

ECOS DE LO COMÚN
Echoes of the common

Manola Antonioli
École Nationale Supérieure d'Art (Dijon, Francia)
instantesyazares@yahoo.com.ar

Resumen: A partir de un texto de Jean-Luc Nancy (*La Communauté désœuvrée*), refiriéndose constantemente a Georges Bataille y al pensamiento de Lévinas, pero también a través de una lectura de Marguerite Duras, la cuestión política se precisa en el transcurrir de las páginas de *La communauté inavouable* como cuestión de la comunidad, reconsiderada como relación de proximidad sin mediación bajo la exigencia de concebir de otro modo el espacio de un *ser-en-común*. Este artículo interroga “la extravagancia de aquello que buscamos designar con el nombre de *comunidad*”, mostrando el conjunto de resonancias entre el pensamiento de Blanchot y aquellos en los que él se inspira o que han continuado (más o menos indirectamente) sus reflexiones en este ámbito.

Palabras clave: **comunidad / política / refus / amor**

Abstract: Taking as a starting point Jean-Luc Nancy's *La Communauté désœuvrée*, constantly alluding to George Bataille's and Lévinas' thought, but also through a reading of Marguerite Duras, in *La communauté inavouable* the Political Question is determined as the Community Issue, reconsidered as a relationship of proximity without mediation under the requirement of conceiving otherwise the space of the *Being-in-common*. This article interrogates “the extravagance of what we designate with the name of *Community*”, showing the resonances between the thought of Blanchot and those in which it is based or that have continued (more or less indirectly) his considerations in this area.

Keywords: **community / politics / refus / love**

He aquí una de las preguntas que este pequeño libro confía a otros, menos para que la respondan que para que quieran llevarla consigo y acaso prolongarla. Así se encontrará que ella

tiene también un sentido político constringente y que ella no nos permite desinteresarnos por el tiempo presente, el cual, abriendo espacios de libertades desconocidas, nos vuelve responsables de relaciones nuevas, siempre amenazadas, siempre esperanzadas, entre lo que llamamos obra y lo que llamamos desobra.

Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*

En 1983 Blanchot se extiende en una reflexión (que había sido ya expresada en los ensayos de *L'Entretien infini* dedicados al surrealismo y en los textos de *L'Amitié* acerca del devenir del comunismo) sobre la exigencia comunista, sobre la posibilidad o la imposibilidad de una comunidad, en un tiempo (todavía nuestro) que parece haber olvidado hasta cómo comprenderla. A partir de un texto de Jean-Luc Nancy¹, refiriéndose constantemente a Georges Bataille y al pensamiento de Lévinas, pero también a través de una lectura de Marguerite Duras, la cuestión política se precisa en el transcurrir de las páginas de *La communauté inavouable* como cuestión de la comunidad, reconsiderada como relación de proximidad sin mediación bajo la exigencia de concebir de otro modo el espacio de un ser-en-común. Para Blanchot –como para Nancy–, se trata de pensar lo “común” más allá de los modelos teóricos que nos han sido transmitidos por la tradición filosófica, política o religiosa; más allá de la nostalgia peligrosa por las formas de vida comunitarias, míticas y fusionales*, como por la pérdida de toda alteridad que parece amenazar a los individuos aislados de las sociedades contemporáneas.

Si la comunidad parece ofrecerse siempre, en el pensamiento y en la historia, como tendencia a la *comunión* (incluso a la fusión) entre los miembros, entonces repensar la comunidad conduciría a pensar fuera de la idea de comunión. La noción de “comunidad” no remitiría más a un conjunto organizado en torno a una esencia *propia* y *común*, sino a la experiencia-límite y a la nueva figura política de una “relación indirecta, una red de relaciones que no se dejan jamás expresar de manera

1. J.-L. Nancy, “La communauté désœuvrée”, texto publicado por primera vez en el 4^{to} número de la revista *Aléa*, dedicada al tema de la comunidad, y retomado en 1986 en su trabajo *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986/1990, pp. 11-105.

* La palabra *fusionnel* en francés describe específicamente la relación en la que el sujeto y el objeto se confunden. [N. de la T.]

unitaria”². Esta nueva figura de lo común, que debe ser pensada como una red múltiple, está ligada a la imposibilidad y a lo desconocido, y Blanchot no puede sino indicar direcciones posibles, “conceptos no conceptualizables” para pensar lo que nunca es manifiesto y cuyo sentido reside quizás en la no-manifestación y la no-presencia. Esta *experiencia* no se da ni en el orden [*arrangement*] de un mundo, ni en la forma de una obra (incluso si es lo que permite tal vez la constitución de un mundo común o de una obra compartida), sino que es lo que se anuncia a partir del *desorden* [*désarrangement*] o de la *desobra*. En *La communauté inavouable* confluyen una serie de temas constantemente presentes en la reflexión política de Blanchot, que constituyen una red de ecos y resonancias entre los pensamientos en los que se inspira (los de Bataille, Nancy o Lévinas) y las aproximaciones filosóficas que han continuado su cuestionamiento de la comunidad (Agamben o Derrida, entre otros).

La calle

La primera forma –paradojal– de “comunidad sin comunidad” que querría analizar es la de la calle, evocada ya por Blanchot en el ensayo sobre “La question la plus profonde” [La pregunta más profunda]³. La “pregunta más profunda”, la pregunta como condición de la historia y de lo político, la pregunta “sobre nuestro tiempo”, es al mismo tiempo la pregunta más superficial, no es en absoluto excepcional. Está siempre presente en la multitud, en la opinión, en el rumor, en todas las dimensiones impersonales de nuestra época; depende de la opinión, de la *doxa*. La opinión en el espacio público contemporáneo no tiene autor como fuente de sentido, no pide ni impugnación ni verificación, “puesto que su sola verdad, indiscutible, es el hecho de estar referida”⁴. La opinión puede siempre devenir el objeto de un sistema organizado, de “órganos de prensa y de presión” y justificar así las críticas que subrayan su dimensión de alienación, pero, según Blanchot, “algo impersonal está siempre destruyendo en la opinión toda opinión”⁵. En la dimensión anónima de la multitud y el rumor, algo de la “pregunta más profunda” sobrevive en tanto exceso e imposibilidad. Esta reflexión sobre la multitud, la opinión, lo cotidiano, se extiende en *L’Entretien infini*

2. M. Blanchot, *L’Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 600.

3. *Ibid.*, pp. 12-34.

4. *Ibid.*, p. 26.

5. *Ibid.*, p. 27.

en las páginas dedicadas a “la palabra cotidiana” como el espacio contradictorio de “eso que es lo más difícil de descubrir”⁶. En una primera aproximación, lo cotidiano es el espacio de lo banal, de aquello que está desprovisto de sentido, privado de una verdad propia, inauténtico; de allí el esfuerzo constante de hacerlo participar en las “diversas figuras de lo Verdadero”, en los grandes cambios económicos y técnicos, en la filosofía, en la política. Pero la banalidad de lo cotidiano revela su sentido propio sustrayéndose a todo formato especulativo, a toda coherencia, a toda regularidad, afirmando (como en la obra de Kafka) “la profundidad de lo superficial, la tragedia de la nulidad”.

Lo cotidiano, entonces, es presentado como una realidad compleja: por un lado, se trata de lo fastidioso, de lo penoso, de lo amorfo, de lo otro de una dimensión inagotable, irrecusable, inaprensible, que resiste negándose a la formalización y al poder del *lógos*. De ahí la hipótesis de que la posibilidad misma de una nueva propuesta de sentido, de una nueva dimensión de la comunidad política, se encubra paradójicamente en el abismo indiferenciado de ese cotidiano que es al mismo tiempo lo más próximo y lo más lejano, “lo familiar que se descubre (pero ya se disipa) bajo la especie de lo sorprendente”⁷. Lo cotidiano es el lugar del “no sucede nada”, del “se” descrito por Heidegger, de la ausencia de sujeto. Pero en sus escritos políticos Blanchot no deja de examinar el espacio de ese no-acontecimiento, el vínculo entre lo inesencial de lo cotidiano y algo esencial que parece, sin embargo, transmitirnos. Los medios de comunicación contemporáneos nos ofrecen el mundo entero en el modo de la mirada y de la escucha, de la curiosidad y de la habladuría, a través de la fascinación de un espectáculo continuo. El “no sucede nada” siempre se ha dicho, es anterior a toda relación y a todo conocimiento, es el anuncio indefinido de que algo esencial está ocurriendo:

Lo esencial no es que tal hombre se exprese y tal otro oiga, sino que, sin que nadie en particular esté hablando y nadie en particular esté escuchando, haya sin embargo palabra [*parole*] y como una promesa indefinida de comunicarse, garantizada por el vaivén incesante de palabras [*mots*] solitarias.⁸

6. *Ibid.*, p. 355.

7. *Ibid.*, p. 357.

8. *Ibid.*, p. 358.

Lo ordinario de cada día deviene extraordinario en cuanto afirmación de autosuficiencia: lo cotidiano ya no debe pues definirse con relación al milagro, al relámpago, a la revelación, a algo implícito que debe ser explicitado, a lo auténtico que se opondría a lo inauténtico. El espacio de lo cotidiano es la publicidad de la calle, del no-lugar que tiene más realidad que los lugares que se supone que este relaciona.

La calle vuelve imposibles la responsabilidad y el testimonio, la atestación de un Yo frente a un Otro:

Y el hombre de la calle es totalmente irresponsable, siempre ha visto todo, pero no es testigo de nada; sabe todo, pero no puede responder por ello, no por cobardía, sino por liviandad y porque no está verdaderamente ahí.⁹

Lo cotidiano pone en cuestión la noción misma de sujeto, vuelve intercambiables el uno y el otro, anula su falta de reciprocidad, arruina la diferencia entre lo auténtico y lo inauténtico, pone en cuestión toda idea de creación (ya que está allí desde siempre), no está en relación con una autoridad espiritual y política. El hombre de lo cotidiano vive en el ateísmo y la anarquía de su anonimato, “él es de tal manera que ningún Dios sabría relacionarse con él. Y así se comprende cómo el hombre de la calle escapa a toda autoridad, ya sea política, moral o religiosa”¹⁰.

Existe pues una extraña proximidad entre la pregunta más profunda y el ser anónimo de la multitud y de la “comunicación” en el mundo contemporáneo. Si nuestra época es la de la consumación de la dialéctica, del “fin de la historia” o el “fin de la filosofía”, para Blanchot esta proximidad merece ser interrogada como aquel lugar donde la “pregunta más profunda” insiste. Este lugar parece precisarse en sus ensayos y sus relatos como el de una *exigencia* política concebida como pregunta siempre a la espera, pregunta que no se hace, que no espera respuesta, siempre en retirada y “por venir”, pregunta que se sustrae a los movimientos de la razón dialéctica y a toda historia previsible, lugar del acontecimiento nacido del no-acontecimiento. Los acontecimientos de mayo del '68 marcan, entonces, profundamente la acción y la reflexión políticas de Blanchot esencialmente como el momento en

9. *Ibid.*, pp. 362-363.

10. *Ibid.*, p. 366.

el que la calle toma la palabra de forma anónima, súbitamente deviniendo una vez más “el lugar de toda libertad posible”¹¹.

Es por esto que la muerte política (la muerte de lo político) es decretada por Blanchot cuando un poder político, como el de Charles de Gaulle en la etapa posterior al 68, apunta a multiplicar los registros sin control, a facilitar los arrestos arbitrarios, a impedir la constitución de toda comunidad efímera en las calles, los edificios públicos, las escuelas, las universidades, cuando los policías de civil (hoy se trata, de manera mucho más manifiesta y visible, de policías en uniforme y de sistemas múltiples de vigilancia, también a través de cámaras de video) invaden la calle, cuando las formas de urbanismo sometidas a los imperativos comerciales intentan hacer desaparecer este “espacio público” tan concreto como el de la calle compartida.

Que cada uno de nosotros comprenda entonces lo que está en juego. Cuando hay manifestaciones, éstas no conciernen solamente el pequeño o gran número de los que participan en ellas: expresan [además] el derecho de todos a ser libres en la calle, a ser libremente transeúntes y a lograr que algo ocurra. Es el primer derecho.¹²

De ahí, asimismo, la extraordinaria actualidad de una ficción como *Le Très Haut* [El altísimo], donde una epidemia deviene la encarnación real e imaginaria que comporta el despliegue de un doble dispositivo de control médico y policial, y de una estricta cuadrícula espacial de la ciudad.

Comunismo y literatura

La cuestión de una “comunicación” y de una “comunidad” se plantea en los textos de Blanchot al mismo tiempo como una cuestión política y como una pregunta dirigida *a* y hecha *por* la literatura. Más allá de todo pensamiento del “fin” (fin de la filosofía, fin de la historia, fin de la literatura, fin del arte, fin de lo político, etc.) la exigencia política y la exigencia literaria deben ser cuestionadas, según Blanchot, “no con relación a lo finito, sino en la pregunta futura que se designa en este fin infinito”. En las páginas de *L'Entretien infini* dedicadas al

11. M. Blanchot, “La rue” en: *Écrits politiques 1953-1993* (textes choisis, établis et annotés par Éric Hoppenot), Paris, Gallimard, 2008, pp. 180-181.

12. *Ibid.*, p. 181.

surrealismo¹³, la experiencia surrealista es evocada ante todo como una “experiencia colectiva”. El surrealismo, así como el comunismo, podría designar en última instancia (más allá de sus producciones literarias, como más allá de producciones y desastres políticos producidos por el comunismo) una de las tentativas para pensar la comunidad a lo largo del siglo XX. “Comunidad” en Blanchot no significa un conjunto de miembros que se organizaría alrededor de una esencia “propia”, compartida e inmutable, sino “una relación indirecta, una red de relaciones que no se deja expresar unitariamente”. El espacio abierto por esta experiencia comunitaria singular es múltiple, y no coincide jamás, pues, “con el acuerdo que individuos congregados en torno a una fe, un ideal, un trabajo, pueden sostener en común”¹⁴.

Es aquí que comienza a dibujarse un espacio de convergencia entre el pensamiento de Blanchot y lo que Jean-Luc Nancy definirá más tarde como “la comunidad desobrada”: “ser varios, no para realizar algo, sino sin más razón (por lo demás escondida) que hacer existir la pluralidad dándole un nuevo sentido”¹⁵. La herencia, el futuro de lo que ha sido pensado bajo el nombre de surrealismo en literatura o bajo el de comunismo en política no es quizás, según Blanchot, sino “la exigencia de una pluralidad que escapa a la unificación”¹⁶.

Las páginas de *L'Entretien infini*, en sus múltiples recorridos, crean también una posibilidad de encuentro, no sistemático y no previsible, entre un pensamiento de la literatura y la búsqueda de una nueva posibilidad de lo político, cuyos lugares plurales de experiencia, históricamente determinados pero cuya parte de acontecimiento no se agota en su realización efectiva, han sido “el surrealismo” y “el comunismo”. Lo que está en juego en estos dos dominios (el de la literatura y el de lo político) es “el porvenir del porvenir”, ligado a lo imposible, lo desconocido y lo imprevisible, y Blanchot no puede sino indicar direcciones posibles, “conceptos no conceptualizables” para pensar lo que no es nunca manifiesto, lo que no es nunca dado y cuyo sentido quizás no reside sino en la no-manifestación y la no-presencia.

13. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, ed. cit., pp. 597-619.

14. *Ibid.*, p. 600.

15. *Ibid.*, p. 601.

16. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 10.

Esta experiencia singular de lo común no está dada ni en el orden [*arrangement*] de un mundo, ni en la forma de una obra (incluso si se trata de lo que puede permitir el orden provisorio de un mundo o la forma precaria de una obra), sino que es lo que se anuncia a partir del *desarreglo* [*désarrangement*] o de la *desobra*: “Lo surreal del surrealismo se ofrece quizás al porvenir como ese intersticio de la diferencia, campo infinitamente plural, punto de curvatura en el que decide la irregularidad”¹⁷. En la literatura, como en la política, lo que está en juego para Blanchot es una “búsqueda concertada-no-concertada que queda tanto sin seguridad como sin garantía”¹⁸.

Es en esta búsqueda de una forma de nueva comunidad literaria que se inscribe también el proyecto de *Revue Internationale* que es, como lo subraya con razón Éric Hoppener¹⁹, una continuación lógica de la experiencia de escritura política asociada al “Manifiesto de los 121”, el lugar de experimentación de una escritura anónima, colectiva y fragmentaria. El proyecto de revista implica cierta nueva visión del poder “sin poder” de intervención política de los intelectuales, muy alejada del modelo de compromiso preconizado por Sartre. Se trata también de un proyecto de *crítica total* que no se reduciría a una yuxtaposición o una mezcla de textos literarios y de comentarios políticos, necesariamente inscripto en una dimensión internacional, puesto que desde el principio “todos los problemas son de orden internacional”²⁰.

Blanchot concibe, así, un proyecto esencialmente colectivo, anónimo e internacional que, ante todo, no debía ser una “expresión panorámica de actividades culturales, literarias y políticas de nuestro tiempo”²¹, ni un simple instrumento de enriquecimiento de la “cultura general” de sus lectores, ni aún la expresión de una doctrina ya constituida o de un grupo existente en otro lado, sino “una obra creadora colectiva de rebasamiento, de exigencias orientadas que, por el hecho mismo de que la revista existe, conduce a cada uno de los que participa un poco más allá en su propio camino y también quizás en un camino un

17. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, ed. cit., p. 614.

18. *Ibid.*, p. 615.

19. Introducción al capítulo III de M. Blanchot, *Écrits politiques...*, ed. cit., “Le projet de la *Revue Internationale* (1960-1964)”, p. 93.

20. *Ibid.*, p. 101.

21. *Ibid.*, p. 102.

poco diferente de aquel que habría seguido si hubiera estado solo”²². Se trata también de un proyecto decididamente inscripto en la herencia del marxismo, y que asocia indisolublemente una exigencia política y una exigencia literaria, salvaguardando la conciencia aguda de una diferencia e incluso de una discordancia irreductibles entre la responsabilidad política y la responsabilidad literaria.

El rechazo

De la lectura de escritos políticos de Blanchot emerge otra versión de una “comunidad sin comunidad” política, fundada sobre el rechazo y la resistencia frente a configuraciones políticas inaceptables, antes que la constitución de un proyecto político alternativo. Como lo subraya Éric Hoppenot²³, esta versión de un pensamiento de lo político en Blanchot es particularmente visible en los diferentes episodios de la oposición de Blanchot a de Gaulle (al principio en 1958, luego en 1962 en el momento de la guerra de Argelia y, finalmente, en el contexto de los eventos de mayo de 1968):

En cierto momento, frente a los acontecimientos públicos, sabemos que debemos negarnos [*refuser*]. El rechazo [*refus*] es absoluto, categórico. No discute, ni hace escuchar sus razones. En ello es silencioso y solitario, incluso cuando se afirma, como se debe, a plena luz del día. Los hombres que rechazan y que están relacionados por la fuerza del rechazo, saben que no están juntos todavía. El momento de la afirmación común precisamente les ha sido quitado. Lo que les queda es el irreductible rechazo, la amistad de ese “No” convencido, inconvencible, riguroso, que los mantiene unidos y solidarios.²⁴

Más tarde, a propósito de los eventos de mayo del 68, Blanchot vuelve sobre la necesidad de afirmar la ruptura con el poder vigente, a través de un rechazo que constituye a sus ojos una de las tareas teóricas y prácticas del nuevo pensamiento político que ha nacido, incluso si lo hizo de forma efímera, en los eventos de mayo del 68. Afirmar el rechazo y la ruptura no consiste en elaborar un programa determinado, sino en comprometerse con un pensamiento político que tiene una relación esencial con el desorden [*désarrangement*], el

22. *Ibid.*, p. 103.

23. *Ibid.*, p. 27.

24. *Ibid.*, p. 28.

desasosiego o incluso lo no-estructurable. Este rechazo es también, para Blanchot, una forma de responsabilidad de los intelectuales y sobre todo de los escritores, ya que la escritura está siempre en la búsqueda del no-poder, discute sin cesar con el orden establecido y no debe cesar de desbaratar las trampas que aspiran a someterla a un poder inaceptable.

El lugar

La reflexión de Blanchot sobre la comunidad es también una advertencia incesante contra la fascinación producida en todo momento de la historia por un ideal comunitario fundado sobre la identidad nacional, lingüística, cultural, religiosa y (en última instancia) por el enraizamiento en un lugar. La reflexión sobre el lugar aparece entonces como uno de los ejes principales del proyecto de la *Revue Internationale*, a propósito de la conquista del espacio y en la polémica abierta con las posiciones afirmadas en la misma época por Heidegger en la famosa entrevista con el *Spiegel*. Lejos de reivindicar el anclaje del hombre en la tierra, Blanchot celebra esta “especie de aligeramiento de la sustancia humana, obtenida por el desapego respecto del lugar”²⁵ como uno de los resultados más sorprendentes de la técnica, que estremece así las civilizaciones sedentarias y pone en cuestión los particularismos humanos. Blanchot continuará esta reflexión apenas bosquejada en el proyecto en el texto “La conquête de l’espace”, cuyo primer título era “*Locus solus*”. La hazaña de Gagarin para Blanchot ha estremecido las certezas del hombre sedentario, reacio a abandonar su lugar y desconfiado de la técnica. Pero “el hombre de la calle”, “aquel que no habita”, admiró instintivamente a Gagarin por su coraje y por romper el lazo ancestral con un lugar que su aventura permitió por primera vez. Estas reflexiones tienen, por otra parte, un eco en el artículo de Lévinas “Heidegger, Gagarine et nous”, que fue publicado inicialmente en *Information juive* y reeditado enseguida en *Difficile liberté*, donde el filósofo afirma que la técnica “secularizante” cuestiona todo pensamiento del enraizamiento y nos sustrae “del mundo heideggeriano y de las supersticiones del *Lugar*”²⁶.

25. *Ibid.*, p. 114.

26. E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Livre de Poche, 1990, p. 22.

La comunidad inconfesable

En 1983 *La communauté inavouable* retoma los diferentes elementos de una “reflexión nunca interrumpida, pero que se expresa solamente de tanto en tanto”, sobre la exigencia comunista, sobre la posibilidad o la imposibilidad de una comunidad y sobre “el defecto de lenguaje que tales palabras, *comunismo, comunidad*, parecen contener si presentimos que llevan consigo algo completamente distinto que aquello que puede ser *común* a los que pretenden pertenecer a un conjunto, un grupo, un consejo, un colectivo, así fuera guardándose de formar parte, bajo la forma que sea”²⁷. Refiriéndose constantemente a Georges Bataille, con el correr de esas páginas la cuestión política se precisa como cuestión de la comunidad, “comunidad inconfesable”, pensada como una relación de proximidad sin mediación, como exigencia de concebir *de otra manera* el espacio de un ser-en-común.

Comunismo, comunidad: ambos “conceptos” deben ser pensados en la extraña proximidad de la yuxtaposición, como aquello cuyo testimonio nuestra época debe asumir como carga, incluso si la historia nos los hace conocer sobre un fondo de desastre. Según Blanchot, “lo que sea que queramos, estamos ligados a ellos precisamente por su deserción”²⁸. Por su lado, Nancy subraya el uso metafórico o hiperbólico que Blanchot ha hecho siempre de la palabra “comunismo”: “El comunismo: eso que excluye (y se excluye de) toda comunidad ya constituida”²⁹. Según Nancy, Blanchot (como otros “comunistas” singulares) acaso no haya sabido nunca lo que asediaba el uso que hacía de la palabra “comunismo”. Así pues, le fue posible relacionarse con un pensamiento del arte y de la literatura, pero la relación de este pensamiento con un pensamiento de la comunidad se ha mantenido siempre secreta o suspendida. Las éticas y las políticas nunca han acogido esas voces singulares, testigos de una experiencia reputada *simplemente* como “literaria” o “estética”.

El lugar teórico de un pensamiento de la comunidad, tanto en Blanchot como en Nancy, parece estar asignado a la obligación de pensar eso que “puesto que no estaba bien pensado, corría el riesgo de ser mal combatido”, a la exigencia de reflexionar sobre un espacio *común* si-

27. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, ed. cit., pp. 9-10.

28. *Ibid.*, p. 10.

29. M. Blanchot, “Le communisme sans héritage”, *Comité*, 1968, reeditado en *Gramma*, n° 3/4, p. 32.

tuándose más allá de los modelos en uso, a igual distancia de la nostalgia peligrosa de modos de ser comunitarios míticos y fusionales, como de la pérdida de toda alteridad que parece amenazar las sociedades contemporáneas. Pero, en la historia y en el pensamiento, la comunidad parece siempre ofrecerse como tendencia a una comunión, incluso a una fusión, como una suerte de superindividualidad. Repensar el lugar de lo común conduciría pues a pensar más allá de la idea de comunión, a concebir una especie de relación completamente distinta que se impone y que impone otra forma de sociedad que apenas osaremos llamar “comunidad”.

La comunidad que Blanchot y Nancy intentan pensar al mismo tiempo, con el presentimiento del fin del comunismo como telón de fondo, no puede ya competir al dominio de la obra, la comunidad no puede ya ser concebida como una entidad objetivable y producible, ni como el lugar de un enraizamiento o de una pertenencia definitivos. Si a la política no le compete la obra, una dimensión política que no se reduce únicamente a la gestión socio-técnica presupone la resistencia y la insistencia de una forma de *desobra* comunitaria. Se trataría entonces de pensar las condiciones *por venir* de una comunidad paradójica e imposible, en perpetuo desplazamiento, siempre expuesta al acontecimiento y a su imprevisibilidad, sin ningún presupuesto definitivo y sin ninguna garantía establecida (en la forma de una pertenencia étnica, estatal o política dada de una vez y para siempre). Pensar la comunidad significaría pues pensar la resistencia de un vínculo comunitario frente al riesgo de su desaparición.

Pero pensar en términos de comunidad (ya fuera desobrada, comunidad sin comunidad, no-pertenencia, reparto sin reparto [*partage sans partage*], etc.) significa siempre arriesgarse a ver reaparecer los valores identitarios contenidos en la etimología y la historia de ese concepto. Más allá del recorrido de Blanchot y Nancy, podríamos pues afirmar la exigencia de renunciar definitivamente a pensar lo político en términos “comunitarios”. Se trata, por ejemplo, de la dirección explorada por Derrida en *Politiques de l'amitié*, con ocasión de una reflexión sobre la cuestión de la comunidad en Blanchot:

Ello significaría (quizás) que la aporía que exige neutralizar incesantemente un predicado con otro (relación sin relación, comunidad sin comunidad, reparto sin reparto [*partage sans partage*], etc.) apela a significaciones completamente diferentes

a las de la parte o de lo común, ya sea que les atribuyamos un signo positivo, negativo o neutro.³⁰

Habría pues que renunciar definitivamente a pensar el espacio de lo político en los términos de lo “común” y de la “comunidad” y denominar de otra manera esta exigencia política que preexiste a toda política determinada y que persiste más allá de toda pertenencia establecida (de raza, de religión, de Estado, de partido político). Algunos años más tarde Derrida reitera su distancia frente a la idea de comunidad y (excepcionalmente) al pensamiento de Blanchot, en el marco de una entrevista con Bernard Stiegler a propósito de la televisión y, más generalmente, de los cambios técnicos contemporáneos³¹.

Derrida evoca, con Stiegler, una mutación de lo político donde la ciudadanía no se define más por la inscripción en un lugar, en un territorio o en una nación cuyo cuerpo está arraigado en un territorio privilegiado. Los cambios tecnológicos desplazan el lugar y dislocan el vínculo tradicional entre lo político y lo local, en una dinámica de dislocación general determinada por las tecnologías y las tele-tecnociencias. Estas transformaciones dan lugar a una comunidad política que no está más delimitada territorialmente. Al respecto, hay aquí que precisar que Derrida y Stiegler hablan esencialmente de la televisión y de lo audiovisual, antes de la generalización de Internet y mucho antes de la aparición de “comunidades” tecnológicas de un género nuevo —a veces ilusorias y superficiales, a veces más inéditas e imprevisibles— que tienen lugar con ayuda del desarrollo de las “redes sociales” y de la web 2.0.

A propósito de ese nuevo reparto de imágenes y de información, Derrida duda una vez más de servirse de la palabra “comunidad” y expresa su desconfianza frente a toda idea de “comunidad tecnológica” en vías de constitución o de reconstitución. Él acepta eventualmente hablar de una red, con la condición de que se trate de una red sin unidad, sin homogeneidad y sin coherencia o, utilizando una palabra introducida por Nancy, de un “reparto” [*partage*]. Contrariamente a la palabra “comunidad”, el “reparto” dice a la vez lo que se puede tener (hasta cierto punto) en común y las disociaciones, las singularidades, las difracciones que se producen cuando muchas personas o grupos

30. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 331.

31. J. Derrida y B. Stiegler, *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée, 1996.

pueden tener acceso a las mismas herramientas tecnológicas en lugares diferentes del planeta. Lo que en adelante está en juego no es más una “comunidad”, si por comunidad entendemos una unidad lingüística u horizontes culturales, étnicos y religiosos comunes.

Incluso si podemos estar tentados de llamar “comunidad” al conjunto de los que reciben casi al mismo tiempo la misma información, miran la misma imagen, critican el mismo acontecimiento con ayuda de nuevas tecnologías, Derrida se rehúsa a utilizar esta noción, porque este acceso a la información o a la imagen se hace desde lugares diferentes, con estrategias diferentes, en lenguajes diferentes, y porque el respeto y la protección de esas singularidades le parece tan importante como el de la comunidad que ellos constituyen o creen constituir o aspiran siempre a constituir. Lo que él teme en la palabra “comunidad” es la permanencia de un esquema identitario, ya que se trata de concebir formas de compromiso político que ya no se reduzcan a la constitución de una comunidad, ya sea a escala europea, internacional o planetaria: “La desidentificación, la singularidad, la ruptura con la solidez identitaria, la desconexión me parecen tan necesarias como lo contrario. No quiero tener que elegir entre la identificación y la diferenciación”³².

Para concluir, querría evocar una nueva sugerencia filosófica que se sitúa en la línea de esta comunidad más allá de lo común y de este reparto sin reparto [*partage sans partage*], a partir del texto que Gilles Deleuze ha dedicado a la figura de Bartleby en *Critique et clinique*³³. No solamente un personaje de novela, sino un verdadero “personaje conceptual”, Bartleby no cesa de repetir una pequeña frase enigmática: “preferiría no” (*I would prefer not to*). Esta anomalía lingüística –que no es propiamente hablando una falta gramatical sino un giro insólito, un acto singular de creación– traza un pequeño intervalo [*écart*], una línea de fuga en el sistema de la lengua y mina todos los presupuestos compartidos del lenguaje. Ella se ubica más allá (o más acá) del rechazo, de la respuesta, de la escucha, de la obediencia o de

32. *Ibid.*, p. 78.

33. G. Deleuze, “Bartleby ou la formule” en: *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114. Es Arnaud Bouaniche quien, en su introducción a Gilles Deleuze (*Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2007) pone en evidencia la dimensión política de ese texto de Deleuze, sobre todo en las páginas 230-241 de su trabajo, en las que se inspiran en gran medida las observaciones que están a continuación.

la desobediencia y afirma una “pura pasividad paciente” (fórmula que Deleuze toma de Blanchot).

La figura solitaria y singular de Bartleby, que no se arraiga en nunca actitud heroica sino solamente en su ausencia de particularidades, se afirma como la figura de un “Original” refractario a toda ley y como una figura eminentemente política. Bartleby abre la posibilidad de pensar un “pueblo por venir” o un “pueblo que falta”, eternamente “menor” que escaparía a todas las formas de organización “mayores” (la nación, la lengua, la familia, el Estado, la patria): “En otros términos, ¿podríamos pensar en una *comunidad sin particularidad de hombres sin particularidades**, comunidad de «originales»?”³⁴. Esta nueva versión de una “comunidad singular” (que Deleuze piensa ciertamente a partir de Blanchot) no está ya fundada sobre vínculos de sangre, de lengua, de pertenencia común, sino sobre un sistema de ecos, de resonancia y de sonoridad, conjunto musical de *ritornellos* singulares producidos por la singularidad de la “originalidad” de cada uno, sin meta predefinida y sin reparto [*partage*], una extraña “comunidad” concebida en un modo musical.

La comunidad de los amantes

Hay que señalar, sin embargo, que la reflexión de Blanchot sobre el “pueblo” y sobre la comunidad política –cuya “puesta en obra” no puede sino fracasar– no es más que el prelude a una reflexión sobre la “comunidad de los amantes”, irreductible a toda política y también a toda ética, rechazo último de lo común. A pesar de la aparente incompatibilidad de la relación entre la manifestación del “pueblo” en los acontecimientos de mayo del 68 y la extraña comunidad de los amantes, hay allí un vínculo esencial entre dos manifestaciones radicales de un “reparto” [*partage*] que ninguna comunidad instituida podrá jamás recuperar, así fuese al precio de una duración efímera, una afirmación de lo común por medio del rechazo radical de toda comunidad que habría que interrogar.

* Si nos distanciáramos de la palabra *particularité* utilizada en la versión francesa (traducida del término alemán *Eigenschaft*) y retomáramos la traducción española que se ha hecho de la famosa obra de Robert Musil, esta formulación podría ser “*comunidad sin atributos de hombres sin atributos*”. [N. de la T.]

34. A. Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, ed. cit., p. 239.

Contrariamente a Lévinas –quien en las páginas dedicadas al erotismo en *Totalité et infini* expresa toda su desconfianza con respecto a las potencias más salvajes e indomables de lo femenino, desactiva las fuerzas del erotismo en el contacto sin contacto de la caricia y reintegra el erotismo en la ética, dando un rodeo por la paternidad y la filiación– Blanchot (en esto siempre próximo a Bataille) nunca ha dejado de poner en escena en sus novelas y relatos la figura femenina y el enigma del erotismo. Como en las ficciones de Blanchot, el texto *La maladie de la mort* de Marguerite Duras, del cual la última parte de *La communauté inavouable* es una lectura, se abre con un “Usted” inicial que excluye desde el comienzo toda ilusión de proximidad y toda promesa de fusión de los amantes. El relato está dominado por la presencia-ausencia de la joven mujer que se impone casi sola frente al personaje masculino. La disimetría entre los dos personajes podría evocar la que marca la irreciprocidad ética entre yo y el otro [*autrui*] en Lévinas, pero para Blanchot esta interpretación es insuficiente: el amor y el reparto [*partage*] de lo humano entre lo masculino y lo femenino constituyen a sus ojos “un gran obstáculo para la ética”³⁵, “salvajismo” que desordena toda relación de sociedad. La desaparición de la joven mujer al fin del relato no remitiría, pues, al fracaso del amor en un caso singular, sino a la realización de todo amor auténtico en el cual el “yo” y el “otro” no están nunca en sincronía, sino que se encuentran separados por un “no todavía” y un “ya no”.

Así, no perdemos nunca a aquél (él o ella) que nos habría pertenecido alguna vez, sino que es imposible vivir de otra manera que en la no-pertenencia, ya que el “yo” y “el otro” no viven nunca en la sincronía y la unión, sino en el desfase y la separación que acompañan como una sombra o un espectro toda unión y todo “ser juntos”. Como la comunidad política, la comunidad de los amantes no hace más que confirmar, para Blanchot, la extravagancia de “aquello que buscamos designar con el nombre de *comunidad*”. Allí donde ella llega a constituirse (incluso de forma episódica o efímera), la comunidad de los amantes constituye siempre una “máquina de guerra” política y social. Lejos de producir una “unión” o una “fusión”, ella pone en escena una ausencia de relaciones compartidas, temporalidades desfasadas, la disimetría del yo y de su otro, la separación entre lo masculino y lo femenino. Saliendo de un paradigma exclusivamente heterosexual, se trataría más bien de evocar la multiplicidad irreductible de dimensiones y niveles

35. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, ed. cit., p. 68.

que habitan cada pertenencia sexual, y además Blanchot no olvida hablar de la homosexualidad, afirmando que “es difícil discutir que todos los matices del sentimiento, del deseo al amor, son posibles entre seres, sean semejantes o desemejantes”³⁶.

El amor tal como Blanchot lo concibe no nace nunca de un querer-amar, sino de un encuentro único, singular e imprevisible, así como la resonancia colectiva que crea un acontecimiento político puede darse (y se da, muy seguido) por fuera de los vínculos previos establecidos por una comunidad tradicional o incluso electiva. En estas páginas que ligan indisolublemente lo político y lo erótico, la “comunidad” no se constituye sino por su extranjería, eternamente provisoria, de aquello que no sabría ser “común”. Ella finaliza de una manera tan aleatoria como con la que comienza, sin que podamos nunca saber con precisión si ella ha cambiado de forma duradera las cosas, los seres, las relaciones entre los seres, ni cómo ha hecho (o no) obra.

A pesar de la heterogeneidad aparente de los temas evocados, *La communauté inavouable* aspira a tener “un sentido político constringente”, a proporcionar (a través de una reflexión sobre la herencia política del comunismo, sobre la muerte y la escritura, sobre la ética, sobre el secreto, sobre la “máquina de guerra” erótica) elementos para concebir relaciones nuevas sobre las cuales fundar un nuevo pensamiento de la alteridad, una nueva ética, un nuevo enfoque de lo político o aquello que podríamos definir, tomando una bella formulación de Édouard Glissant, como una nueva “poética de la relación”. Esta última debería escapar a toda ilusión de fusión y de unidad, a toda glorificación de lazos identitarios enraizados en una común pertenencia a la misma tierra, a la misma sangre, a la misma raza, a la misma lengua. El término de “comunidad”, a pesar de la nostalgia que suscita y la fascinación que continúa ejerciendo sobre el pensamiento político contemporáneo, quizás no es ya adecuado para pensar estas nuevas dimensiones de lo político.

Traducción de Candela Potente

36. *Ibid.*, p. 84.