

SOCIEDAD Y COMUNIDAD: DIALÉCTICA ENTRE TOTALIDAD E INTERRUPTIÓN

Un esbozo de articulación a contramano del sentido común sociológico

Federico J. Paladino

Universidad de Buenos Aires

Resumen.- Este trabajo intenta presentar, exponer y articular críticamente, dos perspectivas (*filosófica* una, *etnológica* otra) que rebasan y desafían el marco tradicional (teórico y político) con el que el discurso sociológico clásico ha conceptualizado las nociones de *comunidad* y *sociedad* y su mutua imbricación histórica. En los primeros apartados nos ocuparemos de exponer detalladamente aquello que, desde su orientación deconstructiva, Jean Luc Nancy entiende por "Comunidad inoperante". Aunque en sus resultados dicha elaboración se presente absolutamente contraintuitiva para el sentido común sociológico, se hará notar, a su vez, de qué manera esta perspectiva podría ser remitida a ciertas problemáticas que pertenecen al núcleo actual de la teoría sociológica contemporánea. Los restantes apartados, en donde se inicia verdaderamente la tensión crítica, observarán cómo es posible desde el planteamiento filosófico de Nancy insinuar una convergencia teórica con aquella línea de investigación de orientación etnológica que describe la relación comunitaria desde una gramática que gira en torno a la noción de lo *sagrado* y su contenido de violencia asociado. Sobre este último complejo teórico se destacarán las nociones de *liminalidad* y *communitas* elaboradas por el antropólogo británico Victor Turner para redefinir la relación entre la comunidad y la sociedad desde una perspectiva genuinamente *dialéctica* y derivar desde allí algunas consideraciones en torno a lo político.

Palabras claves.- *Jean Luc Nancy, comunidad, sociedad, liminalidad, ritual*

Society and Community: dialectic between totality and interruption

An outline of articulation against sociological common sense.

Abstract.- This paper attempts to present, explain and critically articulate, two perspectives (philosophical one, ethnological other) that transcend and defy the traditional framework (theoretical and political) with the classical sociological discourse has conceptualized the notions of community and society and its historical imbrication. In the first sections, we will discuss, in detail, how, from his deconstructive orientation, Jean Luc Nancy understands the notion of "inoperative community." Although the results of this development is absolutely counterintuitive according to sociological common sense, will be noticed, in turn, how this perspective might be sent to certain issues pertaining to the heart of contemporary sociological theory. The remaining sections, where the critical tension really starts, observe how it is possible from Nancy's philosophical approach to suggest a theoretical convergence with that line of ethnological research that describes the community relations from a grammar that revolves around the notion of the sacred and its associated violent content. On this last theoretical complex, we will highlight the theoretical concepts of *liminality* and *communitas* developed by British anthropologist Victor Turner to redefine, in this way, the relationship between the community and society in a genuinely dialectical perspective and derive from there a few considerations around the political.

Keywords.- *Jean Luc Nancy, community, society, liminarity, ritual*

“La idea de reconciliación prohíbe que se la conceptualice positivamente”.

[T. Adorno (2002: 136)]

Introducción

Este trabajo intenta presentar, exponer y articular críticamente, dos perspectivas (*filosófica* una, *etnológica* otra) que rebasan y desafían el marco tradicional (teórico y político) con el que el discurso sociológico clásico ha conceptualizado las nociones de *comunidad* y *sociedad* y su mutua imbricación histórica.

En los primeros apartados nos ocuparemos de exponer con algún grado de detalle el modo en que la noción de «Comunidad inoperante», elaborada, desde una ontología deconstructiva, por Jean Luc Nancy (2002, 2006), desafía, con extraordinaria agudeza, los supuestos filosóficos –a saber, las tradicionales pretensiones ligadas a una metafísica del sujeto- sobre los que se recuestan las clásicas figuras del *ser común* y sus derivadas proyecciones políticas. Aunque en sus resultados dicho planteamiento se presente absolutamente contraintuitivo para el sentido común sociológico –sobre todo por la tendencia a la igualación de la idea de comunidad con la de *interrupción* o *dislocación*, de fuerte impronta posestructuralista-, no obstante ello, se hará notar, a su vez, de qué manera esta novedosa perspectiva acerca de la relación comunitaria puede ser directamente remitida a ciertas problemáticas que pertenecen al núcleo actual de la teoría sociológica contemporánea.

Los restantes apartados, en donde se inicia verdaderamente la tensión crítica, observarán cómo es posible, desde el propio planteamiento del *ser-en-común* de Nancy, habilitar una posible línea de convergencia teórica con aquella matriz de investigación etnológicamente orientada que sugiere asimismo describir el ser de la relación comunitaria desde una gramática que gira en torno a la noción de lo *sagrado* y su contenido de violencia asociado (Durkheim, 2003; Bataille, 1998; Girard; 1983, 1986; Turner, 1980, 1988; Lévi-Strauss, 1985, 2000). Sobre este último complejo teórico se destacarán las nociones de *liminalidad* y «*Communitas*» elaboradas por el antropólogo británico Victor Turner por medio de las cuales, y sin abandonar el impulso tendiente a contrariar el sentido común sociológico, se nos permitirá enfatizar el irrenunciable componente de *negatividad* que conlleva toda idea de interrupción comunitaria. En términos generales, desde la asunción de dicha perspectiva etnológica se procurará redefinir ahora la relación entre la comunidad y la sociedad ya no desde un marco ontológico, como pretende el propio Nancy, sino desde una perspectiva genuinamente *dialéctica*. Finalmente, hacia el término de este recorrido tramado de tensiones conceptuales, se formularán algunas consideraciones en torno a *lo político*, teniendo como vértice la propia orientación dialéctica anteriormente sugerida.

I

Las reflexiones acerca de la comunidad que encara Nancy tienen como principal interlocutor las premisas filosóficas que acompañan a toda la tradición del pensamiento político moderno. El centro de la crítica deconstructiva tendrá como núcleo el develamiento de lo que Nancy entiende como una pretensión irrenunciablemente autoritaria del pensamiento filosófico moderno que se esconde tras la voluntad de totalización, tras la búsqueda de una figura *absoluta*, de un para-sí que unifique la multiplicidad: y, deberá anotarse, esta figura involucra tanto al *individuo* del liberalismo definido en un sentido atomista -como origen y fundamento de certeza-, tanto como -su figura simétricamente inversa- la *comunidad orgánica* o el Estado total de la filosofía idealista. Para nada puede tratarse de una orientación novedosa; de hecho, existirá en todo ello, claro está, una resonancia que atraviesa buena parte del pensamiento crítico del siglo XX y que podría resumirse en aquella máxima adorniana que entiende “la totalidad como lo *no-verdadero*”. En este sentido, es la lógica de la identidad, la lógica presente en toda clasificación, la que tiende a violentar su objeto al pretender subsumir lo no-idéntico, lo múltiple, lo heterogéneo al Uno, al sistema. La idea de comunidad que configura y con la que trabaja Nancy se sitúa precisamente en la conciencia de este desajuste.

Desde esta perspectiva, se señala, existe una fuerte complicidad, una relación de derivación, entre la metafísica del sujeto y las formas políticas que dominaron la modernidad. Todo el pensamiento acerca de la comunidad que ha desarrollado la tradición occidental, entiende Nancy, es un pensamiento *falso* porque ha sido desarrollado siempre bajo la lógica del Absoluto, de un sujeto perfectamente clausurado y sin relación. En este sentido, todos los proyectos políticos que han involucrado una referencia a la idea de comunidad, terminan por ser asimilados e interpretados como proyectos de comunión, proyectos *fusionales*, “fusiones comulgantes”, justamente porque orientan su reflexión, todos ellos, hacia un absoluto que no posee ninguna exterioridad; se trate de la fusión política bajo un *cuero* o bajo un *jefe*, se piensa siempre en términos de la producción de un sujeto-total-por-venir en el que todas las singularidades quedan suprimidas y relevadas en esta figura. En última instancia, es el momento del *universal concreto* hegeliano, la identidad última que abraza lo idéntico y no-idéntico, lo que se busca *interrumpir* al develarse los supuestos mítico-totalitarios en los que se asienta aquella figuración conceptual.

El ejemplo histórico al que Nancy suele referirse con mayor frecuencia lo constituyen las experiencias comunistas tradicionales. El ideal comunista que define al hombre como productor, asume en la construcción del socialismo realizar la esencia de este hombre en lo absoluto de su obra, en la producción de una comunidad inmortal en la que la muerte misma de cada miembro, lo irreductiblemente *singular*, adquiere un sentido trascendente y es “salvada” por la Historia –y la muerte es para Nancy (de ahí su condena y su igualación al fascismo) justamente el sentido insensato por excelencia.

“La comunidad es el objeto imposible de la metafísica del sujeto”, así rezaría el dictamen sobre el que Nancy procurará delinear un discurso alternativo. Su

estrategia podría entenderse como una reescritura de la idea de comunidad - absolutamente contraintuitiva en sus resultados- a partir de un cuestionamiento a la metafísica del sujeto efectuado por medio de la articulación de tres dispositivos claves de la filosofía del siglo XX: el *dasein* de Heidegger, el *éxtasis* de Bataille, y la *escritura* de Derrida. Demasiado largo resultaría aquí reconstruir el modo en el que vienen tramados en la teoría esos dispositivos. Alcanzará con señalar que la ontología comunitaria que persigue Nancy procura desplazar al “ser-común” que guía el pensamiento de la tradición filosófica, y que tiende siempre a evocar un ser o una esencia de la comunidad, por la figura del “ser-en-común”, para de esta manera sustituir aquel pensamiento de la sustancia por una idea de comunidad que involucre la experiencia del estar o la comunidad de la existencia. Si hay algo “en común”, no se tratará de una supra-identidad en el que se alojarían definitivamente las singularidades, sino que, lo verdaderamente en común es la experiencia del estar-con, la mutua *exposición* del uno al otro.

El motivo de la revelación del estar-juntos, o del estar-con, (...) *vale decir alrededor de la “pérdida” (de la imposibilidad de su immanencia)*, y no alrededor de su ascensión fusional en alguna hipóstasis colectiva, conduce a un espacio de pensamiento inconmensurable con todas las problemáticas de la socialidad y de la intersubjetividad (y hasta la problemática husserliana del *alter ego*) en las cuales la filosofía, hiciera lo que hiciera, quedaba prisionera. (Nancy, 2002:37)

Es ésta la imagen apropiada para, desde esta noción del estar-en-común, comprender el siguiente laconismo: “el ser ‘es’ el *en*” (:160). Por momentos, parecería tratarse de una simple travesura semántica, pero, ciertamente, vale detenerse sobre este punto y observar de qué modo Nancy radicaliza la tesis heideggeriana hasta formular la idea de una modalidad comunitaria “propia, exclusiva y originaria” del estar-ahí:

Imitando el enunciado de la tesis de Kant acerca del ser, podría decir: *La comunidad no es un predicado del ser, o de la existencia. No se cambia nada en el concepto de existencia añadiéndoles el carácter de la comunidad. Sino que la comunidad es simplemente la posición real de la existencia.*

Sin duda esta imitación posee cierta virtud pedagógica. Debe dar a entender que el estar-en-común, o que el coestar, no se agrega de manera segunda y extrínseca al ser-sí-mismo y al estar solo. Debería llegar hasta dar a entender que lo que Heidegger llamó el *Mitsein*, e inclusive el *Mitda-sein*, aún no está pensado en él con la radicalidad y con la determinación que serían apropiadas. Habría que comprender, en efecto, que el “mit” no califica al “sein” (como si el ser subsistiera ya por sí mismo de una manera cualquiera, como si el ser *fuera si-mismo*, vale decir como si el ser *fuera* o *existiera*, absolutamente), y que el “mit” ni siquiera califica al “dasein” sino que lo constituye esencialmente. En un alemán barroco, diría que se trata

del “*seindamit*”, o del “con” como modalidad propia, exclusiva y originaria del estar-ahí o del ser-él-ahí (:144).

II

Pese a trabajar con materiales y problemáticas exclusivamente filosóficos, me gustaría demostrar cómo el pensamiento de Nancy termina por emular en este punto una estrategia que pertenece a lo mejor de la teoría sociológica. Quiero decir, su planteamiento no es de orden (mono)lógico sino sociológico: para pensar una socialidad, “originaria y ontológica”, la relación sujeto/objeto -la diferencia fundante de la filosofía de la conciencia- se ve reemplazada por la relación doble contingente de un círculo autorreferencial en el que *ego* experimenta o se expone a un *alter* como *alter ego* (“el otro y el mismo son el semejante” :66), y por el cual la indefinibilidad, la ambivalencia de tal situación ofrece un significado estructurante para ambos¹. En última instancia, lo que se experimenta con esta *no identidad de las perspectivas*, es, al mismo tiempo, *la identidad de esta experiencia de ambos* lados: de reconocer en el otro que no hay nada reconocible, excepto esta misma simetría. El ego se encuentra en una relación circular que le permite referirse a sí mismo, desde la perspectiva de alter, como co-participante en una misma relación. Se trata, por lo tanto, de una unidad en la que la determinación de cada elemento depende de su diferenciación con otro, y precisamente en eso consiste la unidad.

Al respecto, se encuentran en Nancy palabras muy elocuentes para describir la naturaleza de este círculo: “El ser de la comunidad es la exposición de las singularidades (...) Yo estoy expuesto al otro, y expuesto a la exposición del otro” (:61-62). Con la habilitación, entonces, de una dimensión especial para las perspectivas del sentido diferenciadas socialmente, que se autoconstituye y se sostiene a sí misma, es decir que no puede ser reducida a datos previos - porque las singularidades no anteceden ni lógicamente ni temporalmente a la relación sino que se generan en ese mismo *entre-*, la comunidad pasa a constituirse justamente en el *espaciamento que singulariza*, en el medio paradójico en el que se establece el reparto de la identidad, de una identidad que está dada siempre como sinónimo de exposición:

Estos seres singulares están ellos mismos constituidos por el reparto, están distribuidos y ubicados, o mejor, *espaciados* por el reparto que los vuelve *otros*. (:53)

Lo que la comunidad me revela (...) es mi existencia fuera de mí. Lo que no quiere decir mi existencia investida en o por la comunidad, como si esta fuera otro sujeto que me releva, bajo un modo

¹ Tanto la *Teoría de los sistemas sociales* de Niklas Luhmann como la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas toman como punto de partida de su elaboración conceptual el “teorema de la doble contingencia” que heredan del estructural-funcionalismo anglosajón. Es la asunción de esta misma premisa o problema nodal la que le permite a ambos -aunque sus reflexiones toman posteriormente caminos abiertamente disímiles- perfilar la constitución de una dimensión social autónoma de la dimensión objetiva para sostener una crítica a la filosofía sujetológica, que, entienden, reduce la socialidad al clásico esquema sujeto-objeto.

dialéctico o bajo un modo comulgante. *La comunidad no releva la finitud que expone. Ella no es, en suma, más que esta exposición.* (:56)

Si lo que definió tradicionalmente al sujeto consiste en que todo su afuera y todas sus alienaciones o extrañaciones sean finalmente suprimidas y recapituladas en él, el sujeto de la comunidad -si todavía quiere conservarse este término- es siempre un sujeto *dislocado*. “El ser de la comunicación (...) es antes que todo *estar-fuera-de-sí*” (:52). Es aquí donde cobra centralidad la idea del *éxtasis* batailleano. Del uso que le imprime Nancy se desprende que por *éxtasis* no debe suponerse efusión ni esfervencia descontrolada; no hay connotaciones dionisiacas en todo ello. El *éxtasis* sólo se muestra como la imposibilidad de la inmanencia absoluta (del individuo o de la totalidad colectiva), en tanto *sí-mismo*, como una sustancia de identidad plena, como identidad siempre igual a sí misma. El *éxtasis* es la experiencia, absolutamente lúcida, de la exposición al límite; la conciencia (paradójica, e imposible de ser repuesta en un discurso) de la abertura a *la diferencia entre la identidad y la diferencia*.

No se trata de nada que tenga que ver con la estructura del *sí-mismo* del sujeto: se trata de la conciencia clara en el extremo de su claridad, donde ser conciencia *de sí* se revela estar fuera del *sí mismo* de la conciencia. (:45)

En la relación comunitaria a la que alude Nancy la identidad queda diferida; se está, para decirlo con Derrida -que recupera una fórmula de Shakespeare- “*out of joint*”: fuera-de-sí, dislocada, desencajada, descentrada. Con esto, vale subrayarlo, nos enfrentamos a una idea de comunidad absolutamente contraintuitiva; la comunidad no es una fuente de reaseguro de la propia identidad, un reconocimiento de sí en el otro, sino precisamente el derrumbe de las autocertezas, una des-limitación, una suspensión, un *trastorno* de la perspectiva individual provocada por una exposición sin reservas a la singularidad del otro.

El semejante no es el parecido. No *me* encuentro, ni *me* reconozco en el otro: padezco la, o su, alteridad, y la, su, alteración, que “en mi mismo” pone mi singularidad fuera de mí, y que la finaliza infinitamente. La comunidad es el régimen ontológico singular en el cual el otro y el mismo son el semejante: vale decir, el reparto de la identidad. (:66)

Como el *reparto* que se produce en la relación comunitaria no obedece a ninguna ley ni a ningún principio de organización, la caracterización del círculo autorreferencial que supone el trato *entre* las singularidades se define en términos de *juego* por su ausencia de centro y de origen: no existen reglas de juego, sino más bien el juego como regla. En este sentido, “*el juego de las articulaciones es la totalidad misma*” (:134). El estatuto de la noción de juego

como opuesta a la de sistema es una marca distintiva de todo el pensamiento pos-estructural. De ser posible resumir en pocas palabras cuál es el núcleo de esta estrategia, probablemente sea el siguiente: elaborar un concepto de comunidad sin *comunión*, de un ser que está *en* común, sin jamás alcanzar un ser común. Es decir, arribar a una idea de socialidad, de un estar-*en*-común que esté a la altura de poder configurar un tipo de relación que no violenta la *infinita* singularidad de cada miembro. En este sentido, la clásica metáfora del “lazo social” no alcanza a cubrir del todo esta idea. La comunidad no emerge, no se establece, no se produce entre sujetos ya dados con anterioridad, por el contrario, la relación de comunidad tan sólo consiste en la aparición del *entre* como tal.

La comunidad significa, por consiguiente, que no hay ser singular sin otro ser singular, y que entonces hay, dicho en léxico inapropiado, una “socialidad” originaria u ontológica, que desborda ampliamente en su principio el puro motivo de un ser-social del hombre (el *zoon politikon* es segundo con respecto a esta comunidad). (...) La comunicación consiste (...) en esta dislocación y en esta interpelación que se revelan así constitutivas del estar-*en*-común – precisamente por cuanto no es un ser común. (:58-59)

La exposición radical a la completa alteridad transforma, *shockea* la individualidad abriéndola hacia una modalidad del estar-*con* que impide la fusión de las singularidades, que interrumpe la reabsorción de la/s alteridad/es en una unidad mayor. En este sentido, la comunidad *desobrada* que elabora Nancy se presenta como una comunidad de intrusos, como un espacio en el que, por no tratarse de la conclusión de una obra, de la voluntad de un proyecto, ni del seguimiento de un fin, a la alteridad no se la busca “incluir” en la figura de un Nosotros en el que cada particularidad alcanzaría su identidad mediante la fusión en un todo sistemáticamente modelado que tiende a borrar todo indicio de ajenidad entre sus miembros; abrirse al (comunicarse con) otro de forma auténtica, es decir en una convivencia social no violentada por la pretensión de totalidad, es experimentar del otro su *intrusión*. La comunidad es, entonces, esta misma comparecencia, *lo que nos ocurre* cuando nos experimentamos como seres singulares.

Este reparto comunitario, definido bajo la ontología del ser-*con*, se erige, entonces, como una reserva de socialidad siempre disponible -en todo momento “retroactivamente” al alcance- dada su condición originaria. De allí que una “política” que siga el trazado de esta noción de comunidad tendrá en la idea de *interrupción* una estrategia que en lugar de propagar el deseo de llevar a cabo el mito de la comunión de la comunidad, del individuo colectivo, suspenda esa misma voluntad totalizante, y reconstituya la separación del reparto comunitario.

La interrupción vierte a la comunidad por todas partes hacia fuera, en lugar de reunirla hacia un centro –o bien su centro es el lugar es el lugar geométrico de una exposición indefinidamente multiplicada.

(...) La interrupción de una totalidad que la realizaría, es la ley misma de la comparecencia. (:111)

La interrupción del mito define la posibilidad de una “pasión” igual a la pasión mítica –y sin embargo desencadenada por la suspensión de la pasión mítica: una pasión “consciente”, “lúcida”, una pasión abierta por la comparecencia y para ella, la pasión ya no de fundirse, sino de estar expuesto. (:111)

Una *pasión* política definida en estos términos, se impide, para no recaer en la tentación autoritaria, darse un contenido, una definición, un proyecto, y mucho menos un programa de acción: en consonancia con la escuela de la deconstrucción filosófica, lo único que se persigue es un “sabotaje” continuo, una “política” del sabotaje.

III

Si anteriormente hemos señalado la posibilidad de hallar en el pensamiento de Nancy una fuerte vinculación, en un lenguaje renovado, con temáticas que la sociología contemporánea viene trabajando desde hace décadas, el planteamiento político que pretende hacerse derivar de su conceptualización sobre la comunidad puede ser sospechado de unilateralidad por descuidar un problema fundamental, que, vale subrayarlo, es el problema angular de toda teoría sociológica. El tema en cuestión es nada menos que el siguiente: *¿cómo es posible el orden social?*

Se parta tanto desde perspectivas funcionalistas, intersubjetivistas, o del tipo que sea, ninguna teoría sociológica puede dejar de responder a esta pregunta. En este sentido, a la idea de comunidad en tanto forma de socialidad ontológica y originaria con la que trabaja Nancy, le falta, como complemento, cualquier tipo de indagación teórica acerca de cómo es posible la integración social de las singularidades, la coordinación de los comportamientos, la sintonización de perspectivas, en fin, el orden social mismo, cuando se parte de un círculo autorreferencial de la mutua exposición que sabotea cualquier principio de estabilización y transforma a la relación *alter ego* en un dato indeterminado e impronosticable. Se trataría de indagar, entonces, cómo es posible la generación del “conocimiento mutuo”, la generalización de expectativas, las clasificaciones diferenciales, las estructuras de reciprocidad, las relaciones de complementariedad y cooperación, o como quiera llamársele, necesarias para la reproducción del sistema social, si, como sucede en la relación comunitaria, se toma como dato primitivo el presupuesto de que el ser-en-común supone una dislocación de la identidad, una alteración interior por la exposición sin reservas a la singularidad del otro. Si en el ser comunitario “el otro es el sí mismo” porque la identidad de la comunidad es el estar-fuera-de-sí, falta aclarar de qué manera se des-simetriza esta indiferenciación para que la vida social pueda reproducirse. Y, bajo esta condición, no puede existir teoría sociológica que se precie de sí, si no alcanzara a dar una solución -el espectro es bien amplio- a esta problemática.

Sin que importe aquí demasiado su sustancia -la teoría de la división de clases del marxismo, los esquemas de solidaridad de la sociología clásica, la “lógica” de la clasificación binaria de la antropología estructural, las perspectivas de hablante y oyente del intersubjetivismo comunicativo, sólo por nombrar “soluciones” de las más conocidas- lo que la sociología intenta aclarar es la conversión (imaginaria pero siempre necesaria) de lo inasible en clasificable y el consecuente pasaje de la singularidad a la individualidad. Habrá que repetirlo: sea cual sea la naturaleza de ese contenido, lo que importa subrayar aquí es la *inevitabilidad* de ese pasaje, y la constatación de que cierta presencia de la lógica de la identidad -aquella que Nancy asimila a la voluntad totalitaria-, que clasifique, que de una posición, un *status*, y un nombre, una identificación o personificación -en fin, expectativas sociales específicamente referidas al mantenimiento de la identidad de uno consigo mismo-, es decir, mecanismos diferenciadores que destraben el círculo autorreferencial, es imprescindible para el funcionamiento y la reproducción de lo social. A nuestro entender, como se intentará mostrar hacia el final de esta reflexión, la política que alienta el pensamiento de Nancy, fundada exclusivamente en la noción de *interrupción*, no se asienta sobre un reconocimiento consecuente de dicha inevitabilidad

En otras palabras, lo que no está suficientemente detallado es por qué razón, esa socialidad primera asociada al simple *estar* del ser, que es irrecusablemente siempre un *estar-con*, pudo haberse transfigurado hasta postularse su propia disolución en la división de los entes, en el pasaje del singular al individuo, del ser a la entidad. Un “olvido” del ser -más preciso sería hablar aquí del *ser-con*- que parecería constatarse en la historia de Occidente - y con el que suele insistir cierta filosofía- es sin dudas retomado por Nancy para dar cuenta del retroceso que presentan las relaciones comunitarias frente al ordenamiento creciente en favor de la identidad:

El individuo no es más que el residuo que deja la experiencia de la disolución de la comunidad. (...) El individuo revela ser el resultado abstracto de una descomposición. (...) La singularidad no tiene lugar en el orden de los átomos, identidades identificables si no idénticas; tiene más bien lugar en el plano del *clinamen* [un “inclinamiento” que puede ser comprendido como sinónimo de dislocación], inidentificable. (:22, 27)

Si se olvida lo que la hace siempre irreductiblemente *singular*, ya no hay comunidad o comunicación: sólo queda la continua identidad de los átomos. (...) La inmanencia, la fusión comulgante, no encierra otra lógica que la del suicidio de esa comunidad que se regula en ella. (:34)

No hace falta aclararlo demasiado: lo que este planteo filosófico tiene en mientes en términos históricos es principalmente los efectos de la racionalidad que gobierna la modernización capitalista:

El capital niega la comunidad porque coloca la identidad y la generalidad de la producción antes que ella. (...) Es la obra mortal del comunismo capitalista (también cuando se llama “sociedad liberal avanzada”) e igualmente del capitalismo comunista (llamado “comunismo real”). (:132)

La uniformidad y la generalidad que regulan el capitalismo tienen por corolarios la atomización de las tareas en la división industrial del trabajo –distinguida de su división social-, y la dispersión solitaria de los individuos que de ella emana y que no ha terminado de emanar. (:132)

Esta no es sino otra manera de hacer referencia al problema mismo de la “cosificación” de la vida social, de gran arraigo en la tradición sociológica clásica, tematizada bajo la distinción entre comunidad y sociedad. Desde esta perspectiva, la *sociedad* es entendida como un novedoso tipo de configuración de la vida en común que, acoplado al avance de los procesos de modernización, hace retroceder hasta su asfixia a las viejas relaciones comunitarias. Lo que tendería a imponerse con ello sobre la totalidad del mundo social es el dominio universal de la técnica, de la acción instrumental que subsume la singularidad al puro medio, transformando a esa misma singularidad incanjeable en la *equivalencia* del individuo abstracto. Como puede interpretarse de la cita precedente, Nancy parecería adherir a este legado. Se reconoce allí la reestructuración que la racionalidad formal –su uniformidad, anonimidad, calculabilidad, etc.- ejerce sobre el ser-en-común, abriendo con ello un proceso de atomización que divide los singulares en entidades aisladas. Sin embargo, creemos, lo que destaca a su reflexión por sobre esta misma herencia -pensemos en metáforas del tipo “jaula de hierro” o “mundo administrado”- es la marcada insistencia por impedir una confusión total entre el individuo y la singularidad:

La sociedad puede ser lo menos comunitaria posible, pero no se logrará que en el desierto de lo social no haya, ínfima, inaccesible incluso, comunidad. No podemos no-comparecer. (:68)

Y esta última inexorabilidad está cargada de un significado eminentemente político. El objetivo es, entonces, eliminar del horizonte teórico la...

...confusión posible de la singularidad y del individuo, de la articulación diferencial y de la compartimentación “privada”, confusión sobre cuyo fondo se tomaron los sueños, los ideales o los mitos de la sociedad comunitaria, comunista o comulgante (...). Deshacer esta confusión, interrumpir el mito, es volverse disponible para una relación de los semejantes. (:132)

Y, sin embargo, es esta misma relación entre comunidad y sociedad lo que en Nancy parece no estar del todo aclarada. Por un lado, como parece entreverse

de todo lo dicho hasta aquí, la comunidad, al venir planteada en términos ontológicos como un tipo de socialidad originaria, parecería anteceder temporalmente -y podría decirse, hasta en un sentido *histórico*- a la generación de la sociedad. En este sentido, la ausencia en su planteamiento de la cuestión acerca de cómo es posible el orden social, de cómo es posible la reproducción de un orden estable cuando se parte de la relación entre singularidades incalculables entre sí, otorga al estatuto de lo social un momento *segundo* y *externo* que, para no ser muy precisos, deja la impresión de haberse “caído del cielo”. Pero, por otro lado, y es esta perspectiva la que nos parece más fructífera, por momentos se abandona el postulado de la mutua exclusión y se señala una suerte de co-implicación entre la comunidad y la sociedad. Esta insinuación gana notoriedad cuando se trata de tomar posición respecto al clásico lamento romántico-cristiano que atraviesa las formas dominantes del pensamiento político moderno. En la búsqueda por romper la idealización de un pasado -que la propia etnología se encarga de desmentir una y otra vez- definido, al estilo rousseauiano, como la suposición primera, con proyección de futuro, de una comunidad arcaica en la que reinaría la unidad no violenta entre sus miembros al comulgar todos ellos en la misma identidad, Nancy alcanza a explicitar de un modo poco usual en qué consiste ésta relación:

La *sociedad* no se hizo sobre la ruina de una *comunidad*. Se hizo en la desaparición o en la conservación de aquello que -tribus o imperios- no poseía acaso más relaciones con lo que llamamos “comunidad” que con lo que llamamos “sociedad”. De modo que la comunidad, lejos de ser lo que la sociedad habría roto o perdido, es *lo que nos ocurre* -pregunta, espera, acontecimiento, imperativo- a partir de la sociedad. (:34)

Si bien se trata de una posición bastante marginal en todo su planteamiento, me gustaría señalar que, si se toma en toda la amplitud de sus consecuencias la anterior afirmación, se debería entonces matizar sustantivamente el supuesto carácter “originario” de la relación comunitaria. Se estaría de este modo más cerca de una “dialéctica” entre comunidad y sociedad -por usar un término de momento no muy preciso- que de una relación de inter-exclusión o de periodización histórica.

IV

Asimismo, si se trata de remarcar el carácter atípico que frente al sentido común sociológico reporta esta conceptualización, podría señalarse una afinidad, que el propio Nancy, por el motivo que sea, no explora abiertamente, y que sugiere posibilidades insospechadas desde donde encontrar materiales estimulantes -sobre todo porque se basa en la reflexión sobre cuestiones estrictamente empíricas- para consolidar un pensamiento acerca de la comunidad que vaya a contramano de las postulaciones clásicas. Me estoy refiriendo en este punto, al intento por hacer converger el planteamiento filosófico de Nancy, de lenguaje conceptual colmado de figuras sugerentes, con aquella línea de investigación de orientación etnológica que entiende la relación

comunitaria desde una gramática que gira en torno a la noción de lo *sagrado*. Si bien no se trata de una perspectiva consolidada -ninguno de los autores que integran la línea de indagación aquí propuesta se reconocería como perteneciente al mismo legado, eso está claro- es posible, no obstante, desde el último Durkheim a Girard, pasando por Turner y Bataille, definir esa misma “dialéctica” entre la comunidad y la sociedad, entre el estar-con del ser-en-común y la asociación abstracta del ser-común, como la alternancia de un tiempo sagrado y un tiempo profano. Al parecer, no es sino el mismo Nancy quien habilita este principio de conexión:

La inoperancia de la comunidad tiene lugar en lo que Bataille llamó durante mucho tiempo lo sagrado (:63).

La comunidad misma ocupa ahora el lugar de lo sagrado. Ella es lo sagrado, si se quiere: pero lo sagrado despojado de lo sagrado. Puesto que lo sagrado –lo separado, lo puesto-aparte- revela ya no ser más aquello cuya comunión nos obsesionaría al tiempo que se retira, sino que revela estar hecho de nada distinto que del reparto de la comunidad (:67-68).

Frente a un mundo profano signado por el dominio de la razón, de la producción, del trabajo, del cálculo o de la utilidad, de la clasificación, del signo, de la identidad y el para-sí, a lo sagrado, por el contrario, correspondería, desde esta perspectiva, el tiempo de la violencia sacrificial, de la fiesta, del gasto o de la inoperancia, de la transgresión, de la alegoría, de la dislocación y el fuera-de-sí: toda una cadena significativa, esta última, que bien podría ser condensada con aquella noción de *liminalidad* elaborada por V. Turner referida a la suspensión, al paréntesis y, por qué no decirlo, a la *interrupción* del ordenamiento cotidiano. En lo que sigue se buscará aquí arrimar críticamente la conceptualización comunitaria de Nancy hacia esta noción etnológica de liminalidad para hacer observar o sugerir qué suplementos de sentidos o qué reacomodamientos semánticos podrían suscitarse sobre estas descripciones del estar-en-común.

También en estas versiones etnológicas, la relación de comunidad se encuentra en el reverso, en la desgarradura de la presencia del ente, como un tipo de comparecencia que no se deja agotar en la totalidad abstracta del sistema. Si al mundo profano de la sociedad corresponde el ordenamiento estructural, si -otra vez siguiendo a Turner- el tiempo profano -cotidiano y rutinario- puede ser definido como el mundo del presente *indicativo*, al proceso liminal, por el contrario, le es propio su modo *subjuntivo*, la modalidad de la pura potencialidad. En este sentido,...

...lo liminar puede tal vez ser considerado como el No frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación. (Turner, 1980:109)

Liminal es el tiempo del ritual –que no debiera confundirse con la función “confirmatoria” de la ceremonia, aunque el ritual mismo esté ceremonialmente delimitado. En un principio atada a los análisis de los *ritos de pasaje*, a los estados “transicionales”, de un *entre*, de un intersticio, por el cual el neófito o el iniciado pierde y adquiere un nuevo status, el potencial de *negatividad* asociado a la noción de liminalidad, se presente o no con esta nominación en la infinidad de informes etnográficos, termina por extenderse hacia todas aquellas formas de socialidad generadoras de ambigüedad, debido principalmente a que...

...los atributos de la liminalidad o de las *personae* liminales (“gentes de umbral”) (...) eluden o se escapan del sistema de clasificación que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley. (...) Los entes liminales pueden ir disfrazados de seres monstruosos, llevar sólo un simple taparrabos encima o incluso ir desnudos, con el fin de demostrar que, en cuanto seres liminales que son, no tienen status, propiedades, distintivos, ni posición alguna (...). (1988:102)

Su condición propia es la de la ambigüedad y la paradoja, una confusión de todas las categorías habituales. (1980:107)

El sujeto liminal es, entonces, un sujeto *dislocado*; el “ser” de la liminalidad es, también, un *estar-fuera-de-sí*. Con ello, de aquella alternancia entre un ordenamiento profano y la experiencia “sagrada” que se señalaba más arriba, se perfilarían...

...dos modelos principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos. El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evolución, que separan a los hombres en términos de “más” o “menos”. El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *cominatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales (...). (1988:103)

La *comunitas* surge allí donde no hay estructura social. (...) La comunidad es el no estar más el uno junto al otro (y, cabría añadir, por encima y por debajo) sino *con* los otros integrantes de una multitud de personas. Y esa multitud, aunque avanza hacia un objeto, con todo experimenta por doquier un volverse hacia, un hacer frente dinámico a los otros, un fluir del *Yo* al *Tú*. (...) Naturaleza espontánea, concreta e inmediata de la *comunitas*, en oposición a la naturaleza regida por la norma, institucionalizada y abstracta de la estructura social. (132-133)

Si bien se trata de una teorización muy cercana a la suya, está claro cuál es el reparo mayor que Nancy podría observar frente a esta conceptualización -reparo razonablemente alentado por lo impreciso de las descripciones. Pese a ser un lector suficientemente lúcido de Bataille, Nancy entendió siempre el ritual sacrificial -expresión de un estado liminal por antonomasia, de una *interrupción total* del mundo profano y su cadena de clasificaciones/prohibiciones-, su teorización etnológica, y su “lectura” política, bajo la idea de comunión, bajo la idea de una “fusión comulgante” en torno a la participación colectiva en una *misma* violencia. Se trata de una perspectiva bien dominante: de hecho, en la cita precedente, el mismo Turner nos habla de comunión, y, habrá que reconocerlo, la expresión “un fluir del yo al tú”, como así la de “naturaleza espontánea, concreta e inmediata”, también podría entenderse en esa dirección. Todo ello perfilaría al modelo de la práctica sacrificial y al potencial de liminalidad contenida en ella como una figura muy cercana a la tentación por la inmanencia absoluta del ser común que Nancy detecta en las filosofías comunitaristas de corte metafísico.

Pero, no es sino justamente el propio Bataille quien, en el núcleo de su teoría sobre el erotismo, nos aleja de esta confusión al distinguir, con mayor claridad, la transgresión -entre ellas la sacrificial- de una recaída en la contigüidad pura:

La transgresión excede sin destruirlo un mundo *profano*, del cual es complemento. (Bataille, 1988:49)

La transgresión difiere del «retorno a la naturaleza» [es decir, de la inmanencia absoluta]: *levanta la prohibición sin suprimirla*. Ahí se esconde el impulso motor del erotismo. (:25)

...la transgresión lograda que, manteniendo lo prohibido como tal, lo mantiene *para gozar de él*. (...) Esta es la sensibilidad *religiosa*, que vincula siempre estrechamente el deseo con el pavor, el placer intenso con la angustia. (:27)

En la ambivalencia del sí mismo que supone el “placer pavoroso” de la transgresión, en el éxtasis lúcido que provoca la experiencia liminal en tanto exposición que se abre al límite de la com-parecencia -como retorno violento de un exceso del singular que la identidad jamás consigue reprimir del todo y que, sin embargo, alcanza la luz *bajo la forma de la negatividad*² - por la cual la

²Frente a la negación *determinada* de la lógica dialéctica clásica, se trataría aquí de una negatividad *inoperante*, de una apertura de la negatividad hasta volverla “sin empleo”. Esta noción de inoperancia, inspirada en la transgresión soberana de Bataille y que aquí hemos acercado a la figura de la *liminalidad*, refiere -es ahora Derrida el que lo explica brillantemente-, a “ese punto en que la destrucción, la supresión, la muerte, el sacrificio, constituyen un gasto tan irreversible, una negatividad tan radical -hay que decir aquí *sin reserva*- que ni siquiera se los puede determinar ya en términos de negatividad en un proceso o en un sistema: el punto en que no hay ya ni proceso ni sistema. En el discurso (unidad del proceso y del sistema) la negatividad es siempre el reverso cómplice de la positividad. Sólo puede hablarse, y no se ha hablado jamás, de negatividad, a no ser en ese tejido del sentido. Pero la operación soberana, *el punto de no-reserva*, no es ni positivo ni negativo. Excede entonces la lógica de la filosofía” (Derrida, 1989:355).

comunidad se propaga y se expone; en esta “lógica” de la transgresión, decimos, -afirmación no positiva, afirmación que no afirma nada dirá Foucault (1996)- que expresa alegóricamente lo excluido, lo oculto, lo no-idéntico, en un movimiento de pérdida, que articula como sentido la negación del sentido pleno, pueden hallarse claras resonancias del esfuerzo de Nancy por elaborar una noción no opresiva del ser-en-común con medios alternativos al pensamiento de la identidad.

Y, sin embargo -se deberá insistir en ello-, nunca podrá tratarse de una socialidad ontológica, exclusiva y originaria, -esta es la crítica principal que desde la etnología se le puede señalar a la propuesta de Nancy- sino de la componente de un “proceso dialéctico” -la expresión pertenece ahora a Turner- por el cual...

... la *comunitas* sólo resulta patente o accesible, por así decirlo, a través de su yuxtaposición a, o hibridación con, aspectos de la estructura social. (...) La *comunitas* sólo puede entenderse relacionada de alguna manera con la estructura. (...) Todos los atributos que distinguen a las categorías y grupos en el orden social estructurado se hallan aquí simbólicamente en suspenso (...). (Turner, 1988:133)

Por último, digámoslo, esta perspectiva que resalta el carácter liminal-negativo del ritual por sobre su aspecto espontáneo y reproductivo -fuerte herencia del funcionalismo antropológico-, puede también encontrar apoyo en la interpretación que Lévi-Strauss ofrece hacia el final de sus *Mitológicas*. Aunque su enfoque no es estrictamente sociológico -la contradicción, más que entre sociedad y comunidad, está pensada como contradicción entre el pensamiento esquemático y el mundo vívido, es decir, entre sujeto y objeto- la práctica ritual es entendida como una orientación a contrapelo del pensamiento diferencial, como un intento por recuperar aquello no-idéntico que ha sido excluido del esquematismo conceptual:

Partido de las unidades discretas que le son impuestas por esta conceptualización previa de lo real, corre en pos de lo continuo y procura alcanzarlo, por mucho que la ruptura inicial impuesta por el pensamiento mítico haga imposible la tarea por siempre. De ahí esa mezcla tan característica, hecha a la vez de obstinación y de impotencia, que explica que el ritual siempre tenga un lado maniático y desesperado. (Lévi-Strauss. 2000:616)

El modo clásico de conceptualizar el ritual comunitario rara vez toma nota de esta orientación. Este desconocimiento, entendemos, es solidario con la también clásica forma de entender el propio ser de la comunidad en términos tradicional-consensualista: como participación colectiva en un mismo conjunto de creencias, valores, prohibiciones, etc., que reaseguran la homogeneidad del grupo en un acuerdo normativo básico. Nos equivocáramos de plano si

viéramos en el ritual comunitario exclusivamente un momento de “liberación ciega de las pasiones”, de licencia recreativa, que, de tanto en tanto, la sociedad les ofrece a sus miembros con el fin de -casi en un sentido instrumental- garantizar su autoconservación. El ritual queda así transformado en una suerte de suplemento, una correa de transmisión de emotividad, necesario para la revitalización de la unidad y el mantenimiento de la integración social. A fin de cuentas, esto bien podría ser cierto, pero el intervalo de ambigüedad liminal que abre cada ritual -no exento tampoco de una fuerte carga de violencia emotiva- debería también llamar la atención sobre el componente de negatividad presente en todo ello –habilitándonos quizá un índice para pensar la relación comunitaria desde una nueva perspectiva. Porque si bien es verdad que el ritual hace referencia a los contenidos del sistema de clasificación e imperativos que dominan el mundo profano de la sociedad...

...el rito no las crea y más bien se dedica, si no a renegar de ellos, cuando menos a obliterar temporalmente las distinciones y oposiciones que dictan, haciendo aparecer entre éstas toda suerte de ambigüedades, de componendas y de transiciones. Es así como he podido mostrar cómo un ritual tal como el sacrificio está en oposición diametral al totemismo en tanto que sistema de pensamiento, por mucho que uno y otro aludan a la misma materia. (:616)

En este sentido el rito no refuerza sino que invierte el recorrido del pensamiento mítico que, por su parte, escinde el mismo continuo en grandes unidades distintivas entre las cuales instituye separaciones. (:609)

V

Si se retoma la pregunta inicial que abrió toda la posterior serie de indagaciones: ¿cómo es posible el orden social?, desde la perspectiva etnológica que se viene siguiendo podría precisarse aún más los contenidos de la dialéctica aquí sugerida. Para ello, habría que producir un giro de base respecto de los planteos de Nancy. Si lo que se entiende por exposición sin reservas a la alteridad del otro se interpretara, ya no desde una ontología existencial de la finitud sino desde una antropología de la violencia radicalmente *materialista*, aquella inevitabilidad que señalábamos referida a la necesidad de destrabar el círculo autorreferencial de la mutua exposición adquiriría ahora una función específica y fundante: el *diferimiento* de la violencia, la regulación de un desorden ligado al exceso de la violencia de la reproducción sexual y de la muerte. Con ello, en la figura utópica del ser-con que analiza Nancy -utópica porque en una de sus variantes, la afirmativa, supone un grado cero de estructura social- la referencia al “dislocamiento” que provoca la relación comunitaria podría entenderse no tanto como un olvido-de-sí frente a una alteridad contemplada en un sentido esteticista, sino, más bien, como una figura más cercana a la de los hermanos enemigos o del *doblo monstruoso* que describe Girard: un estado de “oscilación frenética de todas

las diferencias” (1983:166), de amenazante ambivalencia, que se torna insoportable y que exige una abrupta resolución. En este sentido, lo que nos ocurre cuando nos experimentamos como seres singulares -es decir, al descubierto de cualquier referencia- no sería tanto la comparecencia de sabernos finitos sino la exposición a la violencia de un exceso que demandaría, mas tarde o más temprano, su regulación por medio de la constitución de un ordenamiento di(re)ferencial.

Es difícil explicitar en un espacio tan breve todas las consecuencias que se desprenden de asumir este punto de partida. Lo que interesa simplemente destacar es que esa suposición -de claro acento hobbesiano- permitiría adoptar una perspectiva menos unilateral y más realista respecto a la lógica de la identidad. En la conversión social de la singularidad en individualidad -instancia que hemos incluido como parte de la dialéctica entre comunidad y sociedad-, si bien se violenta al ser singular por imposición de una identidad a la que se le exige mantenerse siempre igual a sí misma, al mismo tiempo, permite, al instituir un sistema de clasificaciones con su cadena de prohibiciones y reglas de reciprocidad a él asociado, que la sociedad consiga diferir la difusión de la violencia entre sus miembros. El análisis de las estructuras elementales del parentesco, ese célebre y gigantesco estudio encarado por Lévi-Strauss, es una muestra contundente, un caso paradigmático, de cómo la etnología ha sabido situar en el centro de su planteamiento el problema de la comunidad de los *hermanos enemigos*: mediante la clasificación social (y mítica) de las mujeres a medida que son engendradas naturalmente -entre permitidas y excluidas en el intercambio matrimonial-, la sociedad primitiva asegura su reparto equilibrado. En este sentido, la prohibición del incesto -el “gesto” de indentificación *fundante*-, difiere la violencia.

Por esta razón, frente a una política que busca derivarse de una noción de socialidad reducida exclusivamente al plano ontológico, y que sólo tiene en miras la *conservación* de un estar-ya-ahí del ser comunitario que corre el peligro de extraviarse en el dominio abstracto del mundo de la identidad, la asunción de una perspectiva dialéctica nos haría recordar que -son ahora palabras de Adorno-...

...de anular simplistamente la categoría métrica de convertibilidad, harían su aparición entre nosotros la apropiación inmediata, la violencia, es decir, el puro privilegio de monopolios y camarillas. (Adorno, 2002: 137)

Insistamos nuevamente, a riesgo de simplificar demasiado la cuestión: si es que existe algo que realmente anteceda a la coacción de la identidad de un ordenamiento diferencial, no se trataría de una comunidad de los singulares, de un estado de mutua exposición en los términos en los que lo piensa Nancy, sino, por el contrario, un estado de *violencia indiferenciada* que amenaza constantemente la supervivencia. En este sentido, aquella figura no opresiva del estar-en-común -una forma de comparecencia emancipada, si buscamos referirlo a otras tradiciones teóricas-, no podría hallarse en un momento

originario dado en el simple *estar* del ser-con; el advenimiento de la singularidad, su dislocamiento frente a la pretensión totalizante, sólo se deja traslucir en un status negativo -esto es, *liminal*- en relación mediada con la identidad. De este modo, el enfoque dialéctico entre la sociedad y la comunidad recupera para sí el carácter ambivalente del principio de identidad alejándose con ello de la unilateralidad de la perspectiva ontológica. Nadie como el propio Adorno puede otra vez dar cuenta de ello:

La crítica del principio de convertibilidad como instancia identificadora del pensamiento busca la realización de ese ideal del cambio libre y justo, que hasta ahora no fue más que un pretexto. (...) La crítica de la desigualdad en la igualdad busca también la igualdad (...) Se trata de si la conciencia quiere afirmar y fomentar la identidad como lo último y absoluto, teóricamente y con consecuencia práctica, o si la siente como el aparato universal de coacción, *tan necesario, a fin de cuentas para escapar a la coacción universal*, ya que la libertad sólo puede de hecho realizarse pasando por la coacción civilizadora y no como *retour a la nature*. (:137-138. Subrayado propio)

Si ha de poder derivarse alguna “pasión” política a partir de esta imbricación dialéctica, esa pasión, entonces, ya no promovería el retorno hacia una forma de comparecencia posteriormente corrompida. Se debería seguir reconociendo junto a Nancy que la comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que *son* los seres singulares –su estar suspendido en el límite-, pero asumiendo simultáneamente que esta forma de entender la relación comunitaria ya no tiene una primacía ontológica por sobre la coacción identificatoria de la sociedad. De lo contrario, un espacio así pensado, nos pondría muy cerca de la pura contigüidad representada por el...

...terror que inspira a los hombres el eclipse de lo cultural, la confusión universal que se traduce en la aparición de la multitud; ésta coincide, finalmente, con la comunidad literalmente [positivamente] “desdiferenciada”, es decir, privada de todo lo que hace *diferir* a unos hombre de otros en el tiempo y en el espacio. (Girard, 1986:25)

Frente a este estado de inmanencia absoluta, de positividad plena, una política de la interrupción concebida dialécticamente acentuaría el potencial de negatividad que conlleva la noción misma de interrupción. Este es el *corrimiento* fundamental que sufre la noción de interrupción cuando se la traslada de un marco ontológico a uno dialéctico. Su modelo bien podría ser el contenido liminal del ritual sacrificial y su trasposición histórica en el arte secularizado. En este sentido, si el formalismo de una democracia limitada liberalmente reduce (reprime) el ser comunitario al *individuo* y postula su igualación en el universal abstracto, si los fascismos tienden a positivizar aquel exceso *singular* instrumentalizándolo hasta dar con un estado de inmanencia absoluta, si ambas, entonces, terminan por convertirse en apología de lo

existente y en reproducción continua de la barbarie, una política de la interrupción del *continuum* de lo siempre-igual se reconocería y buscaría hallar su trazado en una tensión imposible: la tensión entre una violencia “legítima” -la función diferencial del principio de identidad, que provoca un acercamiento/alejamiento siempre “ponderado” entre los hombres- y una violencia “maléfica” -el “exceso” excluido por la identidad, cuyos efectos “desdiferenciadores” se hacen sentir en la modalidad crítica-*negativa*. Una pasión política así configurada, perseguiría, de este modo, la articulación de una *identificación* política -una inevitable clasificación diferencial del *enemigo*, en tanto definición positiva de un estado de cosas a conservar, destruir o alcanzar- acosada, “criticada” e interrumpida comunitariamente, es decir, a la luz de la apariencia de un estado utópico recreado de forma liminar, como manifestación de la singularidad en su no-presencia, como *dislocamiento*.

A modo de conclusión, se trataría, por tanto, de habilitar una perspectiva política que se funde en el reconocimiento de una dialéctica nunca acabada, una suerte de imbricación contradictoria, entre la sociedad y la comunidad, entre la articulación de un mundo profano y un mundo sagrado, del individuo y del singular, entre la ley y la transgresión, de lo idéntico y lo liminal, entre la pretensión totalizante de lo idéntico y la interrupción -la *resistencia* comunitaria- de ese mismo *mito*, lo que es decir, en la articulación de una violencia de la razón que dispone de un ordenamiento diferencial y una violencia sacrificial que permita el retorno regulado de aquel exceso que el principio de identidad no alcanza nunca a mitigar completamente. El estado de barbarie -totalitarismo, burocratización, mercantilización, violencia indiferenciada- podría interpretarse, entonces, como el rompimiento de esa trama dialéctica conformada por la *identificación* de sociedad y la *interrupción* de la comunidad, y el dominio exclusivo de sólo uno de ambos componentes.

Bibliografía

- (2002) ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*, Editora Nacional, Madrid.
- (1998) BATAILLE, Georges, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona.
- (1989) DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- (2003) DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.
- (1996) FOUCAULT, Michel, "Prefacio a la Transgresión". En *De Lenguaje y Literatura*, Paidós, Barcelona.
- (1983) GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- (1986) GIRARD, René, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona.
- (1987) HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid.
- (1985) LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (2000), LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI, México.
- (1998) LUHMANN, Niklas, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos, México, D.F.
- (2002) NANCY, Jean Luc, *La comunidad inoperante*, Editora Nacional, Madrid.
- (2006) NANCY, Jean Luc, *Ser sinular plural*, Arena Libros, Madrid.
- (1980) TURNER, Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- (1988) TURNER, Victor, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.