. ediciones: Madrid.
- _____2003b. *El desprecio de los judíos. Nietzsche, los judíos y el antisemitismo*, Arena Libros: Madrid.
- _____1984. *Lectures de Derrida*, París: Galilée.
- KOLITZ, ZVI. 1998. *losl Rákovver habla a Dios*, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- KRISTEVA, JULIA. 2004. *Memoria y salud mental, ¿Por qué recordar?*, Granica Ediciones: España.
- _____1988. *Historias de amor*, Siglo XXI editores: México.
- LACLAU, ERNESTO. 1993. *La imposibilidad de la sociedad en, Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión: Buenos Aires.
- LEVI, PRIMO. 2001. *Si esto es un hombre*, Muchnik: Barcelona.
- LÉVY, BERNARD-HENRY. 1992. *Las aventuras de la libertad*, Anagrama: Barcelona
- LEVINAS, EMMANUEL. 2005. *Difícil libertad*, Ediciones LILMOD: Buenos Aires.
- _____2002. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- _____2001a. *La huella del otro*, Taurus: México.
- _____2001b. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, PRE-TEXTOS: Valencia.
- _____2000a. *Ética e infinito*, La balsa de la medusa: Madrid.
- _____2000b. *Sobre Maurice Blanchot*, Trotta: Madrid.
- _____1999. *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme: Salamanca.
- _____1998. *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores: Madrid.
- _____1993. *El Tiempo y el Otro*, Paidós: Barcelona.
- _____1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme: Salamanca.
- _____1979. *Le temps et l'Autre*, Fata Morgana: Montpellier.

- _____1949. *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* Vrin: Paris.
- MAFFESOLI, MICHEL. 2002a. *La transfiguration du politique (la tribalisation du monde post-moderne)*, La Table Ronde: París.
- _____2002b. *La part du diable*, Champs Flammarion: Manchecourt.
- _____2001. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós: Buenos Aires.
- _____1998. *La conquête du présente*. Pour une sociologie de la vie quotidienne, Desclée de Brouwer: París.
- _____1997a. *Du nomadisme (Vagabondages initiatiques)*, Le livre de poche: Paris.
- _____1997b. *Le mystère de la conjonction*, Fata Morgana: Cognac.
- _____1996. *Eloge de la raison sensible*, Grasset: París.
- _____1993. *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Le Livre de Poche: París.
- _____1992. *La política y su doble*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM: México.
- _____1990. *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Le Livre de Poche: París.
- _____1985. *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Le Livre de Poche: París.
- MALLARMÉ, STÉPHANE. 2001. *Autobiografía. Carta a Verlaine*, Verdehalago: México.
- MATE, REYES. 2003. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Editorial Trota: Madrid.
- MERCADO CLAUDIO Y LUIS GALDAMES. 1997. *De todo el universo eterno*, Fondo Matta: Santiago de Chile.
- MIR, JOSÉ MARÍA. 1994. *Diccionario ilustrado. Latino-español, español-latino*, Bibliograf: Barcelona.
- MONTAIGNE, MICHEL DE. 1999. *Ensayos*, Edaf, Madrid.
- MUSIL, ROBERT. 2004. *El hombre sin atributos*, Seix Barral: Barcelona.
- NANCY, JEAN-LUC. 2003a. *El olvido de la filosofía*, Arena Libros: Madrid.
- _____2003b. *El sentido del mundo*, La Marca: Buenos Aires.
- _____2002. La comunidad afrontada, postfacio, *La Comunidad inconfesable* de Blanchot Maurice, Arena: Madrid.
- _____2001. *La comunidad desobrada*, Arena Libros: Madrid.

- _____2000a. *La communauté desouevrée*, Bourgois: París.
- _____2000b. *La comunidad inoperante*, LOM Ediciones: Santiago de Chile.
- _____2000c. *Corpus*, Éds. Métailié: París.
- _____1996. *La experiencia de la libertad*, Paidós: Barcelona.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. 2001. *Genealogía de la moral*, Mestas Ediciones: Madrid.
- _____1998a. *El nacimiento de la tragedia*, EDAF: Madrid.
- _____1998b. *Humano demasiado humano*, EDAF: Madrid.
- _____1986. *Aurora*, Editores Mexicanos Unidos: México.
- _____1983. *Más allá del bien y del mal*, Ediciones Orbis: Barcelona.
- _____1972. *Así habló Zarathustra*, Alianza: Madrid.
- NORA, PIERRE. 1984. *Les lieux de mémoire*, Gallimard: París.
- OLIVARES TOLEDO, JUAN CARLOS. 1995. *El umbral roto*. Escritos en antropología poética. Fondo Matta: Santiago de Chile.
- POCA, ANNA. 2000. De la literatura como experiencia anónima del pensamiento”, *El espacio literario* de Maurice Blanchot, Paidós: Barcelona.
- RICOEUR, PAUL. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, Seuil: París.
- RICHARD, NELLY. 1994. Roturas, memoria y discontinuidades. En homenaje a W. Benjamín, *Insubordinación de los signos*, Cuarto propio: Santiago.
- RIMBAUD, ARTHUR. 1960. *Oeuvres*, Editions Garnier Frères: París.
- ROSENZWEIG, FRANZ. 1982. *L'étoile de la rédemption*, Le Seuil: París.
- ROUDINESCO, ELISABETH. 2000. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Fondo de Cultura Económica: Bogotá.
- SEMPRÚN, JORGE. 2002. *La escritura o la vida*, Tusquets editores: Barcelona.
- STEINER, GEORGE. 1992. *En el castillo de Barba Azul*, Gedisa: Barcelona.
- _____1982. El abandono de la palabra, *Lenguaje y silencio*, Gedisa: Barcelona.
- VALÉRY, PAUL. 1974. *Cahiers II*, Gallimard: París.
- VAN GOGH, VINCENT. 1988. *Lettres à son frère Théo*, Gallimard: París.
- VERNANT, JEAN-PIERRE. 1974. Raisons du mythe, en *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero: París.
- WALDMAN, GILDA. 1997. *Exilio, memoria y utopía: un ensayo en torno a Isaac Bashevis Singer y Joseph Roth*, Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM: México.

- WIESEL, ELIE (comp.). 1992. ¿Por qué recordar?, *La intolerancia*, Academia Universal de las Culturas: España.
- YERUSHALMI, YOSEF HAYIM. 1982. *Zakhor*, University of Washington Press: Seattle y Londres.
- YERUSHALMI, YOSEF H., N. Leroux, et. al. 1989. *Usos del olvido*, Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

Hemerografía

- BANKIER. 1999. La solución final en el discurso político del nazismo. *Acta Sociológica*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, mayo-diciembre, Núm. 26-27: 181–198.
- BAUER, YAHUDA. 1999. En busca de una definición de antisemitismo. *Acta Sociológica*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, mayo-diciembre, Núm. 26-27: 13–30.
- BOKSER, JUDIT y WALDMAN, GILDA. 1999. El ghetto: historia y memoria. *Acta Sociológica*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, mayo-diciembre, Núm. 26-27: 55–86.
- DELGADO PARRA, MA. CONCEPCIÓN. 2006. La tajada del diablo propone “estallar” los límites del conocimiento, *La Crónica*, 22 de abril, Sección Cultura.
- DÉOTTE-BEGHDALI, F., *et al.* 1977. Democracy means equality, Interview Jacques Rancière, *Radical Philosophy*, Núm. 82, marzo-abril: 29-36.
- CASSIGOLI, ROSSANA. 2006. Chile: abdicación cívica e historia contra la memoria, *Perfiles latinoamericanos*, Núm. 27, enero-junio: 69-85.
- _____ 2001. Paisaje: ensoñación, intimidación y pertenencia del Ser. Apuntes para una antropología poética, *Antropológicas*, Núm. 18, enero-abril: 77–86.
- _____ 1999. La memoria y sus relatos, *Fractal*, Núm. 13, abril-junio: 139–176.
- JABÈS, EDMOND. 1997. La transparencia escrita. Revista *Fractal*. México, Abril-junio, Año 2, Vol. 2
- MAYER FOULKES, BENJAMÍN. 2002. Primero las diosas. Revista *Fractal*, México, Núm. 26. 31. (Versión internet: <http://www.fractal.com.mx/F26mayer.html>, consulta enero 27 de 2006)
- MORA, ANTONI. 2004. Retirada y comparación de lo político, *Anthropos*, Núm. 205, octubre-diciembre: 128-135.
- MORAN, EDGAR. 1987-1988. La razón desracionalizada. *Letra internacional* 8: 43–51.
- NANCY, JEAN-LUC, 2004. Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy, *Anthropos*, Núm. 205: 27-48.
- PERETTI, CRISTINA. 2004. La otra escritura del *corpus in-mundo*, *Anthropos*, Núm. 205, octubre-diciembre: 70-77.

RALSKY CIMET, SUSANA. 1999. Sobre la historia oculta del Ghetto de Kovno. *Acta Sociológica*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, mayo-diciembre, Núm. 26-27. 87-126.

WALDMAN, GILDA. 1999. La prosa del superviviente. *Acta Sociológica*, Núm. 26-27, mayo-diciembre: 257-261.

Artículos electrónicos

BRUNETTE, PETER y DAVID WILLS. *Las artes espaciales. Una entrevista con Jacques Derrida* (1). Acción paralela. <http://www.accpa.org/numero1/derrida1.htm> (Accesada 30 de abril de 2006).

KANT, IMMANUEL. *La paz perpetua*, F. de Rivera Pastor (Trad.), Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, La biblioteca de las culturas hispánicas, <http://www.cervantesvirtual.com/> (Accesada 12 de abril de 2006).

PÉREZ GAY, JOSÉ MARÍA. *Una cicatriz que no se cierra*, [http://www.poeticas.com.ar/Directorio/Poetas miembros/Paul Celan.html](http://www.poeticas.com.ar/Directorio/Poetas_miembros/Paul_Celan.html) (Accesada el 23 de abril de 2005).