

# La subversión de la conversación: comunidad y democracia en el diálogo entre Nancy y Derrida

The subversion of conversation: community and democracy  
in the dialogue between Nancy and Derrida

**Raquel Ferrández Formoso**

UNED (España)

E-mail: [ferrandez.raquel@gmail.com](mailto:ferrandez.raquel@gmail.com)

---

**Resumen:** En este artículo profundizamos en el intenso diálogo filosófico que mantuvieron Jean-Luc Nancy y Jacques Derrida al respecto del sujeto, entendido como la partición del ser, y de la política, concebida como la partición de lo democrático. Nancy y Derrida (pero también Deleuze, Foucault o Blanchot) buscaban alterar el estatuto mismo de la conversación, a través de discursos interruptores, herederos de la llamada nietzscheana al porvenir. De este modo, la filosofía ya no asume el modelo de una comunicación lineal, sin cortes, basada en una voluntad colectiva de comprensión. A través de su amistad filosófica, ambos pensadores rescataron conceptos clásicos de la metafísica, como la libertad o la comunidad, para integrarlos en el tejido de un diálogo *parrésíaco*, fundado en la mutua aspiración del *ser-en-común*, barajando incluso la posibilidad de una futura «filosofía de la democracia».

**Palabras clave:** comunidad, democracia, política, conversación, partición, ser-en-común.

**Abstract:** In this article we deepen in the intense philosophical dialogue that Jean-Luc Nancy and Jacques Derrida maintained regarding the subject, understood as the partition of being, and politics, conceived as the partition of the democratic. Nancy and Derrida (but also Deleuze, Foucault or Blanchot) sought to alter the very statute of conversation, through interrupting discourses, heirs of the Nietzschean call to the future. In this way, philosophy no longer assumes the model of a linear communication, without cuts, based on a collective will of understanding. Through their philosophical friendship, both thinkers rescued classical concepts of metaphysics, such as freedom or community, to integrate them into the fabric of a *parrhesia* dialogue, founded on the mutual aspiration of *being-in-common*, even considering the possibility of a future «philosophy of democracy».

**Keywords:** community, democracy, politics, conversation, partition, being-in-common.

**Reconocimientos:** Esta publicación se vincula al Proyecto de investigación “Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias” (FFI2016-77574-P) del Ministerio de Economía, Industria y competitividad (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), co-financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (Feder, UE)

---

## 1. Introducción

En su concepción de la filosofía, articulada en planos, amigos y conceptos, Gilles Deleuze explora, una vez más, los límites de un camino abierto por Nietzsche. Responde con esto a *la llamada*

*nietzscheana* al porvenir, anunciadora de un discurso aporético, subversivo, capaz de invertir al amigo en enemigo y viceversa, así como de intercambiar lo *autopoietico* (el carácter fundamental del concepto según Deleuze) por lo *telepoietico* (propio de la creación a distancia). Al menos, así describe Derrida

esta con-vocación nietzscheana a lo *por llegar*, de la que son herederos muchos de los discursos –o como él los llama: las «cosas-textos»– contemporáneos al suyo, incluido el suyo mismo (Derrida, 1998: 95 y ss). Un horizonte aporético, propenso al desencuentro y creador de *subentendidos*, se extiende sobre «los fantasmas conceptuales» de la tradición metafísica. Deleuze nos advierte: «de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo» (1993: 11). Con todo, a la luz de los textos-cosas derrideanos, habría que elevar el nivel de esta desconfianza: *en lo que menos debe confiar un filósofo es en sus propios conceptos*. Esto implica no otorgar a ninguno de ellos una legitimidad jerárquica, fundacional, en el cuerpo del pensamiento; así lo entiende Derrida cuando niega con firmeza que alguno de sus conceptos pueda tener «un papel fundamental» en su trabajo (Derrida 2014: 153). De entrada, esta determinación impugna el postulado deleuziano de una filosofía entendida como arte creador de conceptos. Al mismo tiempo, los conceptos derrideanos han sabido cómo «no morir» y adquirir en el seno de la filosofía contemporánea el papel fundamental –por admirados o por denostados– que el mismo Derrida no les concedía en su trabajo. Tal vez esto se deba a lo que Deleuze llamaba la «endoconsistencia» del concepto y, sin embargo, Derrida insiste: «Ningún concepto es ya fiable, estable (*bébaïos*, diría Aristóteles), ni ningún contrato de confianza entre una palabra y un concepto, entre un vocablo y un sentido.» (1998: 77). Es, precisamente, recurriendo a lo inestable, a lo movedizo («no *bébaïos*») como se hace posible pensar la amistad en términos derrideanos. Pero, ciertamente, es recurriendo a lo inestable como Derrida, Nancy o Blanchot han podido *crear-(de)construir-articular* una crítica coherente al esencialismo y al universalismo, a la ontología del sujeto y al postulado tradicional de hacer converger, en un mismo enclave, ser y sentido. De ahí que Derrida reconozca su admiración por la esforzada obra de estos amigos (entre los que incluye a Bataille), cuyos discursos «consisten justamente en cuestionar radicalmente los esquemas tradicionales de la causalidad o de la significación, recordándonos la irreductibilidad de aquello que se mantiene más allá del discurso mismo» (Derrida 1998: 100). De entre todos los discursos amigos, sin embargo, será la obra de Jean-Luc Nancy a la que se acerque con mayor afinidad y respeto. Precisamente porque éste no ha buscado un resquicio por el que escaparse de la tradición ni tampoco ha optado por elaborar sofisticados términos con los que sustituir conceptos clásicos. Antes bien, la obra de Nancy crea una intersección en el corazón mismo de lo pensado por la tradición y reconfigura, ontológicamente, los mismos conceptos que la tradición ha usado y

desgastado durante siglos (la comunidad, el sentido, el ser, el sujeto, la libertad, el cuerpo, la creación, el mundo, la inmanencia...). Así, lo magistral de su propuesta reside en el intento de recomponer las piezas y espaciamentos de una ontología ausente por estropeada, ilusoria y autodestructiva.

A lo largo de este escrito abordaremos, en primer lugar, el horizonte que nos permita precisar de dónde parten estos discursos –interrumpidos e interruptores– y en qué consiste, precisamente, su carácter subversivo. El objeto de nuestro recorrido lo constituirá, especialmente, los discursos de Nancy y Derrida; su pensamiento sobre la comunidad y el sujeto –la partición del ser– constituye el tema de la primera parte, mientras que en la segunda entraremos a revisar otra ruptura –estrechamente ligada a la anterior–, esto es, la partición entre lo político y lo democrático. Comprobaremos que su forma de concebir y de practicar la filosofía –de trabajarse filosóficamente– rompe con la imagen continua y *consensuada* –en la lengua, en el sentido, en la locución– que la tradición dio, y todavía pretender dar, de la filosofía. «A veces se imagina uno la filosofía como una discusión perpetua, como una “racionalidad comunicativa” o como una “conversación democrática universal”», nos dice Deleuze (1993: 33). Sin embargo, los que han respondido a la llamada de Nietzsche –Deleuze incluido– discrepan de esta consideración «biempensante» al respecto de la filosofía. Lo que Nancy y Derrida nos proponen –implícitamente– con sus respectivas obras, su(s) amistad(es) y sus diálogos es una alteración del estatuto mismo de «conversación», entendido tradicionalmente al modo humanista y sometido al yugo de dos sujetos con la voluntad –y firme convicción– de comprenderse. Una sentencia de Deleuze subyace, discretamente, a todo el recorrido de este escrito: «La idea de una conversación democrática occidental entre amigos jamás ha producido concepto alguno» (1993: 12). *Conversación, democracia y amistad* nos parecen tres conceptos dignos de ser revisados en el marco de un habla común que asume la *responsabilidad* de no dejarse corromper por la tradicional soberanía del cálculo, de lo conceptualizable o de lo comprensible, sino que emprende la tarea de restaurar el espacio de la improvisación incommensurable así como el poder creador de la diferencia.

## 2. La subversión de la conversación

*Mi «filosofía» [...] ya no es comunicable.*  
F. Nietzsche

Retomamos una idea de la literatura concebida como una larga cadena de cartas, anotaciones,

respuestas y réplicas, entre amigos (a, para, por ellos), incluso entre amigos que el firmante todavía no conocía y que, efectivamente, no lo eran antes de la irrupción de dicha carta, porque la carta misma tenía la misión de incorporarlos a la corriente imparable de la amistad literaria. Esta idea la expone Sloterdijk ampliando una intuición del poeta Jean Paul, según la cual, los libros serían «voluminosas cartas para los amigos» (Sloterdijk 2006: 18). La literatura filosófica, añade Sloterdijk, desde las primeras «epístolas» griegas hasta hoy, ha logrado con éxito «hacer amigos a través del texto» (2006: 19). Podría hablarse entonces no de una serie de cartas entrelazadas, sino de una única carta, que constituiría el cuerpo material, la evidencia textual, de la filosofía escrita. Dicho de otro modo: una suerte de «historia de citas de citas» (Derrida 1998: 45). Así denomina Derrida la circulación de una frase aristotélica («Oh, amigos míos, ya no hay ningún amigo») aparecida en un ensayo de Montaigne<sup>1</sup> e interrumpida, siglos después, por una inversión nietzscheana («¡Oh enemigos! No hay enemigos»). Sin embargo, Sloterdijk, al plantear el escenario filosófico como un *continuum* epistolar, al proponer un escenario para la filosofía, incluye a ésta desde el inicio de su discurso bajo los parámetros de otro *continuum* más amplio, el más amplio de los *ismos*, a saber, el humanismo: «[...] humanismo es telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito» (Sloterdijk, 2006, p.18). Pero la filosofía, explícitamente desde Nietzsche, pretende anunciar, más bien, la interrupción de ese supuesto, de esa continuidad abarcadora, inmanente. No se trata de otra contraepístola, sino de la interrupción de toda consideración epistolar, amigable, clasificable entre sujetos autores y sujetos lectores. La «buena disposición» de los destinatarios e intérpretes, según Sloterdijk, ha hecho posible el éxito de la filosofía. También es necesaria la buena disposición del remitente, si recordamos la máxima con la que Montaigne encabezaba su obra ensayística: «Es este un libro de buena fe, lector» (2005: 47). Heredero de la *buena voluntad* (de comprensión), un hermeneuta humanista como H. G. Gadamer, profundiza en la experiencia originaria de la conversación –a sus ojos, el único encuentro fundador de amistades–, y contempla la posibilidad de concebir «toda una filosofía de la conversación» (1998, p.206): «La conversación con el otro, sus objeciones o su aprobación, su comprensión y también sus malentendidos son una especie de ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque del posible acuerdo al que la razón nos invita».

1. La cita aristotélica puede encontrarse en: Montaigne, Michel (2005) *Ensayos completos*. Madrid: Cátedra, p. 220 y en Nietzsche, Friedrich (1996). *Humano demasiado humano I*. Madrid: Akal, p. 376.

Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy, trazando cada uno la posible genealogía del otro, parecen presentarse ambos como hijos de un fenómeno distinto al de un bloque epistolar continuado en el tiempo. Son herederos, no tanto de la voluntad de comprender, como de la voluntad de interrumpir los supuestos históricos –aparentemente intocables– sobre los que se ha basado dicha comprensión (ya sea del otro o de uno mismo, de lo político o de la libertad, de la comunidad o del sujeto humano e incluso del sujeto no humano). La individualidad que la conversación, según Gadamer, tenía el don o el poder de ampliar, anuncia lo que Nancy llamará el «residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad» (2001: 17); así, en el pensamiento de Nancy el individuo ya, o mejor dicho, *por fin* «revela ser el resultado abstracto de una descomposición» (2001: 17). Tanto Derrida como Nancy se declaran herederos de una disolución que ya se había encarnado con fuerza en el pensamiento nietzscheano. Responden al legado, palpable gracias a Nietzsche, de una «mutación en el campo de lo político y de la comunidad» (Derrida 1998: 98).

Nosotros pertenecemos al campo de esta mutación, que es justamente una terrible sacudida en la estructura o la experiencia de la pertenencia. Y en consecuencia de la propiedad. De la pertenencia y de la partición comunitaria: la religión, la familia, la etnia, la patria, el país, el Estado, la humanidad misma, el amor y la amistad, la “querencia”, pública o privada. Nos atraviesa, nos estremece. Le pertenecemos sin pertenecerle. Es en ella donde resuenan todos los grandes discursos (ya hemos nombrado los de Bataille, Blanchot, de Nancy, por ejemplo, pero hay otros, tantos otros todavía, a lo lejos y muy cerca de nosotros) [...] (Derrida 1998: 99).

Otro discurso heredero de esta mutación, de esta desviación de la pertenencia, sería el del propio Gilles Deleuze, quien también parece desmarcarse del conversacionismo lineal, rescatando pliegues y diferencias y al que Jean Luc Nancy atribuye un paralelismo diferencial con Derrida:

[...] ellos compartieron el tiempo filosófico de la diferencia. El tiempo del pensamiento de la diferencia. [...] El tiempo de un pensamiento que debía diferir de aquellos que lo habían precedido. El tiempo de un estremecimiento de la identidad: el tiempo, el momento, de un reparto” (Nancy 2005: 8).

La contemporaneidad de todos ellos (Derrida, Nancy, Deleuze, Foucault, y Blanchot, entre otros) no viene marcada en términos meramente cronológicos, sino ante todo por esta pertenencia a la ruptura, a la mutación, a la dislocación. La interrupción sella lo que, en la divergencia de sus propuestas filosóficas, éstas tienen de contemporáneo. Al hilo de esta primera llamada a la mutación que, como se ha dicho, para Derrida tomaría forma a partir de Nietzsche, urge la pregunta por los fraternos destinatarios a los que se dirige Zaratustra: «¿por qué los hermanos?» (Derrida 1998: 80), del mismo modo que, Maurice Blanchot, al inicio de *La comunidad inconfesable*, recupera la pregunta que Bataille había dejado en suspenso: «¿por qué “comunidad”?» (2002: 19). Nancy será el primero en movilizar esta dislocación hasta el punto clave del des-encuentro, la «disolución de la comunidad», el legado de la época moderna que ha de ser pensado como interrupción primera y previa a otras interrupciones. Para desplegar el sentido (o el final de su vigencia) de esta interrupción, Nancy seguirá de cerca los frentes abiertos por Bataille<sup>2</sup>, de los que Blanchot terminará por ser otro interlocutor –ya no sólo del segundo, sino también del primero– en este *tópos* utópico. Se dibuja lo que parece ser un tímido bosquejo de otra conversación uniforme, epistolar, cuyo tema, esta vez, sería la interrupción de la misma en sentido amplio. Derrida, en calidad de amigo o de filósofo (o de ambos), sospecha con acierto:

Sigue habiendo quizás alguna fraternidad en Bataille, Blanchot y Nancy, sobre las que me pregunto, desde el fondo de mi amistad admirativa, si no merece algún desapego y si debe seguir orientando el pensamiento de la comunidad, aunque sea de una comunidad sin comunidad o de una fraternidad sin fraternidad (Derrida 1998: 56).

La filosofía “epistolar” se apoya siempre, en último término, en algún *ismo*; la soledad se inscribe en ella no como ausencia de comunidad, ni, en términos de Bataille, como “la comunidad de los que no tienen comunidad”, sino como *solipsismo*. Este último movimiento, que remite a la inmanencia en su interpretación clásica, es muy diferente de la comunidad a la que apela Derrida, siguiendo –a su manera– a Bataille, a Nancy y a Blanchot, cuando proclama la comunidad de los anacoretas, de “la

2. Nancy considera a Rousseau el “primer pensador de la comunidad” (2001, p.26). Sin embargo, Bataille es “el que más lejos ha ido en la experiencia crucial del destino moderno de la comunidad” (2001, p.36)

desligadura social”, de los que comparten lo que no puede compartirse (la soledad) (1998: 54). Dicha comunidad difícilmente comunicable, pero en pie precisamente por su vocación comunicativa, no puede convertirse ella misma en comunismo sin caer en el reduccionismo que caracteriza, como principio básico, a todos los «ismos», esto es, lo que Nancy llamará el «inmanentismo» o el «totalitarismo» y al que califica como «el horizonte de nuestro tiempo» (Nancy, 2001, p.16). Bajo este horizonte, el ser humano y su humanidad, el individuo y su comunidad han sido pensados en términos de fusión, del cumplimiento de una esencia regida por la metafísica del absoluto, esto es, han sido presentados «sin relación»; para ser, nos indica Nancy, «lo absoluto debe ser lo absoluto de su propia absolutéz [sic.]» (2001: 18). «La inmanencia acabada» excluye, sin embargo, no sólo la posibilidad de una comunidad, sino la posibilidad del hombre mismo. De ahí que, desmarcándose de todo movimiento *conversacionista*, en términos epistolares, Nancy declare: «El hombre realizado del humanismo, individualista o comunista es el hombre muerto» (2001, p.32). Lo que se nos propone, con este pensamiento de «la comunidad interrumpida», no es una conversación *sobre* la interrupción sino una interrupción de los criterios que dictaban, y bajo los que se amparaba, la categoría misma de «conversación». La filosofía entendida como una única conversación epistolar, llena de pros y contras, de acuerdos y desencuentros, es deudora del «pensamiento de la inmanencia», un pensamiento que no puede seguir considerándose vigente a partir del horizonte de la mutación. Al menos, no es de esta conversación de la que participan Jean-Luc Nancy y Jacques Derrida cuando aluden a la carencia de la que parte el pensamiento que ellos heredan y desvelan: «pensamos nuestro mundo a partir de la falta» (Nancy 2001: 90). Nancy plantea el fantasma de una comunidad arcaica y perdida –dentro de un ideal de la inmanencia consumada– como el mito fundamental de Occidente. Esta carencia mitológica engloba también la carencia del mito mismo, experiencia crucial de la época moderna que Bataille expresa claramente como «el mito de la ausencia de mito». La ausencia de mito, de la que fue testigo la época moderna, estaría ligada a la ausencia de comunidad (dado que ambos, fundación mitológica y comunidad, se necesitan y se pertenecen mutuamente) de un modo similar a la relación que mantienen, según Giorgio Agamben, la ausencia de pueblo (*ademia*) y la ausencia de poesía (Agamben 2016: 58 y ss). Si según Nancy, la filosofía y la comunidad son indisociables, y si «la comunidad es el tema de todos los temas de la filosofía que excede o precede a lo “temático” mismo en la filosofía» (2001: 157), este *topos* temático es lo utópico por antonomasia tal y como ha sido siempre

abordado: «La comunidad no ha tenido lugar según las proyecciones que hacemos de ella [...]» (Nancy 2001: 29). Ausente (por interrumpido) el mito que la sostenía y la añoraba a un tiempo, la comunidad se ha visto interrumpida, diferida, hasta que una nueva mitología se muestre capaz de volver a fundarla bajo otros supuestos y en dirección a otra (o a ninguna) idea reguladora. Nietzsche, el pionero en arrojar luz sobre la dislocación, sobre la interrupción de la conversación, participa también, según Nancy, del sueño romántico de construir esta «nueva fundación poético-religiosa» (2001: 87). A esta luz –con matices, claroscuros– la sentencia de Agamben parece otorgar un cierto acuerdo: «La filosofía moderna ha fracasado en su tarea política porque ha traicionado su tarea poética, no ha querido o no ha sabido arriesgarse en la poesía» (Agamben 2016: 59). La tarea política a la que se refiere Agamben bien podría remitirnos a la tarea que constituye la comunidad en el planteamiento de Nancy, tarea que los filósofos modernos han experimentado ya no como la continuación mitológica de la “pérdida” de un tiempo mejor, un tiempo comunal, sino como la vacuidad de una realidad inexplicable, sin mito que pudiese corresponderla. Lo que Nancy interrumpe, a lo largo de *La comunidad desobrada*, son los supuestos metafísicos que habían concebido a la comunidad en tanto obra y que, por ello, la anhelaban bajo la forma de un cumplimiento de la esencia del hombre. Este proyecto mitológico se ha visto detenido sin que ningún otro pudiese venir a reemplazarlo. Pero hay, todavía, un porvenir, como Derrida plantea constantemente en sus textos, un *hoy por venir*, en el que una forma peculiar de inmanencia todavía tiene lugar, aunque ésta resulte ser la experiencia de su inversión:

La inmanencia que consiste en salir de sí. En salir *de sí mismo como de sí mismo*, cosa que no puede hacerse si no es dejando venir al otro, cosa que no es posible más que si el otro me precede y me previene: sólo posible si el otro es la condición de mi inmanencia (Derrida 1998: p.60).

Bajo esta nueva inmanencia, la comunidad ya no sería la fusión comunal de los sujetos, sino la relación de singularidades en la partición que es condición *sine qua non* de la presencia y a la inversa: «Sin duda, nada salvo la “partición” llega a la presencia. Es decir: eso es lo que ocurre si hay presencia en general. [...] No hay presencia que no esté expuesta a la *partición*» (Nancy 2014: 90-91). La falta a partir de la cual se piensa el mundo, en el horizonte de la interrupción, toca pie en el intervalo al que se ha dado en llamar

“postmodernismo”: «Lo “post-moderno” se definió por una tensa relación [...] con una falta de presentación generalizada: la falta de presentación de todo lo que podía tener sentido, constituir una verdad o un fundamento» (Nancy 2014: 63). En este juego de ausencias, tanto Derrida como Nancy subrayan, ante todo, la falta de “toda sustancialidad común” así como la partición al desnudo en el marco de una “presencia” que el pensamiento de ambos –y cada uno a su modo– deconstruye y desplaza, en tanto concepto clásico, de su interpretación tradicional.<sup>3</sup>

La *différance* de Derrida es la articulación de la nulidad de la diferencia ontológica, pues en ella se trata de pensar que el «ser» no es más que el «ex» del existir. [...] El *supuesto* (o el *sujeto*) deviene por tanto nulo o infinito: él mismo es el *nihil* y el *ex-*, lo *ex nihilo*. [...] Es *praes-entia*, ser-siempre-antes-de-sí, saliendo de sí mismo *ex nihilo*. [...] El presente no se presenta, pero no por ello está menos expuesto. No es *nada* más que esto, y es lo que a partir de ahora nos incumbe pensar (Nancy 2003: 81-82).

Esta ausencia de sentido es puesta, en innumerables ocasiones, tanto por Derrida como por Nancy, en relación con lo que éste último denomina «la praxis de la partición» (2014: 70), la práctica del fin de las anteriores interpretaciones (acerca del sujeto, de la comunidad, de Dios, de lo político, etc.). En todas ellas, la falta de sentido respondía a una enmienda sucesiva, rehabilitada, que ahora debe ser, tal y como se presenta (*ex nihilo*), compartida. Especialmente en lo que respecta a la problemática del sujeto, «la fabulación» del sujeto, como Derrida la denomina sin restarle un ápice de seriedad, incluso los que han iniciado el camino deconstructivo y preparado el preludeo a la interrupción se han quedado a las puertas de interrumpir este supuesto y reenviarlo a la *praes-entia*, al *ex-tasis* que es la condición de su paradójica *pre*-existencia:

En el mismo momento en que Nietzsche y Heidegger han señalado, digamos, la desconfianza por la metafísica sustancialista o subjetivista, aunque existan entre ellos

3. Maurice Blanchot también contribuye a esta revisión del concepto de presencia. A modo de ejemplo: «Ahí estaba, ahí está aún la ambigüedad de la presencia -entendida como una utopía inmediatamente realizada- por consiguiente sin porvenir, por consiguiente sin presente: en suspenso como para abrir el tiempo a un más allá de sus determinaciones usuales» (Blanchot 2002: 63).

diferencias muy importantes, han continuado habilitando la pregunta «¿quién?» y han sustraído el “quién” a la deconstrucción del sujeto.(Derrida, 2005: 8).

Ahora bien, la experiencia de la partición es la experiencia de una aporía múltiple, no sólo en el dominio o en el espacio de lo político –espacio que va a ser comprendido, tanto por Nancy como por Derrida, a la luz de diversas posibilidades– sino primeramente en el espacio común por antonomasia, a saber, la comunicación: «[...] la partición “misma” no “se” comunica: es el tránsito y la división de la comunicación. No se comunica como se comunica algo o cualquier significación» (Nancy, 2014, p.90). Las singularidades que comparten sus límites, que «se reparten sobre sus límites», «desobrados», revelan una interrupción ahí donde se da un movimiento comunicativo:

Los seres singulares comparecen: esta comparecencia hace su ser, los comunica uno con otro [...] Es un contacto, un contagio: un tocar, la transmisión de un temblor al borde del ser, la comunicación de una pasión que nos hace semejantes, o de la pasión de ser semejantes, de ser *en* común (Nancy 2001: 114).

De nuevo bajo esta óptica, la *ademia* presentada por Agamben ofrece la única posibilidad de *pensar* el presente, ese presente que no se presenta, que ni siquiera marca el hueco vacío de algo que habría habido en su lugar, sino que es el signo de lo que no tiene –de lo que no ha tenido nunca– lugar: «Poesía y filosofía sólo pueden comunicar, de hecho, en la experiencia de la ausencia de pueblo» (Agamben 2016: 59). Blanchot, formula la enigmática –y casi irónica– pregunta de la que ha dado razón de modos diversos pero, con todo, uniformes, la filosofía tradicional: «¿Presencia del *pueblo*?», para finalmente remitirnos a un intercambio virtual, entre presencia y ausencia, estabilidad y discontinuidad: «No hay que durar, no hay que formar parte de ninguna duración, cualquiera que sea» (Blanchot 2002: 63-64). Esta no-duración, esta interrupción del valor de la duración, marca el discurso intermitente, el horizonte de la inmanencia invertida –del *en* común al desnudo, desobrado–, que caracteriza la conversación contemporánea entre Nancy y Derrida, pero también entre ellos y Blanchot, entre Deleuze y Foucault, y anteriormente, entre Bataille y Nietzsche (entre Nietzsche y toda «la comunidad virtual» de sus lectores, sobre la que piensa Bataille y después Derrida). Las diferencias existentes entre estos diálogos

discontinuos no son suficientes para desplazarlos a otro plano (de inmanencia o fuera de ella). Siguen siendo, a pesar de las divergencias, forzosamente fraternos en razón de una pregunta huérfana –la que Nancy le hace a Derrida en las inmediaciones del diálogo– que les *toca* a todos por igual: «¿a qué estamos nosotros respondiendo?» (Nancy 2014: 155). Ante qué (y no ante «quién») comparece esta conversación incomunicable o esta incomunicación que solo puede propagarse por «contagio». Con razón Derrida comparte la pregunta por *la* interpretación propicia y adecuada de este horizonte discursivo –y al hacerlo muestra la imposibilidad de toda interpretación definitiva o definitoria–: «¿Cómo leer estos discursos como discursos, estos escritos, si se quiere (los de Bataille, Blanchot, Nancy y de otros, todos aquellos cuya venida anuncia el texto de Nietzsche [...])?» (1998: 100). Sin duda, seríamos llevados a una aporía inútil si buscásemos una lectura continua, homogénea y epistolar, basada en el juego binario emisor-receptor, remitente-destinatario, a este paréntesis comprensivo que se despliega como una escritura necesariamente singular, repartida y fragmentaria (aun cuando su presentación no sea la del fragmento). Para confrontar, enfrentar, o afrontar estos discursos debemos atender a una de sus pautas fundamentales, planteada por Blanchot, a saber: la de «un cambio en la forma o la estructura del lenguaje».

Cambio tal que hablar (escribir) es dejar de pensar sólo con miras a la unidad y hacer de las relaciones de hablar un campo esencialmente disimétrico regido por la discontinuidad: como si se tratara, habiendo renunciado a la fuerza ininterrumpida del discurso coherente, de despejar un nivel de lenguaje donde se pueda ganar el poder no sólo de expresarse de un modo intermitente, sino de conceder la palabra a la intermitencia, habla no unificante [...] (Blanchot, 2013: 96).

La interrupción, entendida como el «borde donde los seres se tocan» (Nancy 2001: 115) es también el borde donde las palabras significan o donde el sentido no puede proponerse coincidir con el ser. La escritura «desobrada» se sustrae a todo modelo dialéctico, a todo ese juego «ininterrumpido del discurso coherente» del que nos hablaba Blanchot, para inscribir, «al contrario, la duración colectiva y social en el instante de la comunicación, en la partición» (Nancy 2001: 75). La duración inscrita en la partición, la comunicación pensada como «desobramiento», no es más que la subversión de la conversación. Ésta ha sido, a menudo, contemplada bajo el presupuesto de una

comprensión mutua y recíproca, bajo la posibilidad de una continuidad entre individuos, conviviendo en una sociedad (sujeto de sujetos) y aspirando, en el terreno filosófico, a una idea de absoluto entendido también como sujeto (*omnisujeto*). La subversión de este modelo *conversacionista*, da lugar a una conversación siempre *in media res*, desobrada y *desoriginada*, en la que, para intervenir, para interrumpir (*en ella o con ella*, poco importa: *a ella*) hay que partir, ante todo, de un sacrificio común. Renunciar, en primer lugar, a la obra de un sentido tanto como de su falta (el «absentido»), seguidamente al sujeto tanto como a la inmanencia de la singularidad (a la inmanencia del «yo» y a su mismidad), y, por último, renunciar a la identidad (de la misma cosa) en favor de una ipseidad (de la cosa misma) que provoca espaciamentos arriesgados, casi poéticos por su poder regresivo, y donde parece que lo diferido se anticipa siempre entre las redes de una comunidad virtual de lo aporético. Sacrificios que desafían el habla y, sobre todo, la escucha. Los propios de una amistad subversiva: «Ascesis, kénosis, saber hacer el vacío de las palabras para dejar respirar la amistad» (Derrida 1998: 72).

### 3. La democracia – entre amigos.

*Quizá a la risa todavía le queda un porvenir.*  
F. Nietzsche

«Hasta hoy», «hasta ahora», son marcadores constantes en la conversación de Nancy y Derrida. Su empleo no remite al de una coqueta figura literaria, y tampoco podrían considerarse, meramente, dos inflexiones de un tiempo lineal, teniendo en cuenta que ahí donde aparecen van a dar, las más de las veces, a un «todavía» deudor de un «quizá»<sup>4</sup>, y, por tanto, de un «porvenir». Estos marcadores de tiempo abren, en todo caso, una relación común entre lo ininterrumpido (el *porvenir* que se anticipa) y el intersticio de esta continuidad, (el *hasta ahora* que se prolonga), en un horizonte donde la norma es la falta no simplemente *de sentido*, sino la falta *como* constitutiva del sentido: «Si algo le concierne propiamente a la filosofía es [...] pensar la verdad del sentido como su interrupción o su suspenso y como su multiplicidad o su singularidad» (Nancy 2011: 27). Al mismo tiempo, esta interrupción del sentido no es un producto filosófico, no pertenece exclusivamente al campo teórico (o práctico) de la filosofía. «El campo de la mutación» al que según Derrida pertenecían –sin pertenecer– tanto su discurso como los discursos *aporéticos* de Bataille, Blanchot

o Nancy, así como otros discursos todavía por venir, hacía referencia a una partición *entre* lo político y la comunidad. Esta mutación, nos dice Derrida, «ha afectado a la unidad del campo, tanto a su cierre como a todos los conceptos organizadores de algo así como la comunidad política» (1998,p.98). Lo político en el pensamiento desobrado, «no debe encontrar, ni reencontrar, ni operar una comunión que habría sido perdida, o que estaría por venir» (Nancy 2001: 77). El fin de lo político no es reconstruir la ilusión de la inmanencia, la visión de tiempos mejores, de tiempos con sentido. Esta visión se vuelve un anacronismo vano en un horizonte postmoderno *constituido* intrínsecamente por la re-partición; el «*hasta ahora porvenir*» del mito –y del mito político– se ha delatado como un «*hasta-ahora-porvenir*»: «la partición como *espaciamento* (espacio-tiempo, diríamos, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio)» (Derrida 2005: 65). La mutación del campo de lo político y la comunidad será también tratada por Derrida como el espaciamento *entre* lo político y lo democrático. Una doble lógica de la posibilidad los distancia y los reparte: «Lo democrático es posiblemente imposible, lo político posiblemente imposible» (Derrida 2005: 65). Nancy, por su parte, distingue no sólo lo democrático de lo político, sino lo político de aquello que debe precederlo y darle una justa genealogía:

De este modo, aquí todo pasa por la política, pero nada se origina ni se termina en ella. No todo es político, contrariamente a una fórmula que fue fascista o totalitaria. Y esto es así porque el «con» que sos-tiene y que exige la democracia se despliega ante todo no en una política sino en una ontología o antropología, como se quiera decir. En una metafísica, si se prefiere (Nancy 2011: 30).

La ausencia de *démos* es precisamente lo que caracteriza la democracia actual –una cáscara vacía–, según Agamben (2016: 59): «la democracia en la cual hoy vivimos es esencialmente *ademia*»; para Derrida, en cambio, el *démos* responde ante todo a una ficción, un presupuesto que va a dar lugar a la creencia de su *krátos*, donde se encuentra el núcleo de la aporía que divide a lo político de lo democrático (anticipamos algo de esta aporía: la creencia en una igualdad absoluta, inmanente, apisonadora de singularidades y diferencias) (Derrida 2005: 68 y ss). Para Blanchot, el pueblo, presente-ausente, representa lo inasible, lo inclasificable, aquello que temen los «detentadores de un poder que no lo reconoce: al no dejarse aprehender, al ser tanto la disolución del hecho social como la obstinación reacia a reinventarlo

4. «El pensamiento del “quizá” involucra quizá el único pensamiento posible del acontecimiento.» (Derrida,1998,p.46)

con una soberanía que la ley no puede circunscribir [...]» (2002: 64-65). Así, la ley que decreta su soberanía no agota las dimensiones –ni la problemática– de esta soberanía a un tiempo manifiesta y huidiza. Tal vez sea Nancy el que defienda con más insistencia la «falta» de una ontología o de una metafísica que pueda servir de base a toda praxis de la partición, sea esta práctica política o no, una metafísica en la que el “con” del *Mitsein* («ser-con») heideggeriano, o el «en», la relación que constituye al ser («ser-en-común»), sea restituida al lugar primordial, originario, que le corresponde: «La democracia corresponde a una mutación antropológica y metafísica: promueve el “con”, que no es simple igualdad sino reparto del sentido.» (Nancy 2011: 26). Este «con» no es –Nancy lo recuerda en numerosas ocasiones– simplemente el propio de una relación de contigüidad o de proximidad arbitraria, sino el *con* de la relación constitutiva del ser que tiene lugar en un espacio común, el mundo, donde el despliegue de la relación se mide en términos de «yuxtaposición» (*espaciamento*) y «disposición» (*proximidad*):

La democracia en tanto que poder del pueblo significa el poder de todos en tanto que están juntos, es decir, los unos *con* los otros. No es el poder de todos como poder de cualquiera, ni de la masa entera sobre una simple yuxtaposición de individuos dispersos. Es un poder que presupone no la dispersión que se mantiene bajo la autoridad de un principio o de una fuerza de reunión, sino la *dis-posición* [proximidad] de la *yuxta-posición* [espaciamento] (Nancy 2011: 24).<sup>5</sup>

El *krátos* de ese *démos*, no es simplemente un axioma político del régimen democrático ni su papel se reduce a una ley de soberanía política tratando de “reinventar” un *démos* disuelto e inaprehensible, como nos decía Blanchot. El poder de un pueblo que no es «ante todo una entidad política», sino «una realidad antropológica (u ontológica)» (Nancy 2011: 27), debe ser analizado también y primeramente de forma ontológica, de forma existencial. Y entonces si el pueblo como realidad ontológica exige «darle al sentido una atmósfera de formación y circulación», su poder «está encargado de hacer posible la circulación del sentido que el ser-con lleva en sí, o, mejor aún, que él mismo forma.» (Nancy 2011: 24). Esto es lo que lo hace verdaderamente *democrático* y su operación se inscribe en un dominio anterior, por originario, al de lo político. El poder asume la

función existencial del reparto de sentido; lo político (y la política) no pueden pretender acaparar este reparto bajo el espejismo inmanente de un único sentido:

En la medida en que el poder político democrático es el poder del pueblo mismo, existe la tentación de confundirlo por entero con todo el sentido o con todos los sentidos posibles. Es por ello que la democracia moderna (pues en este respecto la antigua sería diferente) se comprendió de partida como la unidad de un modo político y de un sentido general: soberanía del pueblo y destino de este pueblo a través de su soberanía. (Nancy 2011: 30)

La democracia moderna habría venido a restablecer, en el dominio de lo político, «la inmanencia en el mundo», instituyéndose como un «régimen de inmanencia del sentido» (Nancy 2011: 26). Pero esta democracia solo pudo ser, durante la modernidad, una idea reguladora, y como muchos otros ideales humanistas que guiaron la época moderna, se disolvió con ella. En el imaginario racionalista y universalista contemporáneo, todavía encontramos, sin embargo, un eco tímido de estas propuestas – la comunidad como obra, la democracia como destino político de esta obra, etc. Chantal Mouffe denuncia, precisamente, la tendencia humanista que todavía conserva el ideal kantiano de un modelo democrático «armonioso» y «conciliador», basado en el consenso «sin exclusión» (en el omniconsenso, en la homogeneidad del acuerdo).

Hoy en día es de buen tono, entre los supuestos defensores del humanismo, rechazar la contribución de autores como Foucault, Derrida o Lacan, a los que –con mucha ignorancia y mala fe– se asimila un concepto vago de «posmodernismo». Se los acusa de que, con su crítica al universalismo y al racionalismo, minan las bases del proyecto democrático. En realidad, es exactamente al contrario. Pues los que ponen en peligro la democracia son precisamente los racionalistas (Mouffe 2009: 19)

La democracia pelagra ahí donde no se reconoce su vocación plural, a un tiempo el motivo de su fragilidad y de su resistencia: «la existencia de pluralismo implica la permanencia del conflicto y del antagonismo [...]» (Mouffe 2009: 20). Desde el momento en el que no es posible hablar de un sentido unívoco, tampoco

5. Los corchetes son míos.

el diálogo puede entablarse bajo la perspectiva de una comprensión unívoca, ni la democracia puede sobrevivir a un ideal de univocidad. La circulación del sentido en el escenario político, se desprende de una llamada existencial, una llamada a la repartición del sentido, y de ahí que Nancy entienda lo político como «el destino de la partición». No parece que Nancy designe una distinción específica para los términos «política» y «político», tal y como la encontramos, claramente delimitada, en Chantal Mouffe («político» remite a la diversidad de conflictos existentes, fruto del pluralismo; «política» a la práctica de organizarlos y resolverlos). Con todo, el ideal humanista de una democracia unilateral y unívoca que, según Mouffe, pone en peligro la realidad democrática, basada en un «pluralismo agonístico», nos reenvía inmediatamente a los postulados contra los que Nancy se debate en *La comunidad desobrada*. La inmanencia de la comunidad, que en su lógica del absoluto la aniquila y la inmola, es anterior y más originaria a la inmanencia de la democracia entendida como «resolución definitiva de los conflictos», una lógica asociada también a la metafísica del absoluto y que «se convierte en un ideal que se autorrefuta, pues el momento mismo de su realización sería también el de su destrucción» (Mouffe 2009: 20). Esa democracia sin conflictos no está por venir, nos dice Chantal Mouffe (2009: 20): «presentar esa sociedad como ideal, aun cuando inaccesible, es prohibirse pensar verdaderamente el pluralismo»; del mismo modo, el porvenir no dará nunca lugar a una comunidad que alcance la inmanencia, aun cuando por esta idea hayan dado su vida «generaciones de ciudadanos y de militantes, de trabajadores y de servidores de los Estados» (Nancy 2001: 32).

El régimen democrático de la inmanencia se universaliza, nos dice Nancy, porque su lógica pasa por hacer del pueblo el portador de todo sentido, de la generalidad del sentido («sentido como pueblo»). Ahora bien, en esta tendencia a la homogeneidad del consenso, a ver en la democracia la administración-gestión de una planicie sin conflicto, el discurso y la conversación no escapan al abrazo demoledor de lo unívoco. Jacques Derrida insiste sobre lo que este régimen inmanente universaliza por encima –y por debajo– de todo: la lengua y la comunicación. La singularidad de lo universalizado se aniquila en la inmanencia de lo universal. Esta última acapara el único protagonismo posible. Su lengua es *la* lengua, sus conceptos son *los* conceptos, en suma, su discurso es *el* discurso centralizado, pero su lógica remite a un centro que pretende darse por evidente y en el que no hay espacio para el libre juego de las diferencias. El pluralismo es incompatible con este falso centro; ambos se desestabilizan mutuamente.

So pretexto de defender la transparencia («transparencia» es, junto con «consenso», una de las palabras clave del discurso «cultural» que evocaba hace un momento), o la univocidad de la discusión democrática, la comunicación en el espacio público, la «acción comunicacional», ese discurso tiende a imponer un modelo de lenguaje presuntamente favorable a esta comunicación (Derrida 1992: 48).

Este discurso «cultural» del que Derrida habla en el contexto de una conferencia sobre Europa, se trata de un discurso impuesto desde el Estado pero administrado por sus representantes culturales en el espacio de la cultura. Ya sea a través de los medios de comunicación, del espacio universitario, o a través de empresas editoriales, «la hegemonía cultural» de la Europa democrática, de la democracia europea, afecta a todos los espacios, politizando consensos, reprimiendo singularidades: «Los proyectos europeos mejor intencionados, aparente y expresamente pluralistas, democráticos y tolerantes pueden, dentro de esta hermosa competición para “conquistar los espíritus”, intentar imponer la homogeneidad de un medium, de normas de discusión, de modelos discursivos.» (Derrida 1992: 47). Por esta razón, también sobre la arena política, la subversión de la conversación debe descentrar, desviar, el eje con el que se intenta homogeneizar el discurso mismo sobre la democracia inmanente. Porque si el lenguaje se tiñese, de una vez por todas, de esta inmanencia ya no existirían recursos con los que pudiésemos descubrir su inconsistencia ni la aporía del sentido que su lógica comporta y reproduce. El lenguaje mismo debe subvertirse para escapar a esta lógica. Antes de que pueda configurarse una «filosofía de la democracia», es preciso, como decía Nancy, partir de una revisión ontológica de la libertad, de una ontología política: «Nos queda por hacer la ontología de lo común y de la partición: no sería sino la ontología del ser radicalmente sustraída de cualquier ontología de la sustancia, del orden y del origen.» (2007: 70). Sin esta ontología del porvenir, defiende Derrida, no podría hacerse la partición «entre, *por una parte*, la democracia [...] y, *por otra parte*, lo político» (2005: 63). En su obra *La experiencia de la libertad* Jean-Luc Nancy tratará, precisamente, de subvertir la ontología clásica de la libertad, como un intento más de configurar esa «ontología de lo común» que todavía resulta una tarea pendiente. Derrida elogiará el intento que vertebra esta obra –a la que opondrá también, por momentos, cierto disenso<sup>6</sup>–:

6. Este desencuentro no consiste, sin embargo, en una objeción

Lo que Nancy vuelve a poner en tela de juicio es, por consiguiente, la totalidad de una filosofía o de una ontología de la libertad. Con agallas, tiene el coraje de volver a poner en cuestión toda esta ontología política de la libertad pero manteniendo la palabra, el envío de la palabra y dedicando un libro a la libertad [...] (2005: 63).

En primer lugar, Nancy aparta a la libertad de su connotación clásica: la pretendida autonomía de un supuesto sujeto. Ni la libertad hace referencia a un dominio de las decisiones por parte de un sujeto autónomo e independiente, ni el ser, tal y como se lo ha considerado tradicionalmente, es «un *continuum* óptico de los entes». En realidad, nos dice Nancy, el ser «no es y no tiene ser sino en la discreción de las singularidades» (1996: 80). Esta singularidad es anterior a la libertad pero se encuentra, «inmediatamente» en la relación: «La libertad retira al ser y da la relación» (1996: 82). Al retirar al ser, la libertad permite que la singularidad se cumpla en el «cada vez de una vez»,<sup>7</sup> donde no hay espacio para la permanencia ni para el advenimiento de un sustancia óptica (de un sujeto), pero donde se inaugura la experiencia de la «mieidad». Esta cualidad «predecesora» que caracteriza a la libertad no debe entenderla simplemente como algo originario, sino como un inicio interminable. La humanidad le viene dada al hombre por la libertad inscrita en su esencia ahora bien: la esencia del hombre no es la propiedad de un sujeto sino que constituye, precisamente, el ser-en-común (Nancy 1996: 86). Este ser-en-común, según Nancy, «depende de la partición, que es la partición del ser», y así el «nosotros» precede al «yo» y constituye la posibilidad del yo (que no debe confundirse con un sujeto). De este modo, la relación es anterior a lo relacionado: «la relación no es un relacionarse el hombre con el hombre, como si se pudiese hablar de un relacionarse establecido entre dos sujetos constituidos como sujetos y que «anudarían», secundariamente, esa relación» (Nancy 1996: 96). La libertad es concebida ahora como el espacio inaugural por antonomasia, el espacio de apertura donde está en juego la experiencia única de la partición, del «cada vez»: «la libertad constituye

---

a los postulados de Nancy, sino que se propone abrir un debate en torno a la lógica que subyace bajo la palabra «fraternidad», término que Nancy emplea frecuentemente en su texto. Cf. Derrida, Jacques (2005). *Libertad, igualdad, fraternidad o cómo no poner lemas*. En *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, pp. 77 -84.

7. El concepto heideggeriano de *Jemeinigkeit* que Nancy traduce como «cada vez en cuanto mío» es empleado por Nancy y Derrida en numerosas ocasiones a lo largo de sus obras y también en sus diálogos. Cf. Nancy (2001, p.154); Nancy (1996, p. 79); Derrida (2005 p.64); Derrida y Nancy (2005), «“Hay que comer” o el cálculo del sujeto» en *Confines*, 17, Buenos aires. P.15

el juego discreto del intervalo, ofreciendo en suma el espacio de juego en el que «cada vez» tiene lugar: la posibilidad que sobreviene a una irreductible singularidad [...]» (1996: 81). Es este carácter iniciático (y paradójicamente, tal y como Nancy lo plantea: permanentemente iniciático) de la libertad que inaugura el ser, lo que la filosofía de la democracia no ha pensado –por apartarse de todo desarrollo ontológico–, dado que no ha sabido ver que lo político «no consiste primeramente en la composición y en la dinámica de los poderes, sino que consiste en la apertura de un espacio. Ese espacio, es la libertad la que lo abre –inicial, inaugural, emergente [...]» (1996: 92). La libertad, espacio de juego de la partición, antecede y hace posible el espacio de lo político y, a este respecto, Nancy definirá lo político como la «espaciosidad de la libertad»:

Lo que le falta hoy y lo que ha faltado siempre a la filosofía de la democracia es el pensamiento de esta inicialidad, más acá o más allá de las libertades adquiridas (por naturaleza o por derecho). Es posible, por esta razón que no sea ya posible, en el porvenir, pensar en términos de «democracia» y es posible que eso signifique incluso un desplazamiento de lo «político» [...] quizás una liberación de lo político mismo (Nancy 1996: 92).

Derrida, en cambio, defenderá que no existe *todavía* una «filosofía de la democracia». El porvenir, lejos de disipar la posibilidad de «pensar en términos de “democracia”» como nos dice Nancy, podría, en cambio, darle a ésta la posibilidad de un «quizá»:

Hasta ahora, ciertamente no ha habido ninguna filosofía de la democracia, hasta ahora el pensamiento necesario para dicha filosofía, a saber, un determinado pensamiento de la libertad le ha faltado a ésta, como también le ha faltado lo político en general. Sin duda. Pero está el porvenir, hay porvenir y en el porvenir, el porvenir podría hacer la partición entre, *por una parte*, la «democracia» [...] y, *por otra parte*, lo «político» (Derrida 2005: 63).

En realidad ambos mantienen ideas solidarias, pues están tratando de la misma partición. Ésta podría suponer para Nancy una subversión –a través de la ontología– de lo que los términos «democracia» y «político» han designado hasta ahora, un replantamiento de sus espacios, sus genealogías y

campos de acción. Inspirándose en esta ontología de la libertad, Derrida presenta, no obstante, lo que para él constituye la antinomia esencial de la democracia, a saber: que de la tensión entre la igualdad (lo calculable según el mérito o según el número) y la libertad (lo incommensurable), la igualdad haya pasado a formar parte intrínseca de la libertad, y se haya vuelto ella misma incalculable. Tanto para Nancy como para Derrida, la libertad es el espacio de lo incalculable, de lo incommensurable, y al igual que el ser al que inicia, no constituye una propiedad, algo que un "sujeto" pueda poseer: «La dificultad surge en el momento en que hay que determinar en lo político, incluso en lo democrático [...] el espaciamiento de una libertad pre-subjetiva o pre-crítica y tanto más incondicional, inmensa, desmesurada, incommensurable, incalculable [...]» (Derrida 2005: 66). Igualdad y libertad son intrínsecas al espíritu democrático y, al mismo tiempo, en esta libertad se inscribe una igualdad tan incalculable como aquélla y distinta de las otras formas cuantificables de la igualdad: «Desde el momento en que todo el mundo es igualmente libre, la igualdad forma parte intrínseca de la libertad y entonces ya no es calculable» (Derrida 2005: 68). La aporía de lo político y de la democracia reside en la *indecibilidad* entre lo calculable y lo incalculable, entre la desmedida de la libertad y una igualdad que, representando lo calculable, da ahora «acceso a lo incalculable», en un cruce peligroso de caminos donde las singularidades se ven amenazadas: «la medida corre el riesgo de poner término a la singularidad misma [...]» (Derrida 2005: 72). A pesar de que, como el propio Derrida reconoce, Jean-Luc Nancy no llamaría a esta relación tensional «aporía», su propuesta ontológica de la libertad ofrece los medios para cuestionar, en términos de indecibilidad, los conceptos ontológicos que están detrás –ocultos y aparentemente *dados*, como evidentes– de ciertas concepciones de la comunidad, de lo político y de lo democrático. Son estas concepciones, ya en el terreno exclusivo de la filosofía política, las que Chantal Mouffe denuncia, las últimas supervivientes de un «humanismo» y un «racionalismo» que, al querer suprimir –*reprimir*– esta indecibilidad propia de la democracia, la ponen en peligro. Sin duda, Mouffe habría podido incluir, con justicia, a Jean-Luc Nancy cuando enumera a los pensadores que, con su crítica al esencialismo, le han devuelto a la democracia la posibilidad de un «quizá», y a la conversación indecible de la misma –y sobre la misma– la singularidad rebelde que le corresponde. Esta crítica al racionalismo y al universalismo (punto en el que convergen, según Mouffe, propuestas teóricas tan divergentes como las del segundo Wittgenstein, Heidegger, Gadamer o Derrida) «permite comprender los límites del pensamiento político clásico [...] y ver que dependen de una ontología implícita que concibe

el ser bajo la forma de la presencia» (Mouffe 2009: 14). La revisión ontológica de la libertad y el análisis de la comunidad *interrumpida* llevado a cabo por Nancy, así como la obstinada subversión –del lenguaje, de la ontología, de todo concepto y del concepto mismo– que caracteriza la obra de Derrida, no sólo hacen de la libertad algo «pre-subjetivo» sino que muestran que por ella el ser se ve compelido al espacio de la «pre-subjetividad», de la partición y del «en-común» que es la esencia de toda singularidad. Con ello, ponen en un serio conflicto a los ideales objetivos de un *continuum* social en el que el pueblo, como *sujeto* autónomo de la democracia (sujeto de sujetos, fábula de fábulas) sería el portador del sentido de la comunidad por venir.

#### 4. Conclusiones

En un artículo sobre la práctica de la *parrêsía* durante el Imperio romano, Foucault muestra que «el hablar franco» era un derecho que el rey otorgaba sólo a unos pocos. Estos privilegiados constituían su círculo más íntimo, aquellos que podían contar al monarca *toda* la verdad, y por tanto, eran los únicos con legitimidad para herirlo o para contrariarlo. La monarquía se beneficiaba así de otorgar, prudentemente, este derecho selecto que hacía que «estuviese al mismo tiempo caracterizada por la *eleuthería*, la libertad, *philia*, la amistad y finalmente *koinonía*, la comunidad» (Foucault 2016: 131 y ss). Pero la *parrêsía*, dirá Foucault, antes que un cierto tipo de discurso –el discurso sincero– constituye una acción, un acto performativo que se manifiesta en un pacto –*el pacto parrésíaco*–; este pacto adquiere varios sentidos posibles, pero el más importante, es el que tiene lugar entre dos parrésistas comprometidos con «una apertura recíproca» y transformadora. No se trata aquí de una apertura a la comprensión del otro, ni de una apertura a confirmar llanamente lo que él otro ha dicho, sino un esfuerzo por alcanzarse, el uno al otro, el uno *con* el otro. Podríamos considerar a Jean-Luc Nancy y a Jacques Derrida como dos practicantes magistrales de la *parrêsía* filosófica siempre que entendamos ésta como una praxis discontinua, deudora tanto de la verdad como de la no-verdad, abiertos ambos a escuchar tanto la verdad del habla como la del silencio. Su pacto no sólo consistiría en *hablar-con* o en *hablar-a* sino también en «callar juntos» –como Derrida puntualiza–. No solo hay un pacto singular entre ellos, sino una alianza anterior que, en tanto relación, funda e inicia lo relacionado. No es otra cosa que el pacto con la vocación de la filosofía –lejos de idealidades humanistas. Existe, nos dice Derrida, una profesión que defender –no en el sentido de un trabajo o un oficio–, un pronunciamiento parrésíaco por el que vale la pena arriesgar lo por venir: «*Philosophiam profiteri* es profesar la filosofía: no simplemente ser filósofo,

practicar o enseñar la filosofía de forma pertinente, sino comprometerse, mediante una promesa pública, a consagrarse públicamente, a entregarse a la filosofía, a dar testimonio, incluso a pelearse por ella» (Derrida 2002: 33).

Es en este sentido, en el de la profesión y la promesa, como la labor filosófica de ambos pensadores puede ser entendida en tanto testimonio de una parrêsia reactualizada; ya no un fenómeno de alma-sustancia sino un fenómeno de ser-en-común, de esforzarse por compartir *verdaderamente* la ausencia de sentido. Así calificaba Nancy la «praxis de la partición» y este es el sentido de su incansable comparecencia. Mientras Derrida se declaraba

«amigo de los filósofos por venir», Nancy se dirigía a los presentes tanto como a los venideros para profesar el *con* que firma la raíz del ser humano: «No hay venida al mundo que no sea radicalmente común. Venir al mundo = ser en común» (2007: 67). Juntos han contribuido a responder a la llamada nietzscheana, aunque ésta no sea ahora menos enigmática que antes; muy al contrario, responder no significa «resolver». Las respuestas de ambos toman como recurso un atisbo de locura y lo introducen en el espacio de las contradicciones, pero son la prueba, en todo caso, de que el carácter subversivo de la filosofía no ha sido diferido, suspendido ni tampoco, a pesar de todo, interrumpido.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2016). *El fuego y el relato*. Madrid: Sexto Piso.
- Blanchot, Maurice (2002). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Editora Nacional.
- Blanchot, Maurice (2013). *La conversación infinita*. Madrid: Arena Libros.
- Deleuze, Gilles (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques (1992). *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Derrida, Jacques (2002). *La universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques & Nancy, Jean-Luc (2014). Responsabilidad del sentido por venir. En Guibal, Francis & Martin, Jean-Clet (coords.). *Sentido en todos los sentidos*. Madrid: Arena Libros, 151-181.
- Derrida, Jacques & Nancy, Jean-Luc (2005). «Hay que comer» o el cálculo del sujeto. *Rayando los confines*, 17. Recuperado de: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer\\_bien.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm)
- Foucault, Michel (2017). *La parrêsia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gadamer, Hans Georg (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Montaigne, Michel (2005). *Ensayos completos*. Madrid: Cátedra.
- Mouffe, Chantal (2009). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- Nancy, Jean-Luc (1996). *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2014). *La comparecencia*. Madrid: Avarigani.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *La creación del mundo o la mundialización*. Barcelona: paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2011). Ser con-y democracia. *Pléyade*, 4 (1): 11-31.
- Sloterdijk, Peter (2006). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.