

Ética de la alteridad: “el retorno de las otras violencias”

*María Concepción Delgado Parra**

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. *La part maudite.*

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. *Lo imposible.*

Resumen

En un siglo XX que finalizó sin certezas ni afirmaciones, sólo con desastres, guerras y genocidios. ¿cómo dar cuenta de la locura, horror y violencia desatados en la vida cotidiana impregnada de valores que basculan al capricho de los acontecimientos a menudo incontrollables, donde las marcas tradicionales se enfrentan y el espíritu del tiempo se muestra inasible? ¿Cómo reelaborar hoy día una noción de las violencias? ¿Cómo comprender o, simplemente, cómo describir tales violencias que, emergiendo en un movimiento perpetuo y paradójico de transformación, se empeñan en cuestionar las estructuras establecidas? ¿Cómo abordar en el presente este exceso de energía que suponen las violencias soterradas empeñadas en escamotear los artilugios de la Ley e imponiendo su potencia y mostrándose en el gesto de la alteridad expresado en la comunidad y la amistad imposibles? El presente artículo designa discretamente el horizonte del tejido de estas interrogaciones.

Abstract

The XX Century ended without a positive note and vision, only wars, genocides and disasters. How do we make sense the madness, horror and violence that spread out everywhere? How can we reshape the notion of violence today? How do we comprehend, or simply how do we describe such violence that —emerging from a perpetual movement and a paradoxical transformation— is eager to question the established structures? The present article is designed to understand these issues.

* Maestra en Estudios Políticos y Sociales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y profesora de la misma institución.

Hoy, el exceso, la potencia, la energía, regresan para luchar contra el aburrimiento, el miedo y la desesperanza creados por una cotidianeidad escéptica que se olvidó del hombre. Los atisbos de esta fuerza descansan en un origen borroso de lo primitivo y lo bárbaro donde se alberga el aspecto pagano, lúdico y desordenado de la existencia que emerge para revitalizar el cuerpo social envejecido. La experiencia humana del presente se convirtió en un juego confuso entre las promesas ofrecidas y los anhelos insatisfechos; entre la violencia "legítima" del dominio y la tolerancia de la aceptación; entre la apariencia de libertad y el engaño del conformismo. En este escenario paradójico, las violencias soterradas retornan para escamotear los límites de lo establecido. Las potencias que regresan no se refieren a una violencia supeditada a la representación del mundo occidental, percibida como un daño a la totalidad,¹ donde las instituciones se instauran como mecanismos de sujeción a sus propias leyes y olvidan los intereses humanos, sino es una presencia impelida por el gesto de la alteridad como visita-ción.² Violencias, en tanto que la llegada del Otro se impone como una orden irrefutable que me manda responder por el otro y con su voz me exige salir del mutismo, obligándome a responderle (Levinas, 2001:61 y 62; Blanchot, 2002a:72 y 73). Así, la violencia encadenada a la razón que interrumpe, anula y olvida las violencias otras que se hacen presentes en el gesto de la visita-ción en la alteridad, aquellas en las que el pensamiento y el sentimiento de co-responsabilidad coinciden, será la trama que articule la puesta en escena de las violencias soterradas. Tres hilos conductores se entrelazarán para exponer esta reflexión. El eterno retorno de la Ley devenido en ficción que anula a las potencias soterradas, la comunidad imposible donde las violencias se ensamblan y dislocan a través del gesto de la alteridad y la amistad imposible devenida en hospitalidad y enracina.

¹ 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 cual 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 desdibujamiento de la alteridad (Levinas, 2002; Abensur, 2001:47).

² Aquí retomo la idea levinasiana de la visita-ción 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, 2002:92).

Del eterno retorno a la ficción de la Ley: anulación de las potencias soterradas

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. 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 del Otro el que articula al Uno como proyecto universal —lo que constituye un primer artificio. Pero ¿quién es ese Otro vinculado a aquello que no se soporta, inquieta, violenta y se percibe como una especie de *parte maldita*? La esencia de lo universal se basa en que todos tengamos cosas en común y *hayamos olvidado muchas cosas*. La unidad se forma siempre de manera brutal 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 eliminación? El olvido no sólo remite a una violencia originaria en la que se sustenta el Hombre universal, sino 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. 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 unos contra otros, a quienes se creen *justificados* para habitar en él, dan cuenta de un proyecto universal donde el Otro no tiene cabida. Pero esto no va bien, una razón que al vaciarse de contenido se convierte en un mero envoltorio "formal", se reinscribe a sí misma en el espacio de la "no razón" (Horkheimer, 1969:34). Finalmente, el sueño de la razón humana no fue más que un miserable simulacro, una interrupción de la alteridad (Blanchot, 2003:47).

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; olvidar recordando que olvidamos no es más que una forma de la memoria (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 nos llega aun con los ojos cerrados?

El "todo" de la tradición occidental devenido de la *Aufklärung* irrumpe como relámpago, de súbito y sin transición. Deviene en un racionalismo atrapado en una estructura de interpretación e 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*. La omisión del Otro corrió —y aún corre— a la par de la formación de las instituciones modernas, representadas por la figura del Estado, que articularon leyes y leyendas históricas basadas en un supuesto origen glorioso.

Aquí, vale la pena hacer una pausa y reflexionar sobre el círculo de la Ley que demanda la existencia de un límite infranqueable; que reprime a aquel que no la observa. La ley mata y anula. 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). Esta 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 las condiciones de "unidad", salvo aquellas relacionadas con lo "extraño", lo "extranjero". Esta apelación es "digna", pero a la vez humillante. A sus 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 de nuevo 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, 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 histéricos 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 o suicidios y las reapropiaciones mediante la emancipación o los genocidios (Derrida, 2004:63).

En este trayecto se advierte cómo la Ley va creando, a su pesar, un sistema de operación contradictorio, donde la supresión del Otro comienza a emerger como síntoma de *unidad* y la *unidad* como síntoma de omisión del Otro. El Hombre universal se instrumenta mediante el olvido del Otro cuando autoriza definiciones "originarias" en las que privilegia la descendencia y la mimesis, heredadas de la tradición griega, para traducirlas en signos inteligibles, verdaderos y únicos. Esta traslación le otorga al Uno la posibilidad de construir una lógica donde pueda reagruparse consigo mismo; le obsequia la coherencia y reunión de valores conjugados bajo un mismo título en un tiempo ajustado, armónico y lineal.

¿Quién es el *Uno*? El desafío que supone esta pregunta 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. Su presunta unidad, si existe, no es una categoría inofensiva. Es una estructura constituida en un origen tachado, en la anulación del Otro. Su presencia-ausencia remite al vacío y a 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 circularidad de la Ley, garantizando con ello los privilegios otorgados al estatuto del Uno. Esa performatividad originaria establecida por la mirada 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 (*Ibid.*: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 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 debe ser pensado como un

proyecto universal (*Ibid.*:71). Paradójicamente, la prueba suprema de la fractura radical de este proyecto universal 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 impuesta por 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 reunión en la cual respondemos uno a otro (Montaigne, 1971:248).

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 esta anulación, es leer como signo maléfico o como violencia toda huella que pueda suponer la presencia-ausencia del Otro. Y, en este sentido, toda manifestación que escapa a la unicidad 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 impone como una orden irrefutable y me impele a responder-*le*, a hacerme responsable del Otro? ¿Es posible discernir entre una violencia "originada" en la Ley circular y otra que adviene como una ética de la alteridad? ¿No es acaso ésta una violencia que "legítima" la humillación y la indignidad?

El eterno retorno de la ley que mata y anula a los hombres implica una experiencia inquietante. En este escenario, la racionalidad de la ley se convierte en una figura obscena y absurda al presentar su rostro invertido. Todos los días los hombres son arrojados a los límites de la ley que los inmoviliza, los ata, asfixia y anula, "abrigados" por el cerco de una violencia legítima, "vigía de su felicidad": límites donde les está permitido sufrir sin agitar al mundo (Barthes, 1999:252). La preocupación del Ser por el ser —razón de la que se nutre la Ley—, 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, 2001:64). Encadenó a los cuerpos a la identidad del *para sí* referida a la búsqueda de la seguridad antes que de la libertad, y denominó a todo lo que se opusiera a esta condición de engarzamiento bajo el sustantivo de violencia.

Paradoja de la paradoja, eso que deviene de la ficción, de la sin-razón, sin nombre y sin origen, nombra hoy a la servidumbre voluntaria 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 descubrir nuevas formas de humillación e indignidad bajo el pretexto de un nuevo orden legal. 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 de las violencias —pero no de la violencia instaurada por el Uno. Sólo se respeta y solapa la 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, 2001:85). 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 y que con el simple hecho de aislarlo, y después anularlo, se diera paso a la extirpación de la violencia en el mundo.

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 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 objeto alguno, 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 reverso de la Ley 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, el respeto y la sorpresa por el Otro se nubló.

Cierto, los inicios de este siglo nacen envueltos en una especie de desmascaramiento 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 fue reducida a la utilidad y al intercambio; la ley, a garante de la ejecución del horror y

los juegos sucios; el antisemitismo a metonimia de Auschwitz, y el sentimiento nacional a genocidio (*Ibid.*:41). Lo anterior se refiere a una violencia construida y juzgada desde la Ley, la de la hegemonía, el desconocimiento, la negación y la marginación de todo aquello que es percibido como amenaza. No obstante, en ese mismo lugar-no lugar, emergen también las violencias en torno a las cuales se organiza la existencia. Violencias que se han convertido en creadoras a fuerza de resistir. Origen de aquello que no tiene origen.

Sobreponerse al olvido del Otro a través de las violencias soterradas supone un llamado a "una comunidad otra", no a la comunidad de dioses, sabios, soberanos, ni héroes, sino a aquella que adquiere sentido sólo cuando se hace presente el servicio al prójimo hasta en la muerte, para que no se pierda en solitario (Blanchot, 2002b:28). Comunidad que 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 imposible hace presentir el fracaso mismo de la comunidad sublimada por la Ley del eterno retorno. En este escenario, el "fin de una historia ficticia" y la imposibilidad de la comunidad se combinan para dar lugar al retorno de las violencias "soterradas".

La comunidad im-posible: violencias que ensamblan y dislocan el gesto de la alteridad

Después de Auschwitz la ficción de la Historia llegó a su fin. El proyecto humanista de la Ilustración perdió su razón al abrir una profunda grieta entre 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.

En un ambiente donde prevalece el discurso de las "buenas concien-

cias". "los hombres de bien", los promotores de la libertad conducida y los defensores de los fundamentos de la moral, surgen también gestos imposibles de simbolizar que exceden las formas de representación tradicionales. Una suerte de "parte maldita",³ utilizando las palabras de Georges Bataille (1967), comienza a inundar el escenario. Lo homogéneo, ordenado, sistematizado, legitimado, representado por la figura mítica de Apolo, es impregnado por el otro heterogéneo, la imagen de Dionisos: 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 (Maffesoli, 2002: 13). Aunque desde la más honda raíz de lo helénico se intentó reconciliar⁴ a estos dos contrincantes estableciendo límites precisos en su hacer, la brecha nunca fue salvada. Dionisos escapó a la domesticación de Apolo y se volcó en una potencia subversiva a través de la cual pone en 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" (Nietzsche, 1998:64).

La ilusión de la comunidad inmanente, receptáculo del sujeto verdadero, se revierte para reunificar sólo 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. La vida del hombre no puede circunscribirse a sistemas cerrados, asignados desde el territorio de la Ley, hay una energía: una potencia que sacude los límites del abandono, del aislamiento, y hace detonar remolinos que agitan a las fuerzas ordenadas liberándolas de aquello que las había sujetado.⁵ A fuerza de mirar, de sentir y percibir, la energía excedente nos toma

³ Georges Bataille (1967), 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.

⁴ 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 las presenta como instintos dispares que marchan parejos, casi siempre en abierta y mutua discordia, y aunque no dejan de estimularse de modo recíproco para producir nuevos alumbramientos, su herencia deviene en el mundo moderno, apolíneo, en términos de una antinomia irreconciliable (Nietzsche, 1998:59 y 60).

⁵ Esta idea está basada en la tesis desarrollada por Georges Bataille, en *La part maudite*, donde para abordar la noción del exceso señala que: "il y a toujours excès, parce que le rayonnement solaire, qui est 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

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 se percibe que aquello que me une al Otro es el profundo vacío surgido 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, espera, audacia, angustia ante el presentimiento de un principio de insuficiencia de la comunidad (Bataille, 2001:19; Blanchot, 2002b:18).

La comunidad ex-puesta no radica, pues, en los límites que la contienen, sino en el desmembramiento de sus partes. De ahí, su gesto polisémico. Sólo poniendo en juego a la comunidad im-posible, erigida "sin proyecto" ni soberanía, inscrita en la ambigüedad de la presencia-ausencia (Blanchot, 2002b: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 (*Ibid.*:27)—, revierte 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, 2002:11) que intentó tomar la voz del Otro para revelar lo que para él conforma su secreto: el nombre propio. 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 (*Ibid.*: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, 1998a: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 (Blanchot, 2002a:43 y 44). Quizás, 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, aquéllos 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

fuelle de vida, son donados sin contraparte: el sol da sin jamás recibir] (1967 17). La traducción y las cursivas son mías. Por lo tanto, hay una acumulación de la energía que no puede utilizarse más que en la exuberancia y la ebullición.

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 (Jabés, 2002:51). Presencias problemáticas que nos recuerdan: *jamás la herida sanará la herida* —cómo "escribir un poema después de Auschwitz".¹ decía Adorno, reconociendo esta im-posibilidad al encontrarse frente a los versos dolorosos, entrecortados y balbuceantes de Paul Celan—, alegoría que permite hablar al Otro de lo otro, de lo insoponible que no se deja cuestionar, del exceso que concierne al prójimo, cuya voz resuena como un grito inaudible que supera toda posibilidad de entendimiento (Blanchot, 2002b:63). Es una voz cuyo origen se nos escapa. En la comunidad im-posible esta voz escamotea al contrato al superar 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 alcanza 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 mandamiento que nada manda —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 vacío de lo por-venir por ser un no-lugar donde se escamotea a la exclusión. ¿puede, pues, haber anulación del Otro en un tiempo; en un lugar inexistente? Por-venir puesto sobre una página en blanco que no inscribe sino su nombre en blanco. Lo que llega a este vacío 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 y 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 continúan aún pereciendo, en el Auschwitz de allá y de aquí). Comu-

¹ Theodor W. Adorno, a principios de los años cincuentas 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. Tomado de Jose María Pérez Gay, *Una cicatriz que no se cierra*, en <http://www.poeticas.com.ar/Directorio/Poetas_miembros_Paul_Celan.html>, consultado el 23 de abril de 2005

nidad 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, 2002b:59). Refrendo permanente con múltiples filiaciones que impiden identificar un origen, un padre, un testador (Derrida, 2001:47). 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. 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 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 juego y se pierde, relación sin otra relación que lo inconmensurable. El gris de la comunidad de los que no tienen comunidad como experiencia última, tras la cual no habrá nada que decir 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 la que 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. 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 enraciación

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 interrogación sin réplica, el espacio donde el borrar al Otro dejó marcada la huella de una memoria por recobrar, un conocimiento que pide ser hablado, un silencio que hace audible la palabra. 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 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". Parafraseando a Edmond Jabés (1997), diré que la amistad es un camino que no tiene fin; es un trayecto siempre por hacerse, por andarse; es una herencia que no sólo recibe lo dado, sino escoge y se pone a prueba diciendo (Derrida, 1998b: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 (Derrida y Roudinesco, 2003:59 y 60). En el lenguaje, decía Levinas, la referencia al Otro es en su esencia amistad y hospitalidad. 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. Incluso la xenofobia, la exclusión, la indiferencia, significan que tengo que ver con el Otro: su irrupción en mi casa instaura la relación conmigo mismo. De ahí que la hospitalidad, el pensamiento levinasiano de la acogida, 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, 2001:49-51). Se trata de una relación de tensión donde la hospitalidad es cualquier cosa, excepto cómoda y serena. La ética de la amistad im-posible quizás tendría que fundarse en esta estructura del rehén expresada en la frase de Rimbaud: "Yo soy un otro".⁷ 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 y en los Otros, consolidando un endurecimiento de sí (Levinas, 2000:89), sino por el acontecimiento inevitable de repetirse en la alteridad, el momento inaugural de la irrupción súbita, siempre excepcional, abrazado por el sentimiento del "quizá", que nace siempre de la posibilidad de la unión mantenida en la disparidad de la amistad.

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-posibles de la amistad anudados alrededor de la locura infernal que significa Auschwitz (*Ibid.*:80). ¿Qué llama a la amistad de manera más radical si no la herida de la memoria, de la herencia-dolor de un destino colectivo? ¿Amistad complaciente? No lo creo. En todo caso, amistad que aletea y ronda sobre un mundo ilegible, discordante, alentado por el recuerdo de los muertos; por el llamado de nuestros muertos. Única propiedad que puedo preservar sin vergüenza. Amistad

⁷ 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 otro..." (1960).

errante y hospitalaria (Blanchot, 2002b: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. 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. En ella, se anuncia la pérdida de sentido cuando se revela en la conversación como un proceso de "estar-siendo" que cuestiona de manera constante el conformismo, el libre albedrío y la falta de responsabilidad frente al prójimo (Jabés, 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-unión 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, 2002b:24), me permite continuar con él en la entrega. Al estar solo no puedo delegar mi responsabilidad en nadie, me corresponde sólo a mí y, en este sentido, la posibilidad de evadirme en la subjetividad trascendental de la ética se pierde. 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*,⁸ la responsabilidad que se abre nunca termina, ella es siempre un hacer (Levinas, 2001:107-109). Responsabilidad anclada a una culpa sin crimen, como se muestra en la narrativa de Kafka y en la poesía de Celan que obligan a leer y re-leer, *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: *imposible*, porque el amigo *está* ausente y me he quedado solo 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 de nuevo rasgos, gestos, detalles, que por su insignificancia impelen a regresar a ellos para cerciorarse de no haberlos pasado por alto. Es una voz silenciada que está de inmediato 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 inde-

⁸ En el texto titulado *Schibboleth* que 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)

terminada. No se afirma ni niega nada —representaciones reducidas al final a la estructura de la Ley—. la voz retorna cada vez a decir la enloquecedora experiencia de la fecha que fija la pérdida del hombre, el momento en el cual 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 (1981) llamará "desastre", como si el ruido 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 el sin-sentido de la Ley que mata y anula.

La voz silenciada —topos de la amistad im-posible— insinúa 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 del 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 esquirla 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, 2000:37). 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 mis-misidad (el ipse de su ipseidad), convirtiendo su morada en un lugar de paso.¹

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, 1998c:63), ética que deviene en lugar de paso anclado a la intencionalidad y no a su tematización, intención de arrojarse que se abre en una tensión hacia el Otro, atención a la palabra, acogida de la presencia ausente del amigo. Esta precedencia ab-

¹ 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. ." (1982:355).

soluta 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 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 descubierto, ser la vulnerabilidad misma, descubrirse sin defensa alguna (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" (2001:15).

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, 1998d: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 ley al hombre por imponer una justicia que somete al principio de equivalencia al derecho y la venganza, lo equitativo y lo vengado; un *quizá* que respete la distancia profunda que me acerca al amigo en su ausencia; un *quizá* que acerca a la muerte, no como el último guiño de la posibilidad humana, sino como reverberación 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 *quizá* 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 con violencia 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 devenida en el eterno retorno de la Ley.

Sobreponerse al olvido con la memoria impele a reencontrar los parajes del *sentido ausente* y transgredir los códigos de lo dicho, detenidos tranquilamente en la creencia de que una Ley permite clasificar y encerrar en una Historia el "dar cuenta de...". Los límites entre experiencia y representación quedan asentados en el espacio del cuestionamiento. La comunidad y la amistad im-posibles inscriben su nombre en blanco para refrendar la alianza de la *comunidad de los que no tienen comunidad*, no se revela como el *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-posible 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 que pone en guardia 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, 2002b:89-91).

La posibilidad de lo imposible, contenido en las violencias soterradas, radica en no abandonarse a la unanimidad de la comunidad ni al nombre propio: 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. Estas violencias emergidas de la comunidad im-posible impiden 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: resquebrajan los límites de lo dicho, donde un Dios encolerizado instrumenta maneras simétricas para destruir a lo extraño; impiden pensarse como vínculo trascendente congregado en torno a la asunción de la unidad, y muestran

intersticios para escamotear al contrato social que constriñe la adhesión a la fe fiduciaria.¹⁰

Cuando la comunidad representa a la unión mediante un vínculo místico que toma como fundamento de su ser-en-común, otorgándose un nombre propio, termina por definirse como la suma y presentación de sus miembros y niega el exceso que ella misma contiene. 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 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 desertado (Blanchot, 2002b:91).

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 de las violencias soterradas, más allá (o más acá) de los límites de la Ley, manifestadas en la ética de la alteridad que son dadas sin contraparte, como el sol que nos regala sus rayos solares sin jamás recibir nada a cambio.

¹⁰ Este sentido de la fe fiduciaria se deriva de la afirmación que hace Válerly (1974) 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. 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 de confianza en la *Divina Comedia* (2002:118).

Bibliografía

- ABENSUR, Miguel (2001). "El Mal elemental", en Emmanuel LEVINAS (1994). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Ricardo Ibarlucía (trad.).
- BARTHES, Roland (1999). *Mitologías*. México, Siglo XXI.
- BATAILLE, Georges (1967). *La part maudite*, París, Les éditions de minuit, Dragana Jelenic (trad.).
- _____ (2001). *Lo imposible*. Madrid, Arena Libros.
- BAUDELAIRE, Charles-Pierre (1995). *Pequeños poemas en prosa*. México, Aldus, Enrique Díez-Canedo (trad.).
- BLANCHOT, Maurice (1981). *L'écriture du désastre*. París, Gallimard.
- _____ (1994). *El paso (no) más allá*. Barcelona, Paidós, Cristina de Peretti (trad.).
- _____ (1999). "El último en hablar". en *La bestia de Lascaux* (1972), Madrid, Tecnos, Alberto Ruiz de Samaniego (trad.).
- _____ (2002a). *Sentencia de muerte* (1985), Valencia, Pre-textos Contemporánea, Manuel Arranz (trad.).
- _____ (2002b). *La comunidad inconfesable* (1983), Madrid, Arena, Isidro Herrera (trad.).
- _____ (2002c). *Thomas el oscuro. Nueva versión*. Valencia, Pre-textos Contemporánea, Manuel Arranz (trad.).
- _____ (2003). *Tiempo después precedido por la eterna reiteración*. Madrid, Arena Libros, Rocío Martínez Ranedo (trad.).
- CLASTRES, Pierre (2001). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa, Estela Campo (trad.).
- DERRIDA, Jacques (1998a). *De la gramatología*. México, Siglo XXI, Oscar del Barco y Conrado Ceretti (trads.).
- _____ (1998b). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (1995). Valladolid, Trotta, José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti (trads.).
- _____ (1998c). *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* (1997), Madrid, Trotta Mínima, Julián Santos Guerrero (trad.).
- _____ (1998d). *Políticas de la amistad* (1994), Valladolid, Trotta Mínima, Patricio Peñalver (trad.).
- _____ (2001). *¡Palabra!*, Madrid, Trotta Mínima, Cristina de Peretti y Paco Vidarte (trads.).
- _____ (2002a). "Confesar-Lo Imposible: 'retornos', arrepentimiento y reconciliación", en Reyes MATE (editor), *La Filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, Patricio Peñalver (trad.).
- _____ (2002b). *Schibboleth. Para Paul Celan* (1986), Madrid, Arena, Jorge Pérez de Tudela (trad.).
- _____ y Elizabeth ROUDINESCO (2003). *Y mañana qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Víctor Goldstein (trad.).

- _____ (2004), *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán*, Madrid, Trotta Mínima, Patricio Peñalver (trad.).
- HEIDEGGER, Martin (1994), *Conferencias y artículos*, Barcelona, Editorial Serbal, E. Barjau (trad.).
- HORKHEIMER, Max (1969), *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sur.
- JABÉS, Edmond (1997), "La transparencia escrita", en *Fractal*, núm. 5, año 2, volumen II, abril-junio.
- _____ (2002), *El libro de la hospitalidad* (1991), México, Aldus, Françoise Roy (trad.).
- KAFKA, Franz (1980), *El Proceso*, Madrid, EDAF, R. Kruger (trad.).
- KERTÉSZ, Imre (2002), *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*, Barcelona, Herder, Adán Kovacsics (trad.).
- LEVINAS, Emmanuel (1998), *Humanismo del otro hombre* (1972), Madrid, Caparrós Editores, Graciano González T. Arnaiz (trad.).
- _____ (1999), *Totalidad e infinito* (1971), Salamanca, Sígueme, Daniel E. Guillo (trad.).
- _____ (2000), *Sobre Maurice Blanchot* (1975), Madrid, Trotta Mínima, José M. Cuesta Abad (trad.).
- _____ (2001), *La huella del otro* (1967), México, Taurus, Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero (trads.).
- _____ (2002), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1994), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Ricardo Ibarlucía (trad.).
- MAFFESOLI, Michel (2002), *La part du diable*, Manchecourt, Champs Flammarion.
- MONTAIGNE, Michel de (1971), *Ensayos*, Madrid, EDAF.
- NANCY, Jean-Luc (2002), "La comunidad afrontada", en *La Comunidad inconfesable* (1983), Madrid, Arena, Isidro Herrera (trad.), posfacio a la edición española.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, EDAF, Eduardo Knörr y Fermín Navascúes (trads.).
- RIMBAUD, Arthur (1960), *Oeuvres*, París, Editions Garnier Freres.
- ROSENZWEIG, Franz (1982), *L' étoile de la rédemption*, París, Le Seuil.
- ROUDINESCO, Elizabeth (2000), *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, Tomás Segovia (trad.).
- VÁLERY, Paul (1974), *Cahiers II*, París, Gallimard.