

Revista Juridica Universidad Interamericana de
Puerto Rico
Septiembre - Diciembre, 2003

Mesa IV: Soy Cuyano: Grupo Experimental de
Pensamiento Experimental

***277 SOY CUYANO (GRUPO EXPERIMENTAL
DE PENSAMIENTO EXPERIMENTAL) “LA
COMUNIDAD”**

[Pablo Rodríguez](#), Diego Ferreiro, Gustavo Simona,
Alejandro Marambio, Gonzalo Aguirre, Gabriela
Veronelli, Diego Urribarri, Federico Winer

Copyright © 2003 by Pablo Rodríguez, Diego
Ferreiro, Gustavo Simona, Alejandro Marambio,
Gonzalo Aguirre, Gabriela Veronelli, Diego
Urribarri, Federico Winer

I. LA COMUNIDAD INCANDESCENTE

La cuestión de la comunidad está de moda por distintas razones que quizás venga al caso citar aquí, pero quizás no. En la filosofía política que secreta el Primer Mundo está en boga el comunitarismo; aquí, desde el lejano diciembre de 2001, la cuestión comunitaria, de la reconstrucción bajo otra constelación de lo que los sociólogos llaman pomposamente “el lazo social”, se puso en el tope de la lista de un supuestamente nuevo tiempo político. La palabra “comunidad” sirve para decir todo y para decir nada. Las minorías de cualquier clase suelen agruparse y pensarse a sí mismas como comunidad, y la policía misma nos anuncia, desde las puertas traseras de sus patrulleros, desde sus afiches y sus placas en las comisarías, que está “al servicio de la comunidad”. Pareciera ser que tenemos muchas, muchísimas ganas de formar una comunidad, de ser una comunidad, de habitar una comunidad. Pero para formarla, para serla, para habitarla, cabría antes preguntarse cómo la imaginamos, quiénes deberíamos ser nosotros siendo “en comunidad”, qué pensamos acerca de nuestro interior y nuestro exterior, de nuestra condición de individuo y de sociedad.

Empecemos, entonces, por afirmar con Jean-Luc Nancy que la comunidad es una condición, no es un valor. No es algo hacia lo que tenemos que tender, sino algo que está ahí, ya dado, como ya se ha escuchado aquí. Pensar que nos espera la comunidad en el futuro es haberla deseado en el pasado. La

utopía se mezcla aquí con el mito: algo nos desligó, tenemos que religarnos. Esto es lo que anima en definitiva la clásica oposición comunidad-sociedad.

En su reciente *Communitas*, el italiano Roberto Esposito encuentra en la etimología del término “comunidad” su parentesco con “inmunidad”. Luego de la etimología, una breve ojeada a la filosofía política le entrega la primera evidencia: *278 en el principio fue el miedo de todos a todos, Hobbes y su inmunización del terrible estado de naturaleza, el hecho de que la sociedad, lo social, se funda solamente excluyendo la posibilidad de la comunidad. El contractualismo es, por lo menos, sincero respecto de este punto: antes de la sociedad no hubo comunidad, había nada, y la sociedad es lo que es porque primero se protege de su costado hostil, que Hobbes hace residir en la comunidad.

Con esta atención sobre la ficción instituyente del contrato social, Esposito nos dice que la noción de “inmunización” debería ser tomada tan en serio para explicar la modernidad como las de “secularización”, “legitimación” y “racionalización”. La sociedad es lo que es porque ante todo se inmunizó del “don de muerte” de la comunidad. Y que se haya inmunizado implica para los sujetos políticos modernos que aceptarán con gusto las “pirámides del sacrificio” “que se derivan del contrato social. Dice Esposito: “La vida es sacrificada a su conservación. En esta coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su propia potencia destructiva.” [FN1] Y como el sacrificio nunca es suficiente, como el enemigo está en nosotros en la forma del hombre-lobo, la comunidad vista desde la sociedad sólo puede derivar en un asunto reaccionario paralelo al imaginar esta comunidad en el pasado que debe retornar. Para que la comunidad se mantenga, siempre hay que sacrificar a algunos. Esto es la sociedad: no simplemente la negación de la comunidad por el hecho de que los vínculos entre los sujetos serán “de conveniencia”, regulados por pactos preexistentes y a existir, sino más bien la idea de que la comunidad existe gracias a que algunos son marginados, discriminados, exterminados.

Esto es lo que pone de relieve Zygmunt Bauman en su también reciente libro *Comunidad*. Y sin embargo, habiéndose esforzado tanto en diseccionar el sentido corriente del término comunidad, termina cayendo en su propia trampa y confunde los tantos hasta fundir sociedad con comunidad. La comunidad sería para Bauman el resultado de “la búsqueda de seguridad en un mundo hostil”, y el paisaje de sus

reflexiones es el derrumbe del Estado de Bienestar y el final de fiesta que supone, aquí, allá y en todas partes, los últimos estertores del neoliberalismo. O sea, que la comunidad en sus términos supondría inmunización respecto de la caída del papá-Estado. Y esto se parece más a la sociedad que a la comunidad. Bauman supone que, como el Estado de Bienestar y sus sucedáneos en todo el mundo garantizaba una vida confortable a grandes masas de población, en definitiva constituía una suerte de comunidad. Al desaparecer tal Estado, desaparece la comunidad y esas grandes masas comienzan a añorarla. Y sea cierto o no, el asunto es que el mismo Bauman termina teniendo nostalgia por ese Estado, como si se hubiera olvidado de que fue el resultado de un contrato, que el *279 contrato fue el resultado del miedo y que ningún beneficio social puede reparar el hecho de que todas nuestras fuerzas y nuestros deseos fueron imantados por el Estado todopoderoso. Tenemos algún problema, debemos reclamar al Estado. Esto está en las antípodas de toda idea que valga la pena sobre la comunidad.

Bauman también aclara: “La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de la resurrección de los muertos”. [FN2] Y ahí sí toca un asunto central, porque efectivamente al par individuo-sociedad se le ha querido oponer con frecuencia el par identidad-comunidad. El problema de esta oposición es que al distribuir posiciones fijas enfrentadas termina por asemejarse demasiado a la idea de la comunidad en clave de sociedad, esto es, la asociación de los semejantes animados por la exclusión de lo distinto. Una identidad eterna e inmutable siempre se opone a las identidades cambiantes y casi siempre supone que algo las amenaza. En esta metafísica del miedo, la comunidad sería el resultado de mantener la identidad a costa de la de los demás. En este sentido, el campo de lo políticamente correcto se merece una autocritica: echarle la culpa al capitalismo por amenazar identidades no nos priva de pensar que el capitalismo también construye identidades, y que la característica principal de estas identidades es constituirse a partir de la amenaza. En este juego de espejos la situación no se rompe, o más bien, las energías se reconducen gracias a la astucia del contrato social: la identidad amenazada pedirá reconocimiento al Estado que siempre encuentra una nueva identidad contra la cual recortar todas las que se van incorporando al panteón de las diferencias culturales. Como se han cansado de decir Jameson, Zizek y el propio Bauman, el multiculturalismo es la lógica cultural del capitalismo tardío. Y esto no es un juicio en su contra. Nadie quiere hacer aquí un juicio contra nadie ni se pretende semejante arrogancia.

Simplemente, tenemos que llegar a pensar esto, arriesgarnos a perder categorías y marcadores que nos ordenan el mundo, si queremos llegar a desarrollar otra forma de ser sujetos que trascienda el par identidad-comunidad.

¿Por dónde comenzaría la transformación? Nancy escribe en el prólogo a *Communitas* que la comunidad correspondería al ser-en-común, que a su vez no corresponde ni a la identidad ni al estatuto de lo colectivo, porque en definitiva esto supone que los distintos sujetos se funden en un sujeto hipostasiado, un super-Sujeto, que sería lo colectivo. Tampoco cabría pensar lo comunitario desde el punto de vista de lo público y lo privado, que habita en el espacio del Estado moderno. No hay sujeto como identidad única e inmutable, no hay público ni privado pero tampoco colectivo, sino más bien algo mutuo. Lo mutuo es lo que se comparte, pero no entre sujetos que deciden compartir. Lo mutuo es el espacio donde ya no hay sujetos clásicos, un “entre” inclasificable.

*280 Si hemos de creer a la conocida bióloga feminista norteamericana Donna Haraway, la inmunología está ya ofreciéndonos imágenes de este otro mundo que no está proyectado ni al futuro ni desde el pasado. La noción de inmunidad que Esposito contrapone a la comunidad es, también, la clave para pensar un interior y un exterior. Un cuerpo tiene un sistema inmunológico que traza esos límites del mismo modo en que lo hace la policía cuando dice estar “al servicio de la comunidad”. Pues bien, dice Haraway, la importancia para la biología actual de las enfermedades asociadas al sistema inmunológico y los descubrimientos de los últimos años muestran que es cada vez más difícil distinguir para el cuerpo cuál es el interior y cuál el exterior, desde dónde viene el ataque, de qué hay que defenderse. Y esto no corresponde a una estricta obediencia a esa ley que prescribe para las humanísticas las citas de autoridad apoyadas en ciencias naturales o exactas como forma de exorcizar su irreductible complejo de inferioridad. No: Haraway deriva de esto todo un pensamiento acerca de las “subjetividades híbridas”, aquellas que renuncian a la unidad y que pueden conformar un nuevo agente político, no unificado ni aglutinante, que deje de nostalgia y empiece a re-emplazarse en este mundo.

La multitud de la que hablan Virno y Hardt y Negri en *Imperio* bien podría presentarnos un atisbo de definición positiva de la comunidad. Hay en ellos una cierta idea romántica de un pasado que fue reprimido, sobre todo en *Imperio*, cuando Hardt y Negri afirman que la multitud fue un tipo de sujeto

político que la modernidad dejó de lado para optar por la trascendencia del contrato social, y cuando ven encarnada con tanta rapidez esa multitud en la actualidad. Pero esto no es teoría aséptica ni mucho menos un tribunal de consistencia conceptual. Si hay algún romanticismo, por lo menos no es nostálgico, como el de Bauman.

La multitud, como la comunidad, no está tomada en el sentido corriente. No significa “gran cantidad de individuos juntos”. No significa masa. Significa lo contrario de “pueblo”. Frente a una identidad fija dada, por ejemplo, por una nación, la multitud se constituye en subjetividades híbridas que más que pedirle protección al ultrasujeto estatal se sustrae a él, defecciona, deserta. Asume que debe retirar el deseo que hasta ahora se había dejado al Estado, más bien a la sociedad, para su mejor gestión. Puede parecer obvio que el momento histórico de la multitud siga al Estado de Bienestar: a la máxima gestión del deseo, se responde con su estallido en mil pedazos. Y con ese estallido se pierde el sujeto, se diluye el pueblo, se vacía de sentido la nación, y el Leviatán vuelve al planeta de la ficción capitalista de la que nunca debió haber salido.

No hay más unidades sino desgarros. “No nos acomuna un lleno, sino un vacío, una carencia, una caída”, escribe Esposito. [FN3] Y el único que comprendió este *281 desgarrar sin lamentos, sin metafísicas vacías acerca de la falta que habita en no pocas fantasías lacanianas, fue Bataille. Dice Bataille a través de Esposito: “la presencia del otro ... se revela plenamente sólo si el otro, por su parte, se asoma también él al borde de su nada, o si cae en ella (si muere). La comunicación sólo se establece entre dos seres puestos en juego: desgarrados, suspendidos, inclinados ambos hacia su nada.” [FN4] Esto nos permite ver otro síntoma del cambio de frente: tanto alardeo sobre la comunicación en los últimos años no vendría al caso si no fuera un suplemento de identidad para sujetos que están amenazados por su fragmentación. Según Esposito, Bataille es el exacto reverso de Hobbes, porque si en éste hay “una concepción del hombre como ser naturalmente carencial y tendiente, por lo tanto, a compensar esta debilidad inicial con una prótesis, o protección, artificial”, en Bataille hay “una teoría de la sobreabundancia energética, universal y específicamente humana, destinada al consumo improductivo y a la dilapidación ilimitada”. [FN5]

Diluir el pacto, romper el contrato, implica pensar qué somos o devenimos en este universo y qué suponemos que es “relacionarse con los demás”. Por lo pronto, a los demás ya no les tememos, no hace

falta pactar nada. Si no pactamos, si nos apoyamos en lo mutuo, es porque ante todo nos relacionamos para perdernos, como dice Bataille. Podemos salir heridos, pero no nos importa porque ya no consideramos que tengamos algo, que cada paso de nuestra vida es dado para acumular. En este sentido, la comunidad no es un proyecto de estabilidad futura que parte de las fisuras de la sociedad presente, sino apenas un instante de entrega, al que seguirán otros millones de instantes de entrega, a cada uno de los cuales les corresponderá configuraciones distintas, ni individuales ni sociales, ni identitarias ni estrictamente “subjetivas”, intensas hasta lo incandescente, para las cuales quizás ni siquiera haya palabras. Y si las hay, y si las habrá, entonces la construcción misma de la comunidad como problema se autodestruirá en cinco segundos y todo esto no pasará de ser un -esperemos--bonito recuerdo.

*282 II. LA COMUNIDAD MOLECULAR

Hay algunos conceptos que sirven para motorizar una reflexión sobre un tema en particular. Pueden ser preguntas que surgen abiertas, ingenuas, casi inofensivas y a medida que avanza la indagación se van volviendo más precisas. Esa ingenuidad esconde la noción de Comunidad, de comunicación, comunión, intercambio, flujo de *información*. Vocablo novedoso, redefinido y sobredefinido, publicitado, vendido, caracterizado, desenfundado e icono de la inmaterialidad en los últimos tiempos, la información *es*. No quisiera entrometerme aquí en las luchas internas de las definiciones y reglamentaciones (lim-guages) por las que *información* transcurre por ser razón de convergencia de amplios campos del saber, de vastas estancias intelectuales anegadas. Temo salir lastimado. Qué de esos campos que, alambrados de púas por medio (Ind Arg) dividen los vacunos forniterráqueos, reservándose para sí la crueldad de dejarles intuir a los citos animales que más allá del alambre hay un verde prometido y hasta, tal vez, un desierto de cotillón.

La gaya natural de las físicas, en toda su plástica rigidez matemática, incluye a *información* relacionándola con *entropía*, *S*, un simpático y terrible concepto presentado por el segundo principio de la termodinámica. Esta forma de energía, menos nombrada pero más efectiva en ámbitos académicos, se cementa con información por el accionar del “Demonio de Maxwell”, un personaje ciertamente demoníaco que llegó a fines del siglo XIX vistiendo corbata a tono de época. Bastó que se ubicara en el límite que separa dos compartimentos y hacer lo único que sabía hacer. Abrió la tranquera.

A dos termos conteniendo gases a la misma temperatura, Maxwell los conectó con una pequeña compuerta operada por este personaje. El juego reside en que, si bien la temperatura es la misma, es sólo un promedio de las velocidades de las moléculas que componen el gas. Cada molécula individual tiene una velocidad propia, cambiante, pero mayor o menor que la media y, menos vale aclarar, nunca la media. “Las medias son para los zapatos”, comenta el tío Vallejos. Si el demonio opera la compuerta de forma que deja pasar sólo las moléculas rápidas en una dirección y las lentas en la contraria, al tiempo tendremos un termo caliente y otro frío. Haciendo el juego con agua podríamos preparar cimarrón y tereré a partir de agua fresca, dejando satisfechos, tal vez, los gustos pero no el segundo principio antes nombrado, pues el demonio habría logrado disminuir la entropía del sistema de termos sin hacer ningún aporte energético. Hasta hoy nunca nadie perteneciente a la comunidad histórica de los *H. sapiens*® ha observado que algo como lo descrito suceda. El segundo principio se cumple tanto como se cumplen el primero y el tercero, y esta no es ni será la excepción. El demonio es ficticio y asunto resuelto. No.

*283 Leo Szilard apunta que para poder separar las moléculas, para ordenarlas según su velocidad, el demonio tiene que realizar al menos tres tareas: medir la velocidad de la molécula en cuestión, compararla con la velocidad promedio (mediante un cómputo sencillo, si, pero que implica una función cognitiva) y abrir o no la compuerta; vale decir, es necesario que de alguna manera obtenga y procese información sobre las moléculas con las que opera, proceso que realiza mediante algún programa que el demonio previamente *conoce y ejecuta*. La lengua de las cuentas, eficaz herramienta que permite hasta contener infinitos, muestra que la energía mínima que tendría que utilizar el demonio para realizar estas tareas es exactamente igual a la que podría almacenarse en la diferencia de temperatura de los termos. Si no hay una fuente de energía externa que permita al demonio computar, el mate será tibio y lavado. La entropía del sistema efectivamente disminuye, pero esto no contradice el segundo principio, ya que éste sólo se aplica a sistemas cerrados, que no reciben energía externa, como sólo, por definición, el universo mismo. El demonio de Maxwell representó la idea fundamental que permitió conjurar en términos físicos medibles el equivalente energético de información. *Wellcome to the Jungle*.

Los análogos biológicos de los demonios no existen, pero que los hay los hay, por doquier y,

según Loewenstein y Schneider, son las proteínas. Todas las transformaciones químicas que realizan los bichos vivos (y todos sabemos a qué nos referimos con *vivos*), pueden ocurrir en tiempos razonables porque son aceleradas por proteínas. Cada proteína *elige* una molécula química particular entre un conjunto incontable de diferentes, y *opera* químicamente sobre ellas, actuando como expertos cebadores duales. Como ocurre con el demonio, de alguna manera las proteínas deben obtener, procesar y ejecutar información. “Es en la naturaleza y en el origen de la coherencia de información donde reside un *elain vital*”, concluye H.M. Andrade en la cima de su fase vitalista de *Radiografías*, cuando no encuentra como satisfacer el origen y la posibilidad de manipular información que muchas moléculas biológicas (mayoritariamente las proteínas) presentan. Esto es más increíble aún si se considera el fuerte *ruido* molecular que existe a temperatura ambiente (temperatura a la que funcionan las proteínas), que impediría una forma de procesamiento de información como las que hacen las computadoras comunes que, por otro lado, son claramente no-vivas.

La explosión de la biología molecular del siglo XX dejó montañas de cenizas muertas, pero que cobijan en su interior brasas candentes que algunos movimientos sísmicos hacen aflorar. Al parecer, parte de la información proteica está codificada en otra molécula mucho más conocida, refritada, aburrada y digital: el ADN. No es mi intención tratar aquí tampoco cuestiones relacionadas con el determinismo “ADN-genoma-principio regidor-Dios”, ya que las concepciones facistas y sectarias más publicitadas gozan de un sorprendente prestigio, y no quisiera tener que ofender; sólo recalcar que desde el punto de *284 vista del demonio-proteína los genes son como las vacas. Está en la posibilidad de las relaciones demonio-demonio, demonio-vaca, la constitución de una “Comunidad Molecular” que escapa a La Mettrie y la *bête-machine*.

A diferencia del demonio de Maxwell, que juega en solitario con sus dos termos, los demonios-proteína pueden hacer malabares químicos en forma conjunta. Los demonios-proteína se *comunican* entre sí, regulan mutuamente sus actividades, pueden operar unos sobre otros y actuar como un conjunto emergente con características que exceden ampliamente a las de los elementos separados. Supongamos que el demonio Z actúa sobre la conversión química de A en B. Otro demonio, Y, la de B en C; el demonio X la de C en D, etc. Podría parecer que los demonios tienen solo nombres triviales y efectos sencillos, hasta que preguntamos

acerca de lo que ocurre en el demonio-“N”, siendo que A, B, C pueden también actuar como demonios. Circularización, autorreferencia, aceleración infinita, estado de emergencia. Una comunidad de demonios de este tipo se autosustenta, toma energía del entorno y se reproduce. “¿Es una emergencia? Llame al 911” sugieren desde alicia@paisdelasmaravillas.org.

¿Se puede indagar en la comunidad molecular, siendo que esta misma se deshace, se deshila, cuando estudiamos sólo los componentes aislados? ¿O debemos estudiarlos como conjuntos, sin hacer caso a las particularidades que cada demonio presenta? Esta dicotomía de análisis que pudo no ser tal. Teniendo cuidado de no abrazar un relativismo futil, se puede plantear que las mismas comunidades moleculares pueden a su vez comportarse como demonios de Maxwell, como demonios de segundo orden, “demonio-2”, digamos. Las propiedades emergentes de la comunidad de demonios-1 constituyen un demonio-2, de modo que si las características generales de los demonios son las mismas, las indagaciones sobre unos u otros rinden los mismos resultados. Si así fuera, lo que se aplica a los demonios-1 es aplicable a la comunidad de demonios, el demonio-2: obtención y manejo de información coherente en un sistema termodinámicamente abierto. La comunidad molecular podría verse como un sistema que no puede permanecer sólo como comunidad cerrada sin que exista una afluencia energética externa, pues al hacerlo dejaría de *fluir* informáticamente y eso llevaría a que se desintegre en sus partes constituyentes: simples demonios-1. Una comunidad molecular entonces, debe *comer* energía, y por tanto debe relacionarse con el entorno próximo, de forma análoga a lo que hace un demonio individual. Hay aquí cierta reminiscencia al mundo en un grano de arroz, mas esto no debe llevar a confusiones pues, como recuerda Lea Sanz “La simpatía es mucha, pero la paella es chica”. Siguiendo esta línea argumental expansionista, se puede plantear que las relaciones que los demonios-2 *necesitan* establecer con el entorno pueden llevar a que se establezcan relaciones con otros demonios-2 que, de autorreferirse, cerrarían un ciclo de orden superior formando una comunidad de demonios-2: un emergente demonio-3. Este proceso puede continuarse con *285 cuantas Demoniushkas (Mamushkas de demonios) se deseen, pero debe tenerse en cuenta que la probabilidad de formación de cada orden superior decae en forma exponencial con el orden demoníaco.

Un punto interesante deslizado desde la paradoja de Gibbs es cómo, en primer lugar, puede tener lugar la formación de una comunidad molecular de

demonios-1. Podría pensarse que si lo hacen es porque tienen un fin común, un objetivo, un *plan* por el cual se comportan individualmente *para* actuar en forma coherente y constituir un demonio-2. Es decir, los demonios-1 tendrían en su misma concepción la idea fija de interactuar con otros demonios-1 que, de autorreferirse, se *realizarían* como demonio-2. Este argumento determinista queda literalmente destrozado por los trabajos de Prigogine y, más recientemente, por Kauffman. Estos muestran que, habiendo suficiente cantidad de demonios-1, la formación de un demonio-2 es una consecuencia *inevitable* ya que constituye un estado de mínima energía para el conjunto de demonios todo. Aún con demonios-1 completamente *ciegos e inconcientes*, la misma pereza energética propia los lleva a formar una comunidad molecular autosustentada, sin tener “ni la más remota idea” de lo que están haciendo. Para que esto sea posible, la actividad propia de cada demonio debe afinarse al tono de la comunidad molecular que forman, pues sólo en conjunto pueden alcanzar el estado de mínima energía, un estado de emergencia molecular. Es la afinación dada por el intercambio infomático la que lleva a la *realización* de los demonios en el sentido más Mastropiérico de la palabra, cuando logran “trascender yendo más allá de los hechos hasta lograr cierto tipo de equilibrio”. En este estado de demonios comunicados en afinación conjunta espontánea, se encuentran a sí mismos en comunión, en comunidad, visitando un lugar común, un lugar estrictamente molecular.

III. JERARQUIZACIÓN COMUNITARIA

Comunidad es relación. Hay que repetirse despacio estas palabras. Su impronta debe ser el giro permanente, el movimiento. Nuestro mayor peligro es entender, entender demasiado rápido; cancelar la pregunta antes de que esta tenga su tiempo. Nuestro mayor peligro es el miedo y nadie busca tan pronto el entendimiento como él. Nos han enseñado que la comunidad es la respuesta y que en la pregunta el hombre se devora mutuamente, en un espacio indiferenciado cuya música es el aullido. Nos han enseñado que relación es intercambio y nos han despedazado, mutilado para que éste sea posible. En la sociedad de intercambio un sujeto da sabiendo lo que da y sabiendo también lo que a su vez le será dado. ¿Y cómo saber qué nos será dado a cambio si no es porque de antemano es conocida nuestra donación? Vivimos como artesanos de la homogeneización, para poder así decirnos que tenemos comunidad. Lo *286 homogéneo es un compendio de órdenes que dicen lo que tiene que dar y lo que le será dado. Y empiezan a rabiarse los metales de la cocina cuando, habiendo obedecido a la orden

de donar se nos escamotea la retribución y el espejo nos devuelve la desnudez de nuestros muñones. Sólo quedan las cirugías, ardiendo de visibilidad, cuando cae el disimulo anestésico que llamamos nuestro Bien ¿Cómo es posible que a tantos nos suceda lo mismo?

La comunidad es relación y la lentitud del rumiante nos permite agregar una nueva incógnita a la proposición: *relación de heterogéneos*. La comunidad es el imposible de la sociedad y del sujeto, quienes entienden que la relación es un trabajo de invención y descubrimiento de puntos de homogeneidad. Pero hablar de estos puntos es dar cuenta de la heterogeneidad misma, pues sin ésta construir lo homogéneo resultaría un sinsentido. Sin embargo, lo heterogéneo se encuentra así fundado negativamente, se lo trata como si él mismo pidiera su estabilización. La utopía, entendida como organización perfecta de las sociedades, es la máxima prueba de este afán. La falta de homogeneidad pide entonces jerarquías. Pero éstas arrastran el fundamento negativo de la heterogeneidad. Por ello, no se ubican en el modo de la relación. No es la relación lo que se jerarquiza, sino los sujetos sociales ubicados ficticiamente en sus extremos. El ojo sutil tal vez capte que tenemos nuevamente un problema con el bien, pues en tanto la jerarquía da cuenta de la posición antitética de los sujetos, debe presuponer de manera positiva la relación entre ellos, incluso antes de la relación misma. Estas son nuestras jerarquías, trascendentes a la relación (pues su anterioridad no es cronológica) o, como le gusta hablar a nuestra modernidad científica: funcionales, útiles al encuentro. Pero claro, al encuentro previsto. No interesa aquí negar su capacidad de funcionamiento, al contrario, decimos que funcionan por doquier, al día de hoy. Nos dicen ante quien reír, ante quien callar, donde y cuando es justa la indignación. Sencillamente, nos ordenan. ¿Cómo vivir, sino?- nos diremos una y otra vez, ocultando siempre la pregunta por la vida.

La visibilidad, de muchos modos, ha sido tema de estas jornadas y es el ojo nietzscheano el que nos pone de frente al problema señalando que vemos "... antítesis allí donde únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones". [FN6] La antítesis es del orden de la previsión, de lo pre-visto. La gradación no es un nuevo derecho a la visibilidad, no es una apertura de la dualidad que la encierra, es una nueva lógica de la relación, una nueva estructura de la jerarquía o lo que es lo mismo, una nueva noción del mando y la obediencia. Gradación es comunidad. Comunidad es dosis. Alquimia.

Y aquí faltan las palabras. Farragosas cuando se

tratan de dar cuenta de la solución, son parcas a la hora de plantear el problema. Ya hemos dicho que a *287 comunidad se oponen sujeto, individuo, sociedad. También nosotros necesitamos de la oposición y lo negativo como borrador primero de nuevos umbrales. Pero ya cansa también la crítica, incluso nos hemos dado cuenta de que termina por reconstituir el lugar de sus ataques. La caducidad está en la punta de nuestras lenguas y, sin embargo, no podemos todavía soltarla, dejarla ir. Todavía se trata de una percepción demasiado consciente y no es nuestra consciencia la que hace las cosas. Nuestra inconsciencia tampoco. Y cuando percibimos su descomposición, sepamos que el olor asciende de nuestros propios cuerpos o juguemos por enésima vez al sujeto impoluto, inodoro que señala siempre un exterior con su nariz. Esta es la lógica del juicio y el juicio es lo contrario de la comunidad. Si la comunidad es relación, ¿cómo puede un tercero dar cuenta de ella?

Los grados no se dan entre dos polos. Releer la cita: "únicamente" dice Nietzsche, hay grados y gradaciones. Faltan los polos, falta la dialéctica en la comunidad. En clave spinozista: la comunidad es esencia en acto y lo que se pone en juego, en relación, son fuerzas o potencias heterogéneas dadas en el encuentro. Mejor, que son el encuentro. Explica Gilles Deleuze: "La esencia en acto no puede ... determinarse en la existencia sino como esfuerzo, o sea en continua comparación con otras potencias que siempre pueden prevalecer." (*Spinoza: Filosofía práctica*). La obediencia, por lo tanto, se da en la comunidad como obediencia de sí. La fuerza, en la comunidad, manda (se jerarquiza) cuando se obedece a sí misma, cuando se da su propia signo, su propia ley, y no reacciona ya a un símbolo exterior. Los símbolos no declaran, es la exclamación de Zaratustra, hacen señas (*De la virtud dadivosa*) que esperan (y esperar es previsión) obediencia. Cuando la fuerza se da su propia ley, cuando se obedece a sí misma, hace lo contrario del sujeto: no se preserva, puesto que se da. Don sin intercambio posible. Y ¿cómo sabe la fuerza, la heterogeneidad, lo que puede dar? Conociéndose, preguntándose sobre sí de manera permanente. Y esta es la pregunta por la comunidad, porque, ya lo sabemos, las fuerzas sólo se dan en relación. La archifamosa frase de Spinoza, "no sabemos lo que puede un cuerpo", no refiere una preservación del cuerpo sino, al contrario, su agotamiento, para conocer la medida de su donación. El sujeto es conservador, no donador, por eso intenta siempre prever la medida del intercambio. Pero el sujeto ya no nos importa. La comunidad no tiene un rostro que conservar, que delinear, que identificar; sino máscaras perpetuas que donar, que agotar. "[Y]o

amo a los que no quieren preservarse a sí mismos. - dice Zaratustra- A quienes se hundan en su ocaso los amo con todo mi amor: pues pasan al otro lado.” (*De las viejas y nuevas tablas*) Y si la comunidad es lo dado, aún cuando aparezca hoy mutilado, ese otro lado es aquí y es ahora, y por ello es también mañana.

*288 IV. COMUNIDAD AFORÍSTICA

Comunidades de iguales, comunidades reciprocas, comunidades xenófobas, comunidades de quienes no tienen comunidad, comunidades científicas, comunidades en diferencia, comunidades diferidas.

El sol sigue quemando cuerpos y el viento esparciendo cenizas, pero el contexto ha cambiado. Ya nadie se siente avergonzado si plantea que han caído los grandes relatos que formaban parte de nuestro “mundo-en-común”. Tampoco podrá sentirse un iluminado.

Las experiencias a nuestro alrededor, nuestras experiencias interiores, el deseo de experimentar se acumulan en una suerte de relato otro, de un meta-relato que no tiene comunidad asignable. Las grandes estructuras han quedado presas de sus propias edificaciones. La verdad se desploma simulando estar desvanecida, pero mantiene un ojo abierto a la espera de volver al centro de la escena de la que fue desalojada por quienes antes ocupaban el lugar de acólitos.

La comunidad también tiene su genealogía. Vivir en común presentaba marcadas diferencias en épocas pasadas. En primer lugar se mantenía la necesidad de homogeneizar toda una comunidad bajo un mismo sistema de gobierno, unos criterios en común y una búsqueda/aspiración de que todos los seres humanos alcanzaran el rango de normales. Normalizar (disciplinar y luego controlar) era el objetivo para esa economía política del cuerpo, y mediante el recorte de lo distinto y los programas de defensa social se ha logrado parte importante de ese objetivo. Mas la racionalidad que era la base de ese programa no tardó en mostrar su cara oculta, su faz irracional puramente represiva. Digo, detrás de toda racionalidad, incluso la más técnica, pululan miles de deseos y creencias ficticias, de pura invención.

No obstante lo señalado precedentemente, sería ingenuo creer que se han desmantelado las estrategias de dominación y represión y las tareas y empeños de homogeneización. Los Estados nación siguen apoyados en la ilusión de completitud y legitimidad y sus discursos no apelan a la diferencia sino a lo que

los ciudadanos tienen en común. Las redes económicas también se trazan desde lo común, desde los deseos que dominan el mercado. Claro que los deseos del mercado tienen similares niveles de disciplinamiento y control que el Estado moderno (aunque con métodos, a veces, algo más sutiles). Prueba de esto son las campañas de mercadeo sobre determinados productos que se transforman en imprescindibles para la vida en común.

En este estado de la construcción de la realidad, existe una situación de fractura que divide casi en forma tajante los incluidos y los excluidos del cuerpo social. Vale decir, dentro de aquello que ingeniosamente (o ingenuamente, la diferencia en este punto es baladí) se ha llamado *mundo globalizado* conviven enormes conglomerados de cuerpos, que están dentro de esta noción en un sentido puramente estadístico. *289 Inmersos en esta “abstracción vacía” coexisten un sinnúmero de tribus que a la vez se construyen desde la mirada estatal como hombres refugiados.

Son estos seres, quienes están lanzados en un nomadismo inevitable, aquellos que pueden permitirse transitar las sensaciones de una comunidad aforística. Son éstos quienes han sido expulsados de la lógica de los bienes materiales y las garantías estatales. Una aclaración: no se trata aquí de la exclusión de aquellos que viven por debajo de la línea de la pobreza ni tampoco nomadismo implica referencia a aquellos que recorren la inmensidad del mundo vagando sin residencia fija. Es otra la lógica que aquí se despliega. No debe ser confundida con las “simplezas” de una problemática económica ni con categorías de tiempo y espacio kantianas. Más bien hay que aproximarse a cierto tono propuesto por Georges Bataille en sus obras.

Una comunidad, en esas dimensiones, requiere de un pensamiento y de un estilo que devenga intempestivo y por ello es que se la puede señalar ajustadamente como ingresando en la zona difusa que representa la noción de aforismo. Dirá Miguel Morey que la falta de sistematicidad en la obra de Nietzsche es una cuestión de estilo. Los aforismos no permiten engordar conceptos sino que, rozando lo poético, hacen proliferar metáforas. Las metáforas que no generan conceptos apropiables sino que se ajustan a la contingencia no son estatales ni se manejan con la lógica del mercado. Es por ello que estas comunidades sin asignación fija necesitan poner en práctica las definiciones intempestivas, contingentes y, claro, sumamente estéticas puesto que están lanzadas a hacer de sus vidas una obra de arte. Estas comunidades se encuentran obligadas a producir

constantes mecanismos de ruptura frente a la concepción moderna de lo que representa lo social.

Sin embargo es difícil poder establecer las coordenadas donde pueden hallarse este tipo de comunidades. De hecho me aventuro a imaginar que hoy tan sólo se cuenta con un magma en ebullición que permitirá desarrollar esta clase de uniones entre seres.

La negación a la construcción de estas comunidades se descubre en el propio espíritu del capitalismo y en la discreta representación democrática. Por más de que algunas fuerzas cristalizadas en forma de seres racionales se hallen en situación de exclusión y se actúe sobre ellas en los términos del refugiado, también el discurso, el marketing, los incluye (he aquí su relación puramente estadística). Esto hace que sean difíciles de eliminar los presupuestos gnoseológicos de igualdad y de búsqueda de creación de una aldea global.

A esta altura diría que son pocos quienes se arriesgan a pensar y vivir a contrapelo por más de que sean permanentemente lanzados a ello, puesto que ya a nadie conmueve la heroicidad del personaje Robinson Crusoe.

Aunque creo que esta comunidad sin reglas mnemotécnicas es la única alternativa posible para desprenderse de las fuerzas reactivas que se generan en la búsqueda de respuestas totalitarias de la existencia.

***290** Tal vez un mundo subterráneo está tejiendo hoy sus redes, a partir de la crisis del pensamiento actual, creando sus propias “soluciones” para un mundo moderno, muy moderno.

Expresó alguna vez Giorgio Colli:

Debemos iniciar una tendencia opuesta a la seguida por Nietzsche. Ocultar la verdad a la mayoría. Reunir a unos cuantos con esta astucia: decirnos entre nosotros la verdad, poner los medios para seducir a la mayoría. No poner todo al descubierto como hacia Nietzsche. No despertar sospechas y persecuciones. Contentémonos con el misterio que agudiza la curiosidad. ¿Será que tal vez haya quienes se han dado cuenta que deben dejar de despertar sospechas y persecuciones?

V. LECTURA, SENSACIÓN, HOSPITALIDAD O DE LA COMUNIDAD

A

Empecemos con una pregunta: ¿Qué es la lectura?

Contestemos rápidamente: Una sensación.

“Sensación” siguiendo el sentido griego de “aisthesis” que formula José Luis Pardo en su libro *Las formas de la exterioridad*. Así, no hay sujeto u objeto de la sensación. Más bien, una sensación produce su órgano percibiente y, este órgano, automáticamente, genera una imagen de esa sensación (un eidolon, un eidos, una idea). A esa imagen, por diversos devenires político-conceptuales que no vienen aquí al caso, solemos llamarla “objeto” y, a ese órgano, “sujeto”. Ahora bien, ni este “sujeto” ni este “objeto” existirían si no hubiera existido esa fuerza que afectó otra fuerza hasta el punto de transformarla en dispositivo de percepción. Así, llamaremos “sensación” al afecto que hace, genera percepción. Es decir, a aquel afecto que genera una imagen de sí. Lo que llamamos “realidad” entonces, es un conjunto de percepciones, de imágenes de afecciones olvidadas. Los llamados “objetos”, los hipotéticos “yoes” son imágenes de fuerzas, reflejos de una sensación olvidada, que se quiere olvidar.

Apliquemos este esquema a la pregunta por la lectura. Se dirá que la lectura genera un Autor y un Lector provisorios, así como la sensación genera un Sujeto y un Objeto también provisorios. Siguiendo a Maurice Blanchot, podría decirse que la lectura *da lugar* (residencia en tanto distancia pura emergente) agonísticamente, infinitamente, a un autor y a un lector provisorios. Siendo el “lector” el dispositivo receptor y el “autor” la imagen de la lectura. Así, lo que llamamos ***291** “lo-que-quiso-decir-el-autor”, no es otra cosa que “lo-que-puede-decir-el-lector” que ha sido olvidado, que se ha querido olvidar. Blanchot viene a recordarnos que sin lectura no hay autor ni lector, que estos aparecen “*reteniéndose juntos fuera de sí mismos en la unidad inquieta de su común pertenencia.*” [\[FN7\]](#)

De lo dicho anteriormente se deriva que bajo la égida del Estado de Derecho moderno (o del actual Capitalismo Mundial Integrado), no se percibe ni se lee nada. El Derecho en tanto que ordena, distribuye y vectoriza las fuerzas constituye un buen Dios para movimientos geológicos. Así, se hablará de derechos del hombre, de derechos de autor, de derechos del consumidor/lector, de derechos sociales, subjetivos, objetivos. Muy poco, casi nada, quedará de sensación o lectura, eso que el Derecho prefiere llamar “laguna”

o “abuso” del Derecho.

El pensamiento comunitario dista mucho, entonces, de los planteamientos conocidos como “comunitaristas” de Taylor, y otros. Este pensamiento (y no planteamiento) se basa en la diferencia y en la idea de sensación y de lectura antes expuesta. La “comunidad inconfesable” de la que habla Blanchot en el libro homónimo, podría definirse análogamente a “lectura”: *sin comunidad, no hay ni Uno ni Otro*. La comunidad no es una forma de vivir juntos, no es el conjunto de los individuos ni una supra-individualidad. Estas son dos definiciones posibles de sociedad. Pero el ser comunitario no implica asociación ni pacto ni acuerdo alguno. El ser comunitario se da (como la sensación o la lectura), y sólo al darse deja aparecer singularidades perceptoras que pueden percibir una imagen de la comunidad. Así, esta comunidad es siempre provisoria (comunidad *de reciénvenidos*, diría Macedonio Fernández), depende de una imagen, de una cierta afinidad electiva a la hora de imaginarse. Pues lo que llamamos “comunidad” no es otra cosa que la imagen de la percepción. Nadie percibe ni es percibido. La comunidad es pura percepción, pura lectura, pura diferencia, y no habría tiempo para reconocerlo, para declararlo, para confesarlo. Esto es lo inconfesable de la comunidad: que no tiene tiempo para serlo y, mientras tanto, mientras se le acaba el tiempo, lo es. Por eso toda comunidad es ritmo y, en tanto que ritmo, repetición, y, en tanto que repetición, diferente, agonística. Se puede decir, entonces, en voz baja, casi inconfesablemente, que toda comunidad es *a muerte*, que toda comunidad está determinada por su indeterminación. La manera más rápida de comprender esto es pensar en la “comunidad de los amantes”. No me refiero con esto a la conyugalidad o a la extra-conyugalidad. Me refiero a lo que Simmel llamaría “aventura”. No es una comunidad para sobrevivir, para procrear o conseguir alimento. Es una comunidad para vivir/morir. Dice Blanchot que toda comunidad de amantes quiere destruir la sociedad. Me atrevería a objetar ese *292 “quiere”, aunque no mucho. Diría que a toda comunidad le importa muy poco de la sociedad y, si la destruye, eso ocurriría más allá de sus intenciones (que, por otro lado, no tiene), por la deriva de su propia indiferencia diferente.

Y es que toda comunidad se basa en la *fuerza del comienzo* que constantemente emerge de la oscuridad indiferenciada, en tanto que la sociedad pretende ser el *comienzo de algo*. En cuanto comienza algo, la comunidad deja de existir. De allí que, de nuevo, sea inconfesable. No puede confesarse a sí misma. No

hay nada que confesar. Si lo hubiera, se estaría aceptando la existencia de un secreto. Y sólo con el secreto empiezan las sociedades. Las sociedades se secretan. Toda sociedad es secreta. La comunidad, en cambio, no tiene nada que ocultar. Está aquí, a la vista de todos (parafraseando a Nietzsche: “el que tenga ojos que vea”). No se trata de un modo más justo de vida, ni más equitativo, ni más seguro, ni nada. Todos esos son parámetros societales. Se trata de justo un modo de vida, se trata justo de una vida que se trata, que se intenta. Por supuesto, no somos lo suficientemente crueles como para intentarlo.

Hete aquí el envite puramente político del pensamiento experimental de la comunidad, del pensamiento comunitario de la experimentación, de la experimentación comunitaria del pensamiento. Ya no se trata de dialogar, sino de conversar. Así como para morir hay que vivir, “para callarse hay que hablar”. [FN8] Ahora bien, ¿con qué clase de palabras? La respuesta la da el mismo Blanchot en dos textos de *El diálogo inconcluso*: “Hablar, no es ver” y “El suplicante”. Concentrémonos en el segundo. Blanchot señala que el suplicante ha sido siempre el extranjero y que, en tanto tal, necesita hablar, suplicar. El suplicante habla o muere. No se trata ya del hablar representativo, que ilustra lo que vemos, sino de un habla política (logos) que da vida. Ahora bien, si este es el tipo de palabras que precisa una comunidad, entonces habría que postular una “comunidad de suplicantes” o una “comunidad de extranjeros”. Esta comunidad, entonces, sería eminentemente sensacional, en tanto estaría conformada por aquellos que no tienen nada en común, que no tienen comunidad. Así, arribamos de nuevo a nuestras anteriores conclusiones: la comunidad no se tiene, se da y, en ese darse, capta y constituye ciertas singularidades (no ya individualidades, identidades).

B

Lo hasta aquí apuntado nos asoma a abismos varios. Por lo pronto, deberemos repensar la idea de adentro y de afuera, de interioridad y exterioridad. ¿Qué tipo de hospitalidad genera la comunidad? ¿Y qué tipo de hostilidad? ¿Podemos hablar de hostilidad y hospitalidad absolutas? ¿Cómo diferenciar aquí al *hostes* del *293 *hospes*, al hóstil del huésped?, máxime teniendo en cuenta que no habría anfitrión alguno para intentar esa diferenciación.

En su libro *Las leyes de la hospitalidad* Pierre Klossowski encara estas cuestiones desde un punto de vista inclassable, desde un punto de vista que, uno se animaría a decir, es la vista misma.

Klossowski asume la existencia de leyes de la hospitalidad, asume la existencia de un adentro claramente delimitado y de un afuera claramente exterior y amenazante para el adentro. Ahora bien, dentro de esta asunción que realiza el personaje Octave, este reconoce fisuras que tratará de subsanar sin poner en tela de juicio la ley. En efecto, Octave percibe que su esposa Roberte no le pertenece del todo, que la conyugalidad, que el pacto de derecho que los hizo el uno para el otro no se cumple del todo. Hay una faceta que no posee Octave de Roberte. Justamente la faceta en la que Roberte, de ocupación censora por cierto, lo traiciona, deja de pertenecerle. Digamos que Octave quiere poseer lo imposible de Roberte. Y para ello se sirve de la ley, en este caso de las leyes de la hospitalidad, a las que lleva hasta ese extremo donde toda ley se muestra como una orden fracasada. Octave enclava sus pensamientos en esa zona donde los límites de difuminan. Veamos:

La hospitalidad tiene dos alternativas que emanan de una misma predisposición: la aceptación del invitado, del extranjero, su tolerancia. La primera alternativa es reglar lo más absolutamente posible las eventualidades del extranjero en casa. En el caso ideal, la casa tendrá reservada una dependencia apartada para él, con la cantidad mínima indispensable de cruces del invitado con la cotidianeidad ordenada de la interioridad conyugal. La segunda alternativa, implica la recepción amorfa del extranjero. Una especie de “a ver qué pasa cuando llegue”. Esta alternativa implica aceptar el riesgo que supone la llegada de otra fuerza al marco ya regulado y estabilizado de fuerzas del hogar (rotura del botón del WC, pérdida de objetos, problemas para dormir, etc.)

En el intersticio de estas alternativas redacta Octave sus “leyes de la hospitalidad”. Digamos anticipadamente, que Octave intenta regular la imposibilidad de toda regulación. En efecto, si la ley necesita un orden, ordena un espacio cerrado donde aplicarse, toda ley de hospitalidad pone en juego todo el dispositivo de leyes, en tanto regula la apertura del espacio cerrado que se había ordenado con respecto a todo afuera. Así, de entrada, una ley de hospitalidad reconoce la abertura, la fisura de todo orden cerrado. No habría posibilidad de plantearla siquiera (de hecho, toda legislación sobre inmigración parece ser más bien una variante del derecho de guerra). Por eso, **todo extranjero, en tanto queda por fuera de la ley, es potencialmente un enemigo ... Y debe morir ... A no ser que hable, que suplique, que pueda suplicar, que pueda crear un espacio**

(literario) para que se reconozca su exterioridad sin reducirla a la identidad interior que lo amenaza. Así, el extranjero deja de ser enemigo y *294 deviene-huésped (de *hostis* a *hostes*). Ahora bien, queda claro que este espacio no puede venir desde adentro, que es un espacio comunitario, no societal, de manera tal que el huésped no deja de ser amenazante, ni tampoco los anfitriones dejan de ser potenciales huéspedes. En ese espacio todas las regulaciones del derecho se vuelven locas y se intercambian.

Y en este punto surge claramente la extrañeza, lo desaforado del libro de Klossowski: Octave intenta hacer surgir ese espacio desde adentro, pretende regular la imposibilidad aceptándola. Octave instituye el riesgo como parte fundamental de las leyes de la hospitalidad. Octave intenta recuperar la *fuerza del comienzo* para ese algo que ya ha comenzado con Roberte. Así, necesita inevitablemente de la fuerza del reciénvenido. Octave intenta regular el esparcimiento de esa fuerza por ese algo (hogar, felicidad conyugal) que languidece ineluctablemente sin ese invitado al que espera y fomenta (muy distinto a las políticas hospitalarias del primer mundo que pretenden no necesitar la fuerza vital de los inmigrantes).

Así, Octave, por ley de hospitalidad, habrá de entregar sin hacerlo, claro, pues estaría prohibido, a Roberte al invitado. Y el invitado, también por esa ley, no podrá rehusar. Pero tampoco aceptar. Digamos que Octave ordena que advengan las composiciones de fuerzas. A riesgo de destruir (Destruktion) todo exterior e interior, y a condición de tal destrucción, Octave ordena una suelta de las fuerzas que ordenaban su interioridad, con la esperanza de poseer absolutamente a Roberte, a su interioridad. En el ámbito provisorio abierto por el extranjero, los roles fijos se movilizan y, así, Octave puede devenir-extranjero, y el invitado puede devenir-anfitrión, y Roberte puede devenir la anfitriona-que-traiciona, lo eternamente femenino, no ya la mujer, la esposa, sino aquello que traiciona todo intento de encasillamiento. Esa es la jugada casi mística de Octave: encasillar esa traición, ese desencasillamiento.

Por supuesto, que no se trata aquí ya de infidelidades o faltas al pacto. El Derecho ya no tiene nada que hacer aquí. Como en el caso de Masoch que entrega por contrato su “yo” a su, ahora ama, Fanny de Pistor; Octave renuncia por contrato a su orden, con el objeto de capturar aquello que escapa a todo orden.

Abriendo la distinción de Afuera y Adentro desde adentro, Octave formula la paradoja y la miseria de nuestra occidentalidad humanística: el miedo nos puede lanzar a la aventura en haras de captar eso que de siniestro (*Unheimlich*) tiene toda interioridad y que tanto miedo nos da. Ahí cerca late, entonces, un devenir-fascista, un devenir-terror. Pero también, y en contrapartida, late un devenir-comunitario, un devenir-imperceptible que consiste en una valorización del miedo, en un devenir-valor del miedo. Se trata, simplemente, de animarse a lo informe, a la *khora* (*jora*), de recuperar el amor por la crueldad del ser. En definitiva, se trata, como siempre, de amar o no la vida, de poder, siempre *295 provisoriamente, consistir (darle consistencia) al Afuera, a lo Abierto que no podemos dejar de ser.

Sensación, lectura, hospitalidad (como también habla/conversación) son condiciones posibles para acceder a la comunidad que, en tanto tal, es pensamiento, y al pensamiento que, en tanto tal, es comunitario.

VI. COMUNIDAD DE LENGUAS

La dialéctica amo-esclavo es el pasado. El presente es la epistemología del pensamiento (del) entre, la gnoseología (del) borde.

Qué es entenderse, qué es acordar, qué es crear comunidad, son caras de una pregunta a la que cuidadosamente *no* daremos respuesta. No llegaremos aquí a ningún acuerdo. No sellaremos. Todo lo contrario. Abriremos. Abriremos la cuestión del acuerdo poniéndolo en movimiento.

Entonces la cuestión será por el cómo: cómo pasa el acuerdo. Y, en tanto el acuerdo tiene siempre algo “de palabra”, la traducción será el proceso que nos permita explorar este pasaje. Se trata, entonces, de considerar las ideas de traducción que han movido acuerdos en el pasado y las presentes alternativas desde un pensamiento crítico que se pone en el entre, se queda en el entre. No llega a ni sale de conclusiones: zona, zona de traducción. Dejar de lado la ambiciosa certeza clarividente es el movimiento inicial de una traducción que avanza a tientas, arriesgada y creativa. Y en cuestión de acuerdos y comunidades *la* certeza a descartar es aquella de (marcar) la igualdad, la equivencia, la síntesis. En menos palabras, de llegar a la conclusión, o a alguna parte.

Del pasado dialéctico podemos decir, *in a nutshell*, sobre su movimiento por negación, sobre su monolingüismo. El entender resulta de un falso

acuerdo entre lenguas, falso en tanto la univocidad de la traducción, la unilateralidad de quién traduce, cómo, por qué y para quién. El traductor dialéctico concibe las lenguas como espacios vacíos. Gramáticas codificables y recodificables con una transparencia que requiere vaciar las lenguas de su gente que las habla, de sus conflictivos acentos que dan fuerza creativa. Sólo silenciadas las lenguas pueden ser puras y detenibles en diccionarios y sistemas de reglas. Sólo amordazadas las lenguas pueden ser traducibles cuando el pasaje sigue el mapa canónico de la traducción, trazado a partir de un principio fundamental que asegura que pueden encontrarse y producirse **equivalentes naturales** para todas las palabras en todas las lenguas. (Es destacable que la práctica ejemplificatoria dentro de esta teoría es la traducción de la Biblia.) Lenguas silenciadas, muertas en letras aran el terreno para la traducción dialectiva del pasado, que avanza por colonización de espacio-lengua.

*296 Durante el “largo siglo XVI” la colonización lingüística fue un pilar esencial de este proceso dialéctico de colonización/negación del Otro. Para el espacio latino- americano los dos nombres de la traducción dialéctica son Bernardo de Aldrete y Elio Antonio de Nebrija. El primero, interesado en la conquista territorial, manifestó la necesidad de imponer la lengua de los colonizadores en los colonizados. El segundo, abogado a la civilización, pero más obsesionado con la unicidad y pureza del Castellano, dio prioridad a la escritura como método para controlar la voz. Para Nebrija una lengua, la Castellana, destinada a unificar un imperio y civilizar a su población no podía quedar abierta a variaciones ni heterogeneidades, y así se dedica a reglamentar la “Gramática Castellana” que luego sería impuesta en todo imperio colonial, tanto enseñando Castellano a los colonizados como escribiendo, alfabetizando, las gramáticas de las lenguas Amerindias.

Vemos entonces la condición fundamental de la traducción renacentista operando como estrategia de control, gobierno y colonización del Otro. Detrás de este proyecto yace el modelo evolucionista de la escritura, dictaminando la superioridad de la alfabética que justifica la necesidad de la letra para domesticar la voz y de la gramática para controlar el habla. Alfabetizar es civilizar: **La falsedad del acuerdo queda velada como positiva emancipación racional.**

La traducción dialéctica del pasado continuó su marcha evolucionista hacia el norte. Hacia el siglo XVIII la jerarquización entre lenguas con centro en Sevilla se va mudando hacia Amsterdam; y ya

desactualizada la cuestión “civilización o barbarie” de las lenguas, la superioridad pasa a ser dictada y encabezada, ahora, por las lenguas del conocimiento: el francés, el alemán y el inglés. El español ibérico queda en el pasado, *subordinado* a hacer sólo literatura, y el latinoamericano doblemente subordinado, **bastardo** de una lengua secundaria.

La traducción dialéctica avanza por movimiento de negación, acuerda con el otro silenciándolo, produciéndolo como no-existente; ahí recide su monolingüismo. Es *una* idea de lengua la que habla y escribe y traduce. *Una* idea de lengua la que anhela alcanzar la síntesis de un lenguaje universal. En el artículo *A Critique of Lazy Reason: Against the Waste of Experience*, Boaventura de Sousa Santos dice de esta idea, que no se esfuerza en su arrogancia de sentirse “todo” e incondicionalmente libre, y libre por ende de probar su libertad. Que no se esfuerza, por atender otras ideas clamándose como la única, y que de hacerlo las vuelve materia bruta a ser escrita. Que no se esfuerza a pensar el futuro porque del futuro todo se sabe cuando éste es concebido linear, automática e infinitamente. No se esfuerza. La pereza por y para entender lo Otro inventa máquinas que lo hacen todo, todo menos entender. Crea un mundo en el que lo Otro simplemente no existe, y ¡listo!

Y la cuestión del acuerdo no puede tener solución más acorde con esta pereza. Prestablecemos que nos ponemos todos de acuerdo ¡y ya! Presuponiendo la *297 certeza de que nos entendemos se resuelve todo conflicto. Podremos tener distintos puntos de vista pero al fin y al cabo vemos lo mismo: la viabilidad de una síntesis.

Nos propusimos el riesgo y la enorme dificultad de rechazar la necesidad de certezas. Sin la certeza de llegar a un acuerdo nos quedamos en el entre. Ojo, si nos importa entendernos. No nos dejamos llevar por la tentación de crear texto basándonos en el menor común denominador de la lengua; pero negamos, rechazamos la obviedad de que nos vamos a entender. No partimos ni cerramos el acuerdo para planear la meta. El conflicto, la tensión, la opacidad no son “problemas a resolver por un razonamiento clarificador”. No pensamos ni nos entendemos *así*. Si pudieramos llegar a hablar de algo así como identidad será una muy otra, pero nos estamos en el entre.

Expresar es hacer exterior algo que se lleva dentro, una intimidad que presiona, ¿cómo pensar, o mejor, cómo limitar entonces, la lengua a un objetivo sistema de reglas aplicable universalmente? ¿Cómo desear siquiera ese objetivo de transparencia? De

ninguna manera, no way! Y esto no se trata del relativismo de la incommensurabilidad de las lenguas, que esquivo el problema del entenderse, minimizándolo. Entenderse es una cuestión vital. Pero no hay *que* entenderse - no hay antes o después de entenderse. En el espacio del entre la posibilidad de entenderse requiere fuerza, vitalidad, viveza creativa; porque éste no es el espacio-público vacío/muerto de las lenguas *a la Habermas*; sino el espacio vivo en el que todos expresamos.

Este es espacio-no-conquistable como deseo. El deseo por entenderse es el deseo por lo Otro. Una actitud hacia el Otro, dispuestos a, deseosos de afirmarlo y abrirnos a la compleja expresión de su íntima existencia. El deseo por conocer al Otro enriquece de complejidad de la noción de encuentro. No asumimos sentires/sentidos dentro de un mundo de sentir/sentido, pero entre mundos. Acá la diferencia *incluye* dispersión, no la niega. Por ello la traducción no se basa en equivalencias entre palabras, sino en conexiones que viven resistiendo la reducción del sentir a un monosentido dominante. Hay acá lugar para la expectación. No se trata acercarnos como si fuéramos tábulas rasas, o como si nos recreásemos completamente en cada nuevo encuentro. En el encuentro late la tensión de nuestras historias. Alguna expectación es necesaria. Pero esperar es distinto de presuponer. Esperar un sentir/sentido deja lugar para redireccionar, para traducir en este nuevo y complejo pasaje, donde es claro que la historia no tiene por qué petrificar sentido. La posibilidad de algo como un acuerdo, algo como un “completo conocer”, es utópica. Seguimos deseando la utopía; pero no la de la síntesis, no la de la lengua pura, la de la lengua de Dios *a la Benjamín*.

***298 De la traducción dialéctica del pasado dijimos sobre movimiento por negación y su monolingüismo: un monólogo violento que no constituye comunicación y por ende no puede crear comunidad sino presuponerla. De la epistemología del pensamiento del entre decimos su movimiento por afirmación y su plurilingüismo: diálogos tensos y conflictivos en los que nada se resuelve. No se desea resolver, echar luz, reducir con transparencias muertas. Se desea la opacidad viva, vital para entenderse.**

La epistemología del pensamiento del entre es una actitud límite, liminal. Disponerse al Otro arriesgándose a la incerteza del borde. No está en juego una frontera geográfica. No se trata de territorialidades lingüísticas marcadas por lenguas-espacio-nación. La traducción del entre no pasa por

una habilidad de saber muchos idiomas. Aprender un idioma nación y creer que con ello ya podemos entender-conocer algo, es negar al Otro. Esa es la habilidad del traductor dialéctico. La habilidad del traductor liminal es ni siquiera estar seguro de poder entenderse con un coterráneo de la lengua, con alguien que habla su “mismo” idioma. Y es una habilidad porque la capacidad de desembarazarse de certezas requiere mucho trabajo contra los entranamientos académicos que nos han formado.

No tener certezas para proyectar una comunidad. Proponerse más bien que la comunidad se hace, se da, nos la damos y sólo puede ser presente. El presente de afirmar al otro sin la violencia de saberlo.

VII. COMUNIDAD E IDENTIDAD

Es en formas variadas, en diferentes tiempos verbales. Ilumina diferentes potencias o posibilidades sujetadas a los individuos sociales que accionan en comunidad. Y que deberan, en algún sentido lograr negar su lugar/acción social para establecer comunidad.

Esta, expande la identidad, redetermina el espacio posible, expansión de y por la ex - presión. Destiñe los límites, genera modos en que lo propio puede resultar ageno o apropiado, a la vez que puede hacer ver algo propio en un espacio que no es uno, que está fuera de uno. Pero por lo visto y al ser visto, multiplica y despliega potencias, posibilidades, lados, cristales, tonos, permite forma y espacios de ficción, etc.

La comunidad construye identidad en una narrativa colectiva. Y la memoria particular al narrativizarla en la clave comunitaria presentes permite futuros que dan sentido a la acción.

Esta narrativa es materia y tecnología de la construcción de la identidad. Y todo se mueve. Es poderoso y afectable como el universo en el bolsillos de un gigantes. Y como la costa frente a un tsunami. Y el tsunami frente a fiordos y acantilados, playas y ciudades.

*299 Según Dona Haraway:

repetidamente nos rehistorizamos a nosotros mismos contando una historia; nos reubicamos en el momento histórico presente reconfigurando nuestras identidades relacionales, entendiendo que la identidad es siempre una categoría racional y que no existe tal cosa como un sujeto que pre-existe a

los encuentros que lo constituyen. La identidad es un efecto de esos encuentros, identidad es ese conjunto de efectos que se desarrollan a partir de la colisión de historias. No es una abstracción. Es un especie de sedimentación extraordinariamente compleja, y rehistorizamos nuestras identidades todo el tiempo a través de muy elaboradas prácticas de narración de historias. Y esas mismas prácticas narrativas son modos de interrogar y llegar a los tipos de encuentros, los momentos históricos, los momentos claves de la transición para nosotros, tanto individual como colectivamente. [FN9] Parafraseando a Frith podemos decir que “la comunidad nos da una experiencia real de lo que podría ser ideal”, es vivencia (en presente) del ethos identitario del individuo en la comunidad. Lo que se es, es lo que se debe ser, aun en clave de futuro se es sólo para lo futuro, en el que no será lo que se es, será otra la equalización de fuerzas, caras, lados, modos, ficciones.

La identidad es un sustrato ficcional que se hace acto y materia, que adquiere formas y estéticas, Reafirmada en la acción/ vivencia ficcional. En el espacio, no sólo en tiempo ... en acto, fuerza en movimiento.

La comunidad permite la afirmación (de fe) que cambia el foco del lente, el plano, la composición y da cuenta de novedades viejas así como de nuevos paisajes, signos y fuerzas (“El olor que emerge de propio cuerpo”). Lo insolvente de la lógica pretérita y lo constitudinal que es en lo que se ve.

Pero avisora y profetiza otras. El presente es desde otro lugar, desde el que se renarrativiza el pasado y se dimensionan otros futuros.

Pareciera la luz al atravesar y recorrer diferente el espacio nos modifica la dimensión, la percepción. Y somos nosotros mismos (visibles en cuanto iluminados) reflejados desde otro ángulo e intensidad lumínica, otro plano de cine y foto.

En cuanto la trama argumental sobre la que desarrollamos nuestras narrativas, ésta determina el foco, el plano. Distinguiendo escenas y configurando contextos. Lo presente se muestra como boceto o imagen previa de un futuro ya perceptible *300 como fuerza que afecta; que limitan como un compresor de audio el imaginario de expansión del deseo, lo que da marco a las formas que se tomaran. Limita, maraca, comprime.

La comunidad permite más, más que la costura por el límite de sus componentes. El efecto del credo permite vivir otras percepciones de los límites y fuerzas propias y ajenas en la acción de comunidad. Permite emerger algunas fuerzas antes atenuadas por otros territorios.

Así como en la interpelación identitaria que nos plantea la música se nos ofrece en diferentes niveles (o frecuencias) de interpelación; rechazo o apropiación. Los individuos en la comunidad se despliegan y ofrecen en su propia simultaneidad de fuerzas. Que compondrán en su choque con las restantes fuerzas el espacio comunitario donde recorren mutantes las fuerzas de la comunidad y sus integrantes.

Estableciendo diferentes diferentes posibilidades de comunicación. Los signos y la narración de lo que estas fuerzas generan son vividos, experimentados sin prisa pero vertiginosamente en su iluminación, en su andar siendo comunidad los individuos. Buscan en los elementos que traeran nuevas narraciones que vivir. Inventarán y resignificarán signos y señales.

La comunidad no es una manera de expresar sino de vivir las expresiones. De liberar.

Y para sostener el imaginario sobre sí misma debe ser acto, acción. Para romper la ilusión o afirmar la identidad del ser y pronunciar el camino hasta que el camino se acaba y se imagina algún nuevo recorrido de las semillas del anterior.

VIII. LA COMUNIDAD COMO PURA EXPERIMENTALIDAD DE PODER

Hay algunos conceptos que sirven para motorizar una reflexión sobre un tema en particular. Pueden ser preguntas que surgen abiertas, ingenuas, casi inofensivas y a medida que avanza la indagación se van volviendo más precisas. Van pasando de los sugestivo a lo penetrante, a lo certero. “Comienzan como bolsas, terminan como flechas” [\[FN10\]](#), dice el filósofo Andrade. Esa ingenuidad esconde la noción de Comunidad.

Esta insinuación escrita que se presenta es una ficción sobre la comunidad. No se trata sobre “esta” o “aquella” comunidad, ni sobre el interior, exterior arriba o abajo de una comunidad. Sólo se refiere a Comunidad. Una comunidad posible, una comunidad experimental. Dispensen las articulaciones obvias que están aquí *301 vertidas, obvien por favor toda adjetivación. Lo escrito no nos pertenece, quizás es propiedad de todos, quizás sólo de algunos, no lo

sabemos. Sólo se pide permanecer en el texto, permanecer en el quizás.

La comunidad que se ofrece en esta ficción nace imperfecta, nace de lo imperfecto y sólo se realiza en su imperfección. La propuesta es aquí es que esa es la comunidad posible y no una comunidad de “lo posible”, pues lo posible posibilita tanto que se convierte en imposible. Quedamos cegados por la posibilidad de lo ideal.

La comunidad idealizada es como horizonte de sentido que no da sentido, una comunidad deseada que se va desvaneciendo en el camino a su realización, agua que se escurre entre los dedos mientras se van acercando a la boca. La forma de la comunidad que tortura es ese desvanecimiento. “Corremos hacia las cadenas creyendo de esa manera asegurar nuestra libertad”. [\[FN11\]](#)

El problema al que nos enfrentamos es que la comunidad anhelada se nos desintegra y nuestra búsqueda de lo posible queda presa de la paradoja nietzscheana: Quedar postrados ante un ídolo que nosotros mismo hemos creado. Y el ídolo del que estamos a merced es la trampa de la existencia de hechos morales y no de la mera existencia de interpretaciones morales de los hechos. La comunidad anhelada sería pues una comunidad moral, que no es más que la zanahoria que tenemos atada al frente de nuestras sociedades. La comunidad anhelada que entendemos no es la comunidad como tal sino que lo que tenemos ante nosotros es la sociedad utópica, y toda la tradición política literaria occidental de las sociedades ideales. [\[FN12\]](#)

La utopía, pese a la aparente contradicción, “acepta el problema básico tal como es: satisfacciones limitadas expuestas a carencias ilimitadas. La *302 preocupación del utópico es contener los problemas sociales a los que pueden conducir los problemas colectivos”. [\[FN13\]](#) La utopía es una operación de valores, un conjunto de tácticas para mantener el orden social y su perfección ante las deficiencias, por no decir su hostilidad, de la naturaleza y el capricho del hombre. El método del utópico consiste en organizar la sociedad y sus instituciones de tal manera que contengan los efectos de la dificultad.

Peter Sloterdijk, llamémoslo neo-cínico filósofo alemán, destaca de la utopía la función autohipnótica que ha tenido para el individuo moderno a través de la cual el individuo (y sobre todo el grupo moderno), reencuentran una fuerza motivadora universal. Partimos, dice, del principio de que necesitamos

suponer que en términos teóricos tiene que haber algo mejor para hacer contra nuestra realidad que lo que hacemos. Menciona como ejemplo el nacimiento y muerte de la utopía de autocomprensión [FN14] del inconsciente como lugar al que podemos “descender para encontrar nuestros deseos escondidos que puedan liberar un flujo de energías productivas que nos lleven hacia un porvenir más claro”. Como ha dicho alguna vez el doctor Marambio, “nuestro problema no es tanto el deseo, como la pereza”.

Si la utopía consiste en la imposición de principios estructurantes que fuerzan una supuesta naturalidad del hombre para contrarrestar una sociedad que no puede consigo misma, la comunidad es, en cambio, el lugar donde se experimenta el surgimiento de conexiones (aquellos guiños, intuiciones, latidos que mencionáramos) que dan lugar posteriormente a metáforas de verdad, de verdades. Es un lugar distinto de una sociedad y su estructuración hipnotizante.

Comunidad como ficción y sopa primigenia de metáforas que crecen y construyen juicios y estructuras morales. Caldo de cultivo y experimentación de futuros “presentes”. Lo que ocurre es que cuando se reproducen como estructuras morales y se masifican (se repiten) van a constituir la muerte misma de la comunidad. Lo que es está bien y lo que esta mal tiene entonces un encausamiento espacio temporal en la comunidad. De ahí el traslado del poder, de ahí las variaciones de las jerarquías, de los méritos, de la autoridad. Por ello una comunidad construye poder al ser poder. La comunidad es poder moviéndose sin fuga, es puro motor.

Para aproximarnos a este movimiento de poder en la comunidad, tenemos que formular aquella pregunta inocente que preanunciábamos al comienzo ¿Tiene el poder que es la Comunidad poder sobre si mismo? Tiene que tenerlo dado que es precisamente a partir de esa capacidad eventual de neutralizarse es que el poder tiene siempre pretensión acumulativa. Y esta acumulación pretende ser *303 exponencial. La construcción exponencial de todo poder en una comunidad es una lucha frente al miedo de sucumbir frente a sí misma. *Como yo tengo tanto poder como yo mismo debo acumular más poder para eventualmente tener capacidad de vencerme.* Sólo así supero el miedo paralizante frente a un yo sobredimensionado.

Sobre esta lógica, sólo puede entenderse que construyendo y siendo poder es propio de la comunidad el movimiento, nunca el estancamiento. El estancamiento es la normalización. Toda

comunidad sostiene de manera transitoria principios de autoridad, pero es característico de ella precisamente la movilidad de dichos principios (bien se podría objetar que en realidad no son principios sino tan solo autoridad en movimiento).

Mas allá de clivajes de referencia a la pertenencia o un ellos-nosotros identitario (Ej.: tensión definitoria “amigo-enemigo” en Carl Schmitt), la autoridad en la comunidad puede estar legitimada tanto en el tiempo de pertenencia (el primero), en la utilidad (el más útil para una tarea que se requiera), en comunidades anteriores aceptadas (quién previamente ejerciera algún rol destacado o respetado), o en la idealización comunitaria (quién es el que mejor dirige a esta comunidad en su transito a ser mejor comunidad). Pero lo característico será la movilidad de la autoridad. En cuanto se estanque, se procede a la normalización. Si deja de moverse, se podrá prever y se normará.

Frente a la Sociedad regimentada y culposa, la comunidad no racionaliza sino que dilata cualquier racionalización innecesaria pues, por su propia evanescencia teme quedar disciplinizada. La racionalización siempre tiene algo de disciplinaria y va modulando la propia subjetividad que la crea.

La noción de comunidad experimental, de comunidad de poder en movimiento diluye la distinción entre lo público y lo privado al utilizar el concepto (y valga la redundancia) de utilización, en vez del de posesión, al servicio de la comunidad a su propio servicio.

Para la idea de “comunidad de utilización” sólo tenemos que retrotraernos a la comunidad de guardianes de la República de Platón. Allí, los guardianes filósofos no poseen nada, sólo utilizan lo que necesitan y esto les es provisto por la comunidad. De allí, pasando por Moro y toda la tradición a la que hemos hecho referencia.

La comunidad que nos atrae, aquella que impone por su posibilidad, no se funda por pacto, contrato o acuerdo alguno (en sentido hobbesiano-lockeano) sino que encuentra en el devenir su acto constitutivo. Este acto constitutivo no es identificable ni es posible situarlo temporalmente ya que no es más que una imagen, una sensación, una vibración. Nuestra comunidad “es” sólo mientras va “siendo”.

Por que la comunidad muere inmediatamente con la normalización, se deshace en lo normal, es desintegrada por la norma. Comunidad experimental propositiva es, para nosotros, siempre excepción. No

puede soportar que la regla *304 del instante sea explicitada, escrita, positivada (aquellas reglas de hecho, un guiño de ojos, una ironía compartida, una sensación ritualizada, una confianza intuitiva, una afinación).

Cuando la comunidad formula y acuerda, acepta el imperio de un afuera Social - Estatal. No una exterioridad que la define sino un afuera que despersonaliza y expropia las diferencias que la constituyen. Por más que esta diferencia pueda eventualmente ser reapropiada hay siempre fuga de poder. La comunidad ya esta herida, se desangra.

Comienza a ocurrir que la comunidad se teme a sí misma, teme el poder que ha generado y que se esta fugando, un poder que es una imagen de sí misma pero que se encuentra por fuera de ella y le compite. El mismo poder que la comunidad desarrolla para mantenerse comunidad ahora lo tiene replicado en términos de sociedad, de derecho, de normas, de código. Esta resumida en términos estatales. Las cosas tienen un estado y ese estado DEBE ser conocido. Un derecho que o bien dicta igualarse o dicta jerarquizarse.

Por todo ello la comunidad experimental es anormal, es siempre dinámica, varia, cambia, se confunde consigo misma y así se reproduce constantemente. Si el poder puede ser entendido (tal como es entendido en términos tradicionales) como una capacidad, entonces el poder de la comunidad experimental es la capacidad que tiene de modificarse constantemente para poder conservarse comunidad.

Y esta ficción se va convirtiendo en la búsqueda de un isopo. Un isopo gigante que nos ayude limpiarnos los oídos para escuchar el sonido de la comunidad experimental, de la comunidad de poder, de la comunidad de potencias. No hay que verla hay que escucharla, mas que comprenderla hay que sentirla.

Comunidad de escucha o sociedad de dictados;
Comunidad de lenguas o sociedad de diccionarios;
Comunidad de identidades o sociedad de jerarquías;
Comunidad electiva o sociedad impositiva;
Comunidad aforística, hospitalaria, molecular,
experimental o sociedad de ciegos.

Y así, una transición hacia un final de esta ficción posible, una ayuda, se encuentra en la novela *Ensayo sobre la ceguera*, de José Saramago donde reproduce com sórdida potencia y desde sus detalles más perfectos el nacimiento y la muerte de una comunidad.

Y esta comunidad nace de una sociedad de personas que luchan por no dejar de ser personas. Personas que se van quedando ciegas y son recluidas en un viejo manicomio. Ciegos que contagian una ceguera blanca, lechosa. Una epidemia de ceguera que es tratada oficialmente, normalmente. La autoridad de las personas encierra a los ciegos, quienes dejan de ser personas De ese encierro, de esa imperfección nace la Comunidad. El doble encierro (de cada ciego dentro de su ceguera y de todos los ciegos en un manicomio) en un momento estalla. La *305 comunidad de ciegos poco a poco va encerrando a la sociedad de las personas. La autoridad se revierte. Ahora no hay más sociedad de las personas, sólo hay ciegos. La ceguera blanca es la autoridad. La autoridad libera a la comunidad, pero esta liberación la va desintegrando hasta matarla. Ahora no hay más comunidad de ciegos, hay sociedad de ciegos, de ciegos que ven. Hay regreso a la normalidad. Muerte de la comunidad. [\[FN15\]](#)

Y ese es quizás el problema moderno. Que somos una sociedad de ciegos que ven. Que lo que pretendemos esconder se nos aparece multiplicado. Que buscamos una comunidad como anhelo y nos encontramos con una sociedad imposible, que con toda lógica se desintegra. Pero ese problema podemos transformarlo en un quizás que implique una posibilidad, precisamente la posibilidad de la comunidad posible. De una comunidad como pura experimentalidad de poder.

[\[FN1\]](#) . Roberto Esposito, *Communitas* 43.

[\[FN2\]](#) . Zygmunt Bauman, *Comunidad* 22.

[\[FN3\]](#) . Esposito, *supra* n. 1, en la pág. 160.

[\[FN4\]](#) . *Id.* en la pág. 198.

[\[FN5\]](#) . *Id.* en la pág. 201.

[\[FN6\]](#) . *Más allá del Bien y del Mal*, aforismo 24.

[\[FN7\]](#) . Maurice Blanchot, *Leer*, en *El espacio literario* 288.

[\[FN8\]](#) . *La comunidad inconfesable* 73.

[\[FN9\]](#) . Bhavnani y Haraway 21 (1994).

[\[FN10\]](#) . H.M. Andrade, *Radiografías de la luz* 58 (Ed. Arenas, Buenos Aires).

[FN11] . Jean Jacques Rousseau, *Contrato Social*.

[FN12] . A modo de ilustración y para diferenciar una ficción de otra, podemos distinguir en el libro *Utopía y la Sociedad Ideal: estudio de la literatura utópica inglesa de los siglos 16 y 17* de J. C. Davis, 5 tipos de Sociedades ideales: Milenaria, La República Moral Perfecta, Cucaña, Arcadia y Utopía.

- El Milenarismo, por ejemplo, en donde se invoca un *deus ex machina*, alguna fuerza o agencia de fuera del sistema que altere el funcionamiento de una sociedad. - La República Moral Perfecta,

supone un cambio previo en la naturaleza del hombre y, por lo tanto en sus necesidades, que hace que los deseos se limiten a las satisfacciones que existan.

- En Cucaña ocurre lo opuesto, desaparece toda escasez material y los apetitos ilimitados de los hombres son satisfechos, mas bien de manera privada que en comunidad. - Con Arcadia aparece la idea de una especie de armonía entre los deseos de los

hombres y las satisfacciones, tanto materiales como sociales. - Utopía puede distinguirse de estas

cuatro sociedades ideales por medio de sus diversos enfoques al eterno problema colectivo: la reconciliación de satisfacciones limitadas y deseos humanos ilimitados dentro de un marco social.

[FN13] . *Id.*

[FN14] . Se solicita no hacer lugar a la regresión al infinito que de aquí se podría derivar.

[FN15] . Es interesante destacar que en la novela de Saramago es la caca el elemento que en de alguna manera se convierte en el personaje principal. Las heces, el estiércol, los desperdicios, aquéllo que escondemos y para lo que tenemos desarrollados sistemas para no verlo. Inodoros, tuberías, pozos, tratamientos lo ocultan. En la novela *Ensayo sobre la Ceguera*, donde estamos imposibilitados físicamente de verlo (o sea, no tenemos la necesidad de ocultarlo), este elemento-personaje se hace presente. Más presente que nunca.

END OF DOCUMENT