

No me diga “veci”: arqueología de un modo social



THAISA DE SOUZA*

Instituto de Estudios Latinoamericanos. Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil

**No me diga “veci”:
arqueología de un modo
social**

**Don't Call Me “veci”:
Archaeology of a Social
Mode**

**Ne me dites pas “veci”:
archéologie d'un mode
social**



En la trastienda de las sociedades residen algunas verdades que se apartan de casi todo escrutinio empírico y conceptual. Sin ser su falta de inscripción simbólica ni su extraña configuración lo que las hace permanecer en esa especie de umbral, comparecen bajo la forma de propiedades ontológicas que finalmente establecen una circulación pulsional bastante específica. Ante uno de esos códigos inadvertidos de la cotidianidad colombiana —el apelativo “veci”—, hemos decidido colegir algunos vectores de análisis que, conjugando las vías psicoanalíticas y filosóficas, podrán situarnos ante nuevas conclusiones sobre el enlace sostenido de enemistad y violencia.

Palabras clave: lenguaje, subjetividad, política, ética de la diferencia, hostilidad.

Behind the scenes of societies, it is possible to find certain truths that seem to escape practically any empirical and conceptual analysis. Although it is neither their lack of symbolic inscription nor their strange configuration that accounts for their remaining in that sort of threshold, they appear in the shape of ontological properties that end up establishing a quite specific pulsional circulation. In view of one of these unnoticed codes of Colombian everyday life —the moniker “veci” (shortened form of “neighbor” in Spanish)—, we have inferred several vectors for analysis that combine psychoanalytical and philosophical paths and could lead us to new conclusions regarding the sustained link between enmity and violence.

Keywords: language, subjectivity, politics, ethics of difference, hostility.

Dans l'arrière-boutique des sociétés se passent quelques vérités qui s'éloignent de presque tout scrutin empirique et conceptuel. Ce n'est pas son manque d'inscription symbolique ni son étrange configuration qui les fait se tenir dans cette sorte de seuil, et pourtant elles se présentent sous la forme de propriétés ontologiques qui finalement établissent une circulation pulsionnelle assez spécifique. L'appellatif “veci” —diminutif du mot “voisin, voisine”, en espagnol— en est un de ces codes inaperçus de la quotidienneté colombienne, dont nous avons tenté de colliger quelques vecteurs d'analyse qui, par les voies de la psychanalyse et de la philosophie, pourront nous mettre devant de nouvelles conclusions sur le lien soutenu entre l'inimitié et la violence.

Mots clés: langage, subjectivité, politique, éthique de la différence, hostilité.

CÓMO CITAR: de Souza, Thaisa. “No me diga “veci”: arqueología de un modo social”. *Desde el Jardín de Freud* 19 (2019): 239-248, doi: 10.15446/djf.n19.76721

* e-mail: thaisasouza@hotmail.com

© Obra plástica: Jim Amaral

1. Cfr. Darío Botero Uribe, "América Latina: entre la universalidad abstracta y la enajenación concreta", *Politeia* 12 (1993): 231-234.
2. Cfr. *Ibíd.*, 234-236.
3. Cfr. Charles Melman, *El complejo de Cólón y otros textos. Clínica psicoanalítica y lazo social* (Bogotá: Cuarto de Vuelta Ediciones, 2002), 226.
4. Cfr. Charles Baudelaire, *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996), 21. La traducción es mía.
5. Nos referimos al relato de Gabriel García Márquez, *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* (Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2016), 93-158. En él parece estallar rotundamente la batalla entre el deseo arrebatado a la dócil y entregada nieta y el goce mortífero de la abuela fracturada por sus devaneos. No será sino el amor de un muchacho hijo de extranjero lo que llevará a Eréndira a despertar del torpor de la obediencia que la mantenía bajo el comando maniático del "hechizo de la abuela".
6. Cfr. Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política* (Valencia: Pre-Textos, 2010), 57-62.
7. De acuerdo con Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1998), 57.

A juzgar por la materialidad fáctica colombiana, tan rebotante como dispersa, los movimientos de la identidad han estado, en gran parte, marcados por expresiones de reacción localizadas, asentadas las más de las veces en el talante conservador (y por qué no decir, castizo) de tradiciones e idiosincrasias, en producciones que pudieran imantar los despliegues de un palpitar creador, disruptivo, descentrado¹. Que esta crítica pueda además recaer como sombra histórica sobre América Latina, atestigua la necesidad de recobrar los hilos pendientes en la anacronía de nuestros proyectos políticos². No es difícil concluir que las vicisitudes de la colonialidad legaron una modernidad político-económica inequitativa y usurpadora y que, quizás, la respuesta para situarnos ante ese pasado no esté en ajustar una modernización fraudulenta, sino en abandonar definitivamente sus falsos imperios, a cambio del desenlace cultural de la violencia ejercida sobre los discursos³, y, ¡quién sabe!, conquistar la única modernidad exigida a la autonomía ontológica de cualquier sujeto, la que en su radicalidad ético-estética podría ser conjurada a partir de lo que Baudelaire, con sus ojos atentos al despertar de una sensibilidad informada por todo cuanto le imprime reacción, describió como un yo insaciable de no-yo⁴.

Al final, volviendo a la discusión sobre los sentidos replagados por la imposición colonial, ¿qué formulación política de la experiencia viva del lenguaje podría extraerse de un cúmulo de sucesos abrumadores que parecieran depositar a los sujetos en la tozudez de un no-saber, en la impertinencia de un destino, este sí insaciable, hasta el punto de personificarse en la figuración del horror auspiciado por una sórdida y desalmada abuela⁵, ejemplo novelado del brumoso sortilegio con el cual la violencia habitual sedimenta vicios y moralidades? Pues, si la conquista de una lengua no depende tanto del adiestramiento de sus medios de estandarización como de la comunicabilidad adquirida por la emancipación de la palabra —a través de la vertiginosa locuacidad transferida al acontecimiento del encuentro entre los hombres, más allá y desenganchada de su fundamento asociativo (lengua y pueblo)⁶—, resta el propósito insustituible de remover, sin veleidades ni distancias pudorosas, la carne henchida del lenguaje.

Porque lo que hace desentrañar el lenguaje de su mismidad fenomenológica de su exceso de demostración, que impide instituir una marca, una letra, un signo carente de interpretación⁷, sería acaso la liberación de la experiencia misma del

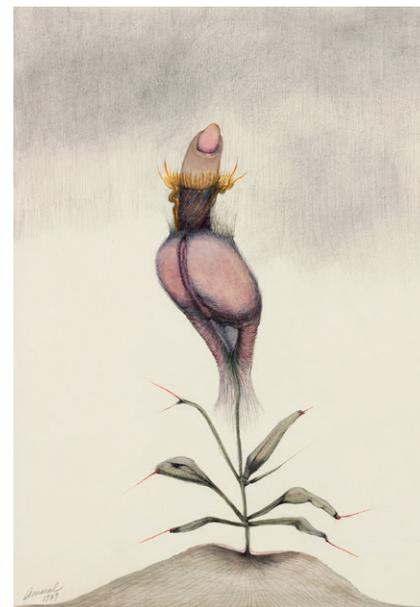
hablar, ya no sepultada en retratos de escenificación cotidiana y más bien aliviada de sus investiduras en dirección a lo que Agamben recordará como siendo el *factum loquendi*⁸. No para restituir una originalidad ancestral de la lengua y sus ineludibles dialectos, sino más bien para hacer germinar en ella su *quantum* de innominada y feliz algarabía. Movimiento que a la vez que despliega gracejo, profusión de sentidos, improviso, también —en entramada comunión— da muestras de lo que nunca se presenta, de lo para siempre olvidado, borrado, diferido, de acuerdo con las pistas brindadas por Alemán y Larriera en su topología del sujeto escindido por las sustracciones e irrupciones del lenguaje⁹.

Esa doble constitución del ser-en-el-lenguaje del sujeto, que atestigua su entrada en el lenguaje independientemente y aun antes de cualquier enunciación (ya que, recordemos, el sujeto nace en función de la lengua y no lo contrario), se anudaría finalmente, una vez vencidas las fuerzas gramaticales y los legados de la tradición —en una palabra que daría cuenta de la aspiración al nombre propio del sujeto, de la exposición de la existencia—. Pues, rindiendo cuentas a aquellos pensadores de la aventurada suerte del lenguaje, si para Derrida¹⁰ la lengua solo se realiza por el duelo carnal de las diferencias en juego, en sus disputas, en la inscripción de marcas, para Agamben¹¹ todas las lenguas son jergas, son el resultado a la vez espurio y logrado del hecho impensado del habla.

Sin embargo, pareciera que a través de la virtuosidad imaginaria que envuelve el diario vivir colombiano, impregnado de pasiones soterradas (tantas de ellas melancólicas y tristes y otras hasta febriles y distópicas), se nutriese, como señal de una identificación simbólica desencontrada, la insidiosa pulsión de un gesto inoportuno, de una gramática política incierta al no hacer valer alguna dosis de lo real en sus desteñidos procesos antagónicos, recordando aquí los apuntes de Žižek sobre esos teatros sociales del engaño¹². Es así entonces como se instaura la fantasía que anima el goce compartido de las hermandades locales, responsable de comandar la retroalimentación de los falsos afectos vinculares, tal como el vehiculado en la trivial expresión “veci”, los que dando por descontada su familiaridad y bonhomía, entorpecen el trabajo de ligazón y sostienen conflictos e identidades forjados en odios y asperezas represados o mal llevados: el eclipse de la potencialidad simbólica, al terminar capturada en las rendijas del cortocircuito imaginario.

DISPARO EN EL OMBLIGO DE LA LENGUA

En el trasegar diario de Colombia se verifica la costumbre de referirse a personas con quienes se comparte el espacio barrial, también a quienes son clientes de una



8. Agamben, *Medios sin fin*, 59, 61-62.
9. Jorge Alemán y Sergio Larriera, *Existencia y sujeto* (Buenos Aires: Grama Ediciones, 2007), 59-62.
10. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, 37-62. Tenemos por referente acá la célebre conferencia realizada alrededor del neologismo filosófico de la diferencia, *différance* en el original.
11. Agamben, *Medios sin fin*, 57-62.
12. Slavoj Žižek, “Más allá del análisis del discurso”, en: Benjamín Ardití (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (Caracas: Nueva Sociedad, 2000), 169-179.

13. Importante realzar desde ya —para los designios argumentativos de esta exposición— que la defensa *idiomática* del operador político de la igualdad, como lo presenta Rancière a partir de la construcción de prácticas efectivas de reconocimiento discursivo de la alteridad por la vía de la sustracción de las cargas identitarias de la diferencia, no desconoce ni relega la circulación de afectos de la cual están provistas estructural y libidinalmente las gramáticas políticas. Hay que decir que el tema de los afectos, en conjunción con discusiones acerca de los modelos de refundación ontológica de la teoría política contemporánea, ha surgido en los últimos años en corrientes europeas y norteamericanas de la filosofía; sin embargo, considero que el brasilero Vladimir Safatle, de acuerdo a lo evidenciado, es quien mejor ha logrado recoger en este debate el núcleo propositivo capaz de actualizar la vinculación política de los sujetos, lanzado desde la relectura de las tesis freudianas y lacanianas respecto del afecto catalizador del desamparo. Vladimir Safatle, *O circuitos dos afetos* (São Paulo: Cosac Naify, 2015).

tienda local o simplemente a aquellos con quienes se entabla alguna relación casual e informal, queriendo transmitir buena animosidad y cercanía, con el apelativo “veci”, “vecino”, “vecina” y sus habituales formas diminutivas. Al principio, la usanza de dicha expresión de lenguaje, envuelta en la atmósfera de tantas calles y esquinas, cargada además de una supuesta calidez apaciguadora, pareciera no merecer ningún reproche ni tener que someterse a embestida alguna. Empero, como bien sabía en alto grado el olvidado analista de los modos de sociabilidad de estas tierras, José Gutiérrez, bajo el halo insospechado de la maña popular se encienden afirmaciones de lo posible y lo aceptable.

Es la privatización del carácter socializante, por no decir civilizatorio, de la democracia lo que, consonante con el esquema descrito, nos molesta tanto. Al aniquilar los trayectos imprevistos de la voz que nombra al otro, este ingenuo comodín domeña las subjetividades en juego, interfiere, para no sonrojarse o detenerse, ante lo que emerge en el cruce destituyente de lo cotidiano y lo traumático del otro. Al lado de imputaciones semejantes, como pueden ser las de “compadre” o “hermano”, notoriamente fraternizantes y políticamente ancladas siquiera en una remota solidaridad, la utilización del “veci” hiere como golpe mañanero en la carne rendida del lenguaje, incidiendo con todo su valor fisiológico y su peso ideológico. No es la transmutación de un código formal y definido de la lengua (los pronombres y nombres asignados o convenidos) en un equivalente genérico lo que causa incomodidad, pero sí la negación del posicionamiento afectivo, la subsunción perezosa de las distinciones en el foso común del (aparente) proteccionismo e integracionismo locales, desmantelando, de un solo tiro, las capacidades de vinculación y de confrontación que polemizan las diferencias circundantes.

El hecho es que lo que fabrican estas dulces atribuciones es la conversión de lo que serían unos breves ejercicios de reconocimiento social, validados por la primacía de una igualdad desobstruida de afectos¹³ (lo cual no quiere decir necesariamente fría y desabrida sino más bien ajustada y sincera), en un deslizamiento de modulaciones subjetivas vacilantes, que por su carácter personalista resultan poco edificantes para la avizorada democracia, que solo se fragua a fin de cuentas en los arrabales donde se interponen el *tú* y el *yo*.

Decir *tú* y *yo* en el ámbito de una sociedad extraña a sí misma, ausente de sí misma, que tras domesticarse en el autoritarismo oligárquico deplora de manera neurótica los razonamientos de igualdad capaces de soliviantar los desprecios sufridos, implica, en un primer plano, resaltar los sentidos fluctuantes de un universo de códigos y síntomas entrecruzados. Tanto más cuando es sabido que por entre esas construcciones

de la vida ética se deflagran las fronteras sensibles de la condición comunitaria, en un movimiento de atracción aglutinante donde se intensifican equiparaciones que ponen al orden del día el tamizaje circundante de las definiciones de amigo/enemigo. Si en dado caso la aparente hermandad amansadora prorrumpida por la consagración del vínculo vecinal pareciera pulir tensiones, habría que recordar la razonabilidad política del argumento schmittiano releído por Derrida¹⁴, según el cual, a mayor nivel de neutralización de la diferencia, las hostilidades derivadas del apaciguamiento semántico instituido por los refranes lingüísticos adoptados irán en aumento. Deberíamos aceptar, además, en complemento de esa idea, que lo que define el sentido democrático de una comunidad política es justamente poder hablar de igual a igual¹⁵, a pesar y por medio de las distinciones individuales, y sin tampoco la pretensión de moldearlas cognitivamente, como quiere el proyecto de una racionalidad práctica para la vida pública (vía una procedibilidad discursiva), sino ocupando los lugares traumáticos del juego de las diferencias.

En este giro, serían los trazos de una indiferencia porosa y abierta a la presencia del otro (pues si desatiende al alistamiento de particularidades tampoco es negligente con las hostilidades existentes), asumida en una cercanía de extraños que se invocan, los propulsores de la configuración desmitificada de las escenas de confrontación y del manejo sociolingüístico convenido. Arreglos éticos que se constituían como telones de fondo de la posición política de los sujetos se deslizarían entonces de sus soportes discursivos de anclaje, produciendo el abandono de las zonas perpetuas de correspondencia entre el ser, el acontecimiento y los sentidos asignados¹⁶.

Más allá de lo que dichas atribuciones adjudicativas de cualidades —unas veces sustantivas y otras adverbiales— acarrearán finalmente como enquistamiento político de los contextos de conflicto, aparece en sobrepeso un factor de desanudamiento extensivo de las relaciones productoras de sentido. Se trata de borrar la escucha como posibilidad de “experiencia pura”, no aquella supuesta en la aceptación protocolar del intercambio de palabras, pero sí aquella de la disposición franca, ni intencionada ni terapéutica, accionada en razón del devenir del otro en su exposición e ínsito abandono. Capacidad, por cierto, cada vez más tambaleante a la hora de transponer los muros de subjetividades obnubiladas por el tinte del consensualismo y de las falsas camaraderías, puesta en el filo de las resoluciones éticas implicadas en el andamiaje de la empaldecida convivencia¹⁷. Por eso la necesidad de seguir contorneando el vaciamiento simbólico que conlleva el retraerse subjetivo validado por los dispositivos habituales y revigorizados del habla, acoplados a un decir maquínico que socava y enturbia la aparición impotente de la vívida diferencia.

14. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 152.
15. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie* (París: La Fabrique éditions, 2005), 55.
16. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010), 55-56.
17. Hay que apuntar, al respecto de ese y otros nuevos problemas conexos, arraigados en el mercado de excesos fulgurantes de la sociedad actual, la pertinencia de los escritos de Byung-Chul Han; entre los aquí consultados, están: Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto* (Barcelona: Herder, 2017); Byung-Chul Han, *La agonía del Eros* (Barcelona: Herder, 2014).

LA DIFERENCIA COMO APÉNDICE RESIDUAL DEL SUJETO

La disyunción paroxística, donde reside hoy en día la insuficiencia y saturación hipertrófica de los discursos político-jurídicos, se da, por un lado, en el oscurecimiento de los matices que conllevarían a distinguir amigos y enemigos y a través de los cuales, según Derrida, la amistad y la hostilidad encuentran su lugar semántico, preciso, fuera del enraizamiento pasional obsesionado en detectar el mal clasificable y las prácticas contrarias que habría que perseguir, redundando, por ende, en despolitización fraccionadora y en calculabilidad gobernante de los riesgos¹⁸; y, por otro lado, se figura en el estrechamiento discursivo de los canales de traducción democrática sobre los cuales la igualdad, en cuanto *topos* argumentativo, podría capacitar la proliferación de singularidades y la producción de subjetividades emancipadas, tal como preconiza Rancière¹⁹. El paroxismo inherente al estrangulamiento de las vías práctico-retóricas de radicalización de las diferencias queda claro en la esencialización y naturalización de las formas de vida aceptables, enganchadas funcionalmente al sistema democrático de compensación y acomodamiento de las demandas. De este modo, se mantienen amalgamados los mencionados estratos discursivos y, en reveladora congruencia, se derrocan mutuamente las proposiciones político-jurídicas supuestas. Toma acta de ello la serie tecnocrática de mecanismos normativos de pacificación y confinamiento de los conflictos, pues donde hay distribución amplia e igualitaria de beneficios no haría falta, como sucede, determinar intensivamente la inclusión específica de grupos poblacionales, del mismo modo que la sectorización disciplinar de las políticas corroe ruinosamente el proyecto de un orden social coligado.

Tras la estela de esas condiciones pseudodemocráticas se propagan unos efectos claramente nocivos al talante filosófico y discursivo de los lenguajes del conflicto, verificables en el modelo de simultáneo enrarecimiento y cosificación de la experiencia de lo político. Pues el acto de irrupción de una diferencia, una que no se difracta en un sin fin de posiciones fantasmáticas o distorsionadoras de los embates políticos capaces de hacer valer un enemigo definido, ni tampoco reencaucha la enajenación ensimismada de identidades suscitadas por las élites —pero contrariamente a esas posibilidades, se presenta como colocación de una disputa—, solo puede darse a través de la invocación trágica, ineludible, de la temporalidad conflictiva de los afectos. De ahí la pertinencia de una afirmación que Derrida extrae de Carl Schmitt para aseverar sobre el claro convencimiento inscrito en las razones de lo político: “el amigo (*amicus*) puede ser un enemigo (*hostis*), puedo ser hostil frente a mi amigo, puedo serle hostil públicamente, y puedo, a la inversa, amar (en privado) a mi enemigo”²⁰.

Cuando se asfixian los medios de tramitación polemizante del discurso —convocados a desplegar disonancias y voces— en favor creciente del alistamiento

18. Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*, 131-157.

19. Jacques Rancière, *Política, policía, democracia* (Santiago: LOM Editores, 2006), 17-26.

20. Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*, 107.

de enemistades vagas y multiplicidades corporizadas, adviene como gesto y gramática reiterativos de la vida ético-política la fórmula del *nombramiento residual de la diferencia*. Su proceso de integración/extracción simbólica, tal como ocurre en el caso normalizador del inflexivo uso del “veci”, se circunscribe a la lógica del nombramiento performativo, incide como un *calco psicosocial* que extrae significados del mínimo grado de distinción pasible de ser registrada, aislando así las instancias de vivificación de la alteridad de su fondo disruptivo, no transferible. Esta operatividad es analizada con astucia por el psicoanalista Christian Dunker a partir de las situaciones de maltrato verbal y etiquetamiento asumidos entre adolescentes y jóvenes en la actualidad. De acuerdo con su observación, el encubrimiento discursivo allí aplicado “empieza por la articulación formal de una diferencia, sin ningún contenido de valencia de veracidad. Es como un apodo, que funciona por su eficacia pragmática (por la reacción que causa), y no por la referencia que supone”²¹.

Todo ocurre como si el mecanismo biopolítico de ordenación nominativa de las diferencias buscara anudar a fuerza los vínculos significantes del lenguaje, disolviendo rápidamente los bordes de sentido que mantienen la tensión entre lo sustraído (una letra) y lo que aparece (un significante) al interior de las fronteras ondulantes del sujeto²². De ahí que la subjetivización del daño, correspondiente a la interiorización personalista de lo que recae sobre el sujeto, y el empobrecimiento de la comprensión del conflicto no solo impiden la exposición de los perjuicios y enarbolan unos débiles supuestos de contra-respuesta; adicionalmente, moldean los atributos esperados de la vinculación comunitaria en función de un recobrado voluntarismo, absorbido como un problema de déficit moral. Hecho que encubriría el implícito déficit democrático de origen, patente en el desmonte político-discursivo que efectúa el malogrado combate de hegemonías y que al ser apropiado por los instrumentos de la demarcación identitaria termina disolviéndose en un único y absoluto llamado moral.

Lo que hoy se consigna como una muletilla ética hace fraguar, en clave de utilitarismo ilustrado con enfoque instrumental —ajeno a la antigua depuración espiritual de los hábitos—, los argumentos liberales de la corrección política y de la adecuación de los sentidos promovidos en esta insidiosa asepsia política. Algo de ese torpor parece estar muy vigente en la sarta de reclamos inflamados por una nueva especie de decorosa rectitud ética: la caución de fuego de la empatía. El sentimentalismo de la idea que le subyace, la de ponerse en el lugar donde inciden las situaciones de vida propias del otro, sobre quién se pronuncian juramentos de alentada compasión para luego declinar ante la excrecencia de la proximidad, se sostiene como contraparte del debate que reniega del mal personalizado y su inescrupulosa saña, apostando al transcendentalismo capacitador del sufrimiento.



21. Christian Dunker, “Bem-vindo ao Coliseu”, *Cult*. Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/bem-vindo-ao-coliseu> (consultado el 18/04/2018).

22. Cfr. Alemán y Larriera, *Ex-sistencia y sujeto*, 59-62.

También la camaradería social entronizada por los apelativos de amabilidad y valoración recoge, en tono casual y muchas veces pintoresco, la misma táctica de difuminación de los lugares irrevocables del otro. Oblicuo al “veci”, el uso del “sumercé”, distante del designio amistoso de aquel, dada su invocación servicial, confirman ambos su compromiso displicente con la rutina del lenguaje. La no liberación de los sentidos reclusos por el atrapamiento simbólico y el sometimiento de las pulsiones²³ redundan, siguiendo ese desfase, en opacidad portátil y mecánica hacia el otro, hacia cualquier rumor alojado en las antípodas de una narrativa ya controlada. Al atafagarse la corriente impolítica de la palabra, es decir, esa deriva donde la palabra depone de sus alianzas comunicativas, haciendo ascender los giros interpretativos que las trazas del lenguaje (fónico y corporal) pueden suscitar al atravesar los lugares de imágenes prefijas, se quebrantan finalmente las opciones de desvío ético para el sujeto. Le queda padecer la sobredeterminación del goce pulsional del odio desmedido, transformado en cuna de trámite de sus dolencias morales y, por cuenta de ese anidamiento, obstaculizador del odio al enemigo en términos de la consistencia simbólica —no fantasmática— del conflicto que engendra.

UNA ARENGA POR LA AUSENCIA DEL AMIGO

Tal es el atisbo inconcluso de lo político cuando se enmudece ante los desvanes de la cuestión del enemigo. Ante sus arcanos, ante su necesidad irrefrenable, Derrida vertió supuestos de la filosofía antigua y moderna para apuntalar, no sin cierta nostalgia por el hermano-amigo o el amigo-hermano con quienes además se ensambla el enemigo, lo que se revelaría como una pérdida insoslayable, si acaso se escurriera entre los vestigios de un tiempo ahora llano la dádiva certera de la hostilidad²⁴. Pues es más a través de su fáctico movimiento que nos mantenemos atados, y menos por el propósito de la guerra al contrincante externo, convalidada por la lógica de lo político establecida desde Schmitt, por la fraternización democrática que nos instala, más que en una lateralidad comunal, en la afirmación desnaturalizada del hermano y de su reverso, el enemigo. Posición que nos arroja de frente al claroscuro de la *cuestión* del enemigo y que en su mismo preuncio nos lleva a asentir, siguiendo a Derrida, no apenas a su presencia indefectible, sino a ese fáustico interrogante, a esa perenne sombra que nos corresponde deslindar en cada situación antes de exhortar proclamas de enemistad y agravio. Porque sería impropio, acotador, así como para el restante de las dualidades de esencias, aplicarle simplemente la obstinada dialéctica de los contrarios.

La salida magistral a esa fundante pugna de antinomias, sobre la que se erige toda la vocación occidental de la filosofía dispuesta a elevarlas ansiosamente de su

23. Cfr. *Ibíd.*, 63-67.

24. Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*.

fondo —de su fundamento indiscernible, recordará muy bien François Jullien²⁵—, además ya hoy llevada a un estadio de ensoberbecimiento apático, se aunará en la postulación a *contrario sensu* (adversa a la misma contrariedad, aunque sin extinguirla) de Derrida. Este no vacilará en perseguir hasta sus últimos destellos las sutiles diferencias que proyecta la herida del ser²⁶, dado que lo que se podría definir como enemigo (*hostis*, por antonomasia, tributario de afecto político) se desprende del suelo de la hostilidad, fuente de acceso a la negatividad/distancia instigadora, por lo tanto distinta de la enemistad y del odio, fomentadores morales del desprecio dirigido a los enemigos aclamados por el orden natural o heredado (*inimicus*), de acuerdo con los traspases de la tradición griega. En ese sentido va a inferir, acompañando las bifurcaciones retóricas de Schmitt, la existencia de una intensidad mimética que dejaría siempre en suspenso el acto de conocer nuestros verdaderos enemigos, como si lo único que permaneciera asible fuese el deseo por el otro (mío y externo) en lo que revela de complicidad y hostilidad absolutas²⁷. Y es lo que lo lleva a proferir, aparentemente casi derrotado por el nudo circunspuesto de la subrogación del enemigo: “¿Quién puede ponerme en cuestión? Sólo yo. ‘O mi hermano’ [...] El uno no excluye al otro, desde el momento en que, gracias a mi hermano, a causa de él, soy el otro, y el más próximo es el más lejano, el más propio el más extranjero”²⁸.

Sin embargo, parafraseando la advertencia de Montaigne atribuida a Aristóteles, sobre la ausencia del amigo, diríamos en parodia que tampoco hay ya ningún hermano. A través de la trama de esta réplica impúdica, que insiste en torno de las inflexiones de Derrida, vuelve a plantearse el problema de *la hermenéutica segadora de la diferencia*, donde las medidas afectivas que compondrían la ejemplaridad política del vínculo de amistad se estiran y se alteran hasta denegar las posibilidades de situarme frente a un prójimo, a ese hermano encontrado, a ese don de una otredad completa, doblemente, por el mundo que expone y por lo inaprehensible de esa cosa²⁹. Comprendiendo, además, que a partir de la tabla discursiva del liberalismo democrático del siglo XVIII se dicta la neutralidad antagónica de los sujetos de derecho, erigida a nombre de la consagración de la autonomía de la persona y, crecientemente, se los somete al yugo de las políticas de control y estratificación poblacional, resulta incluso una catástrofe menor la caída significativa de la figura del enemigo, la que el experimento del nazismo no hizo sino deplorable por su cumplido proyecto de eliminación de un argüido oponente³⁰.

Empero, la constricción de inmanencia —particularista y ontologizante— que esta pérdida infunde, quizás solo recuperable en el ámbito de cuestionamiento ético de los modos de síntoma y goce social³¹, debería llevarnos a la confrontación *desespiritualizada* del amigo-enemigo, proclive al deambular sensible de la escucha asimétrica, por lo tanto exenta de los compromisos del imperativo simbólico, atenta a

25. François Jullien, *Filosofía del vivir* (Barcelona: Octaedro, 2012), 71-108.

26. Derrida, *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*, 173-176.

27. *Ibíd.*, 187-188.

28. *Ibíd.*

29. *Ibíd.*, 201, 204.

30. Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (Barcelona: Herder, 2009), 183-188.

31. Cfr. Éric Laurent, “Lecturas del Síntoma”, *Psicoanálisis Inédito*, enero 8, 2017. Disponible en: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2017/01/eric-laurent-lecturas-del-sintoma-2011.html> (consultado el 13/04/2018).

las cercanías con las que puede escribir una novedad en el tiempo y en continua fuga de cualquier narrativa de “sí mismo”.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, GIORGIO. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- ALEMÁN, JORGE Y LARRIERA, SERGIO. *Ex-sistencia y sujeto*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2007.
- BAUDELAIRE, CHARLES. *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BOTERO URIBE, DARÍO. “América Latina: entre la universalidad abstracta y la enajenación concreta”. *Politeia* 12 (1993): 222-236.
- BYUNG-CHUL, HAN. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder, 2014.
- BYUNG-CHUL, HAN. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017.
- DERRIDA, JACQUES. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
- DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad seguido del El oído de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder, 2009.
- DUNKER, CHRISTIAN. “Bem-vindo ao Coliseu”. *Cult*. Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/bem-vindo-ao-coliseu>.
- GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL. *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2016.
- JULLIEN, FRANÇOIS. *Filosofía del vivir*. Barcelona: Octaedro, 2012.
- LAURENT, ÉRIC. “Lecturas del Síntoma”. *Psicoanálisis Inédito*. Enero 8, 2017. Disponible en: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2017/01/eric-laurent-lecturas-del-sintoma-2011.html>.
- MELMAN, CHARLES. *El complejo de Cólón y otros textos. Clínica psicoanalítica y lazo social*. Bogotá: Cuarto de Vuelta Ediciones, 2002.
- RANCIÈRE, JACQUES. *La haine de la démocratie*. París: La Fabrique éditions, 2005.
- RANCIÈRE, JACQUES. *Política, policía, democracia*. Santiago: LOM Editores, 2006.
- SAFATLE, VLADIMIR. *O circuitos dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. “Más allá del análisis del discurso”. En Arditi, Benjamín (ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

