

¿Cómo poner el yo en plural?

Marina Garcés

Zaragoza, 22 de octubre 2008

“Je me révolte, donc nous sommes” A. Camus

Hay un momento de *Fenomenología de la percepción* en que Merleau-Ponty plantea la pregunta siguiente: “¿Cómo puede ponerse en plural la palabra yo?”¹ No es una pregunta retórica ni una pregunta meramente lingüística. Es una pregunta en la que está implicada, como veremos, la posibilidad de entender la acción colectiva y el mundo mismo como realidad compartida. El propósito de mi intervención es partir de esta pregunta para analizarla, desarrollarla y traerla a nuestra actualidad filosófico-política. No sé si es una de esas preguntas eternas que la filosofía arrastra a través del tiempo y del espacio, más bien pienso que no, que es una pregunta que nace en el corazón de las sociedades en las que el individualismo ha llegado a ser la clave de todas las dimensiones de la vida social. Por eso es una pregunta que, desde distintas voces, resuena con tanta fuerza en la filosofía más reciente. Citaré solamente algunos ejemplos, que serán el punto de arranque de mi reflexión:

A. Badiou en *De un desastre oscuro*, Amorrotu, 2006, p. 9

“¿Podemos, evocando la muerte, denominar en forma adecuada aquello de lo que somos testigos? Pero, ¿somos simplemente testigos? Y además ¿quién es el nosotros al que interrogo y del que habría que decir lo que es? Ya no hay nosotros, no lo hay desde hace mucho tiempo. El nosotros entró en su crepúsculo mucho antes de la muerte del comunismo. Mejor dicho, la dislocación del Estado-partido soviético cristaliza objetivamente (...) el hecho de que, desde hace más de veinte años, cierto pensamiento del nosotros se ha vuelto inoperante. Pues se trataba del “nosotros, los comunistas”, como precisión nominal añadida a “nosotros, los revolucionarios”, el cual daba a su vez fuerza política y subjetiva a aquel “nosotros” tenido por última referencia,

¹ Merleau-Ponty, M. : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 400

el “nosotros” de la clase, el “nosotros, los proletarios” que nadie pronuncia pero que toda comunidad ideal postulaba como axioma histórico previo a ella misma.”

J.L.Nancy, en *Ser singular plural*, Arena Libros, 2006, p.17:

“El discurso contemporáneo sobre el sentido, así tomado en absoluto, se ha vuelto el nombre desnudo de ser-los-unos-con-los-otros. No ‘tenemos’ más sentido porque somos nosotros mismos el sentido, enteramente, sin reserva, infinitamente, sin otro sentido que nosotros.”

J. Butler, en *Vida precaria*, Paidós, 2007, p.51:

“No es fácil entender cómo se forja una comunidad a partir de tales lazos. (...) Cuando decimos nosotros no hacemos otra cosa que nombrar el problema. No lo resolvemos. Y tal vez sea y deba ser insoluble. Esta disposición de nosotros por fuera de nosotros parece ser una consecuencia de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y de su exposición.

(...) ¿Puede conducir esta comprensión a una reorientación normativa de la política? Esta situación de duelo ¿puede proveer una perspectiva desde la cual se pueda empezar a pensar la situación global contemporánea?”

Estas tres citas dibujan el eje de coordenadas de un problema fundamental de las sociedades contemporáneas. ¿Cómo decir nosotros cuando carecemos de los términos que habíamos conquistado para hacerlo (nosotros, los revolucionarios; nosotros los comunistas) y sólo disponemos de las imágenes y los referentes que nos ofrece una vida privatizada? ¿Cómo decir nosotros sin abrir una trinchera defensiva entorno nuestro que nos asegure, en palabras de A. Appadurai, “borrar el ellos para asegurar la supervivencia del nosotros”²? La potencia emancipadora del nosotros se diluye entre el fortalecimiento de las identidades cerradas que fragmentan el mapa del mundo globalizado y los circuitos de un yo condenado a la impasibilidad, la indiferencia y la impotencia de la vida individual.

Quizá, como dice Badiou, un cierto pensamiento del nosotros se ha vuelto inoperante. Pero Nancy apunta a la paradoja de esta intemperie: a pesar de

² Appadurai, A. : *Geografía de la furia*, Tusquets, 2008, p.114

dificultad de decir “nosotros”, en el mundo de hoy ya sólo nos tenemos a nosotros, en la desnudez de este ser-unos-con-los-otros. En occidente hemos arrasado a todos los demás pobladores del mundo, naturales y sobrenaturales: dioses, antepasados, espíritus... No sólo ha muerto dios, hemos acabado con toda comunidad y con toda continuidad con el mundo. Nos hemos quedado solos, ¿solos entre nosotros? Butler va más allá: la vida vulnerable de nuestros cuerpos nos expone a este afuera en el que aparece la palabra nosotros. Por más que privaticemos y aislemos nuestras vidas, por más que blindemos nuestras casas y anestesiemos nuestra sensibilidad, hay un problema insoluble que resuena entre nosotros. Hay una vida en común que el poder separa. La particularización de los mundos vividos y la proliferación de sentidos centrípetos e indiferentes entre sí se asientan, en el fondo, en la contención de la capacidad de actuar colectivamente, de acumular sentido compartido y de incorporarnos a él.

Frente a ello, la filosofía de Merleau-Ponty tiene el poder de modificar nuestra mirada sobre el mundo, ofreciéndonos unos ojos para nuestra piel, o una piel para nuestros ojos, retomando ese saber del cuerpo que sabe más de lo que creemos saber. Su verdad es que hay un mundo entre nosotros y la pregunta de Merleau-Ponty se dirige a él. Por eso quiero rescatarla hoy e interrogar, con ella, nuestros propios tiempos.

La exposición seguirá dos recorridos:

1) Del problema del nosotros al anonimato como solución y desplazamiento. Partiendo de la discusión de Sartre con Heidegger, nos preguntaremos por la posibilidad de pensar un ser-con (Mitsein) que se sostenga a sí mismo, sin depender del previo reconocimiento del otro y por tanto, de la relación personal yo-tú. Veremos que la solución que propone Merleau-Ponty pasa por el anonimato, por el descubrimiento de la vida impersonal que circula entre nosotros. Es una solución que desplaza la mirada de las personas al “entre”, del yo-tú al mundo.

2) En el segundo recorrido analizaremos la relación entre esta noción de anonimato y la pregunta por lo común en la filosofía contemporánea. Una parte importante de la filosofía de la segunda mitad del s.XX ha dirigido su atención al “entre”. Para pensadores como Bataille, Blanchot, Lévinas, Esposito... el “entre” está vacío. Es el abismo de una exposición (del yo) en la que se sustenta la comunidad o su posibilidad ética. Para otros, como para Merleau-Ponty o Deleuze, el “entre” está lleno.

No es abismo sino reversibilidad, conexión, contacto. Nuestra pregunta será: ¿qué concepciones de lo político se desprenden de una y de otra opción? Nuestra hipótesis es que cuando el nosotros es pensado desde su exposición en el vacío sólo es posible pensar una política del milagro de estar-juntos. Pero lo común, como problema hiriente y siempre abierto de lo político, no puede resolverse en un milagro que interrumpa el tiempo y el espacio, sino que tiene que ver con la exigencia, práctica y concreta, de vivir-juntos. Como intentaré exponer, Deleuze y Merleau-Ponty, desde la alianza secreta que los une en su enigmática creencia en el mundo, tendrán algo interesante que decirnos sobre lo que puede significar para nosotros hoy esta exigencia.

Primer recorrido: del nosotros al anonimato

La pregunta de Merleau-Ponty tiene como evidente trasfondo la discusión que Sartre entabla con Heidegger en *El ser y la nada*, cuando afirma que el concepto de Mitsein, el carácter estructural del ser-con que Heidegger introduce en *Ser y tiempo*, es una afirmación sin fundamento³. Para Sartre, todo ser-con-otro presupone un ser-para-otro, toda experiencia del nosotros es una impresión subjetiva, psicológica y provisional de la conciencia particular en su relación de confrontación con otro. “La esencia de las relaciones entre conciencias no es el ser-con sino el conflicto”⁴. El intento heideggeriano de pasar de la lucha hegeliana al “equipo”, como describe el mismo Sartre, sería así un intento infructuoso de superar la confrontación yo-tú, la lucha entre conciencias como esquema básico de la intersubjetividad. La experiencia del nosotros depende del previo reconocimiento del otro y se deriva de ella.

“No pretendemos poner en duda la experiencia del nosotros. Nos hemos limitado a mostrar que esta experiencia no puede ser el fundamento de nuestra conciencia del otro. Está claro, en efecto, que no puede constituir una estructura ontológica de la realidad humana; hemos demostrado que la existencia del para-sí en medio de otros es, en su origen, un hecho metafísico y contingente. Además, está claro que el nosotros no es una conciencia intersubjetiva ni un ser nuevo que supere y englobe sus partes como

³ Sartre, J.P. : *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p.292

⁴ Sartre, J.P.: op.cit., p.481

un todo sintético, a la manera de la conciencia colectiva de los sociólogos. El nosotros es experimentado por una conciencia particular.”⁵

La argumentación de Sartre en contra del Mitsein heideggeriano se basa en su carácter abstracto, en su incapacidad para explicar la relación concreta entre conciencias. En lo concreto, toda relación con otro es personal y las personas, en cualquier relación, son primordialmente un yo y un tú. Sartre vendría a coincidir, desde ahí, con la conocida tesis del lingüista Benveniste sobre los pronombres, recogida en *Problemas de lingüística general*. Para Benveniste, el carácter personal de los pronombres, del que sólo escaparía la tercera persona, impide pensar una pluralización del yo que tenga entidad propia. El nosotros sería así un pronombre que no se sostiene por sí mismo, sino que necesita sujetarse a un yo del que expresaría simplemente una amplificación:

“Está claro que la unicidad y la subjetividad inherentes al yo contradicen la posibilidad de una pluralización (...) En ‘nosotros’ siempre predomina ‘yo’ porque no hay nosotros sino a partir del yo y este yo se sujeta el elemento no-yo por su cualidad trascendente. La presencia del yo es constitutiva del nosotros”⁶.

En otras palabras, el nosotros es un yo dilatado y difuso, una persona amplificada.

Frente a estas posiciones, que supeditan la experiencia del nosotros, del ser-con, a la unicidad personal del yo y a su relación para-otro, Merleau-Ponty retoma la afirmación sin fundamento de Heidegger para enraizarla en la concreción del mundo humano. Para hacerlo, debe romper el círculo vicioso que impone la lógica de la persona o, en otros términos, la filosofía de la conciencia. Brevemente, lo que hace Merleau-Ponty es abrir el yo a su existencia impersonal: de la pluralización de la primera persona al descubrimiento de lo impersonal, se abre la vía para pensar un nosotros que se sostenga a sí mismo y el ser-con como una dimensión constitutiva de la subjetividad. Heidegger no había tomado este camino porque para él el Dasein es

⁵ Sartre, J.P.: op.cit., p. 465

⁶ Benveniste, E.: *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p 233

radicalmente singular y el Man(se) es un modo impropio de existir. El anonimato sigue señalando una pérdida, un modo deficitario de existencia colectiva. Sartre coincide en este punto con Heidegger, y así lo demuestra en su análisis del objeto manufacturado como aquél que me anuncia como “on”(se). Ante el objeto que uso o consumo, pierdo mi individualidad, porque mi proyecto es intercambiable, coincide con el de cualquier otro.

Merleau-Ponty da la vuelta a esta experiencia del objeto manufacturado y a su efecto de anonimato. Precisamente unas líneas antes de la cita de la que parte todo el análisis que estamos haciendo, Merleau-Ponty escribe lo siguiente:

“No solamente tengo un mundo físico, no solamente vivo en medio de la tierra, del aire y el agua, tengo a mi alrededor carreteras, plantaciones, ciudades, calles, iglesias, utensilios, un timbre, una cuchara, una pipa. Cada uno de estos objetos lleva la marca de la acción humana a la que sirve. (...) La civilización en la que participo existe para mí con evidencia en los utensilios que ésta se da. (...) El mundo cultural es entonces ambiguo, pero está ya presente. Tenemos ahí una sociedad por conocer. Un Espíritu Objetivo habita los vestigios y los paisajes. ¿Cómo es esto posible? En el objeto cultural experimento la presencia próxima del otro bajo un velo de anonimato.”⁷

Los objetos llevan la marca de la acción humana y por eso me permiten experimentar la presencia del otro no como persona o conciencia frente a mí sino como rastro, como huella de una actividad de la que yo de alguna manera voy a participar o estoy participando. Hemos pasado de una concepción de la existencia basada aún en la filosofía de la conciencia a una filosofía de la praxis. Lo que la filosofía de la conciencia no puede explicar sí puede hacerlo la actividad productiva y significativa de nuestra existencia corporal concreta, que es necesariamente social y colectiva.

Sin entrar a analizar aquí cómo desmonta Merleau-Ponty la estructura intersubjetiva del Ego – Alter-ego y la ficción metafísica del “otro ante mí”, lo que nos importa destacar es cómo Merleau-Ponty desvincula la cuestión del nosotros de la pregunta por la existencia del otro para situarla en relación con la afirmación de la certeza de un mundo común: “La certeza injustificable de un mundo que nos sea común

⁷ Merleau-Ponty, M.: op.cit. p. 400

es para nosotros la base de la verdad”⁸. Sólo desde esa certeza puede salir el yo de la unicidad asfixiante de su persona y encontrar, ya no al otro como entidad separada, sino su rastro en la vida anónima de la actividad humana, en la que ya siempre se encuentra implicado de manera concreta y real. La vida personal es intermitente y es sólo una de las dimensiones de nuestra existencia. Singularidad y anonimato no se contraponen sino que componen una concepción de la existencia en la que el nosotros no queda fuera sino que pasa a estar incorporado a la apertura como ser en el mundo. Desde ahí el ser-con ha dejado atrás su dependencia respecto al ser-para sin perder su concreción y su enraizamiento en el mundo real sino todo lo contrario.

En el pensamiento de los siglos XIX y XX, el anonimato es visto con la ambigüedad que la modernización y la vida urbana implican: por un lado, es una de las máximas expresiones de la conquista de las libertades individuales: la privacidad. Por otro lado, viene a nombrar, también, la experiencia de la homogeneización, la indiferencia y la invisibilidad. Entre la conquista del ciudadano moderno y el déficit vital de la sociedad de masas, el anonimato es un concepto que expresa la paradoja del individualismo moderno. Lo interesante del pensamiento de Merleau-Ponty es que arranca esta noción de su contexto para darle otra vida, para nombrar precisamente aquello que la vida urbana moderna no nos deja ver. Para Merleau-Ponty, el anonimato no señala ningún déficit, ni siquiera el déficit de comunidad que representa la vida privada, sino todo lo contrario: descubrir la vida anónima que hay en nosotros y en la que siempre estamos implicados significa perder la soledad del cara a cara (entre rostros, entre conciencias), perder los límites de nuestra pequeña persona para ganar un mundo poblado de sentidos acumulados y una visión del ser inagotablemente expresivo y secretamente articulado. Implica ganar esa “verdad por hacer” a la que sólo se puede llegar con los otros y que define, para Merleau-Ponty, el corazón de la intervención política y de la vida humana en general.

El anonimato del que va a hablar la filosofía de Merleau-Ponty, desde *Fenomenología de la percepción* hasta los esbozos de *Lo visible y lo invisible*, señala un inacabamiento que no es déficit sino potencia y que no es privacidad sino co-implicación: “Tengo el mundo como individuo inacabado a través de mi cuerpo como

⁸ Merleau-Ponty, M. : *Le visible et l’invisible*, Gallimard, 1964, p. 27

potencia de este mundo”⁹. De ahí que aprender el anonimato coincida con reaprender a ver el mundo. En este aprendizaje se resume el itinerario filosófico de Merleau-Ponty. Por eso el anonimato, en las diversas figuras que adopta a lo largo de todas sus obras, puede ser analizado como el concepto clave con el que descifrar la evolución de su pensamiento¹⁰. La intercorporeidad, el intermundo y la carne son los conceptos fenomenológico, político y ontológico, respectivamente, para decir este anonimato.

El velo de anonimato que nos constituye y que desborda nuestra intermitente vida personal no es, por tanto, ningún margen de indefinición sino el campo de relaciones en las que un sujeto encarnado se encuentra siempre implicado. En el plano del análisis fenomenológico, es la intercorporeidad constitutiva del sujeto de la percepción, el campo no excluyente en el que se recogen nuestros comportamientos relacionados. En el plano social y político, es la expresividad social, la institución de significado que hace del mundo ya no el objeto sino el "entre" de la praxis humana, aquello que emerge de la actividad social y que transformamos colectivamente. Y en el plano ontológico, la dimensión de anonimato por la que el yo puede ser puesto en plural es la carne como entrelazamiento y diversificación, como reversibilidad y no coincidencia, como visión inacabada que, como el cubo de seis caras, siempre incorpora una opacidad que reclama la visión de otro. Reaprender a ver el mundo es palpar las secretas articulaciones de este ser, explorar sus inagotables nudos y entrelazamientos. Aprender el anonimato, por tanto, no consiste en desaparecer, sino en “despertar en los vínculos”(s'éveiller aux liens)¹¹.

Para concluir este primer recorrido, podemos decir ahora que poner el yo en plural no depende, para Merleau-Ponty, de mi acceso al otro sino de mi implicación en el mundo con los otros. Ahí radica la autonomía de un nosotros, de un ser-con, que no es segundo ni derivado de un ser-para-otro, de una relación personal entre un yo y un tú, sino que es la dimensión fundamental de la vida humana como actividad humana de creación y transformación del mundo. Volviendo a Sartre, con quien empezábamos este primer recorrido, hay un momento de *Aventuras de la dialéctica* en que Merleau-Ponty

⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.402

¹⁰ He desarrollado esta lectura en el artículo “Anonimato y subjetividad”, de próxima publicación en Daimon. Revista de filosofía.

¹¹ Merleau-Ponty, M. : *Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p.225

pregunta: “La cuestión está en saber si, como dice Sartre, sólo hay hombres y cosas o también este intermundo que nosotros llamamos historia, simbolismo, verdad por hacer”.¹² Ésta es la cuestión. Y de ella depende también el segundo recorrido de mi intervención.

Segundo recorrido: el anonimato y lo común

En la discusión entre Sartre y Merleau-Ponty sobre la posibilidad de pensar el nosotros y de cómo hacerlo se jugaba el sentido, el horizonte y las consecuencias del compromiso político. En las cuestiones que abordaré en esta segunda parte de mi trabajo se juega la posibilidad de pensar y de experimentar, hoy, nuestra implicación en un mundo común.

Paradójicamente, el planeta globalizado es un mundo único sin dimensión común: una sociedad-red si lo observamos desde la trama de circulación y de comunicación entre sus puntos; una gigantesca espumade contornos indefinidos, según la imagen de Sloterdijk, compuesta de burbujas que coexisten en un régimen de co-aislamiento, si lo vemos desde el punto de vista de la subjetividad. Son metáforas para un mundo en el que el aumento de relaciones no presupone ni configura un campo de experiencia común. La existencia ha sido privatizada y proliferan los mundos vividos de sentido autorreferente, vinculados únicamente por el temor o por la indiferencia recíprocos.

En este contexto, toma fuerza en el pensamiento filosófico político la necesidad de pensar lo común, de retomar el concepto de comunidad, de reformular, como veíamos en las citas del principio, la pregunta por el nosotros y por su potencia de emancipación y de transformación social. Mi pregunta, tras la lectura de Merleau-Ponty, es hasta qué punto en esta reivindicación de la comunidad se está olvidando el mundo como aquello por lo que pasa la posibilidad de decir nosotros. Como veremos a continuación, el espacio de lo común es pensado a menudo como interrupción, como suspensión del sentido, como apertura y como encuentro que deja atrás toda mediación.

¹² Merleau-Ponty, M.: op.cit., p.278

El nosotros no pasa por las cosas. No hay acción común sino comparecencia. Se llama a un estar-juntos. Pero ¿cómo vivir juntos?

Bajo estos interrogantes, es especialmente interesante tener en cuenta, por su proximidad y su lejanía respecto a Merleau-Ponty, el pensamiento de Blanchot acerca del neutro y la línea de reflexión sobre la comunidad que dibujan él mismo, Bataille y, más recientemente, Nancy y Esposito.

Blanchot propone, en *L'Entretien infini*, una relación que él llama de tercer género en la que uno y otro pierden su carácter personal y subjetivo para experimentar la impersonalidad, la neutralidad, de la alteridad radical. Es una relación que rompe el campo lógico y lingüístico del diálogo entre sujetos, de su encuentro, unidad o superación. “Esta sería la relación de hombre a hombre cuando ya no hay entre ellos la propuesta de un Dios, ni la mediación de un mundo, ni la consistencia de una naturaleza”.¹³ Es una relación pensada desde una separación que no remite a ninguna unidad pensable : uno y otro en el abismo, en el vértigo, en la interrupción que escapa a toda medida. Blanchot continúa: “Lo que habría entre el hombre y el hombre, si no hubiera nada más que el intervalo representado por la palabra ‘entre’, vacío tan vacío que no se confunde con la pura nada, sería una separación infinita, dándose como relación en esa exigencia que es la palabra”.¹⁴ J.L. Nancy, en su libro *Ser singular plural*, refuerza esta concepción del entre:

“Todo pasa entonces entre nosotros: este entre, como su nombre indica, no tiene consistencia propia, ni continuidad. No conduce de una a otro, no sirve de tejido, ni de cimiento ni de puente. Quizá ni siquiera sea exacto hablar de vínculo al respecto: ni está ligado ni desligado sino por debajo de ambos (...) Todo ser toca a cualquier otro, pero la ley del tacto es la separación”.¹⁵

Dicho de otro modo: uno y otro, pero nada del uno en el otro. [buscar cita] Pura coexistencia en la separación. Ahí aparece el sentido, el sentido desnudo de nosotros, el

¹³ Blanchot, M.: *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p.97

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ J.L. Nancy, *Ser singular plural*, Arena Libros, 2006, p.21

con- como pluralidad original del ser. Ahí, para Blanchot, irrumpe la exigencia de la palabra.

De alguna manera, esta necesidad de pensar lo común en la separación, de abrir el lugar para el nosotros en la interrupción, es también una idea que está presente en la política de los sin-parte de J. Rancière y en su invocación de lo que él llama “la fuerza disyuntiva de lo anónimo”. Esta fuerza disyuntiva, “la mésentente” como lógica disensual de lo político, es el accidente que interrumpe las coordenadas normales de experiencia cuando “aquellos que ‘no tienen’ tiempo se toman ese tiempo necesario para erigirse en habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca emite perfectamente un lenguaje que habla de cosas comunes y no solamente un grito que denota sufrimiento.”¹⁶ Éste es el momento de la política, la apertura de una comunidad de interrupciones y de fracturas puntuales cuya fuerza consiste en “poner en el lugar de los territorios definidos por la división consensual el juego entre las fuerzas disyuntivas de lo anónimo”¹⁷.

Blanchot, a partir de los años 50, también da una traducción política a su teoría de lo neutro, hasta el punto de que hace de la impersonalidad, de la cancelación programática del propio nombre, el contenido del acto político. El exponente de esta política es, evidentemente, Mayo del 68, al que Blanchot dedica unas breves e intensas páginas en *La comunidad inconfesable*. Mayo del 68 es descrito como “un encuentro feliz, como una fiesta que subvertía las formas sociales admitidas o esperadas”¹⁸. Pudo “afirmar la comunicación explosiva, la apertura que permitía a cada uno, sin distinción de clase, de edad, de sexo o de cultura, congeniar con el primer llegado como con alguien ya amado, precisamente porque era el familiar-desconocido”.¹⁹ Mayo del 68 dejó que se manifestara “una posibilidad de estar juntos que daba a todos el derecho a la igualdad en la fraternidad a través de la libertad de palabra que ejercía cada uno”.²⁰ Y después de analizar esta palabra como primacía del decir sobre lo dicho añade:

“Presencia inocente, ‘presencia común’ (René Char) que ignora sus límites, política por el rechazo de no excluir nada y la conciencia de ser, como tal, el inmediato-

¹⁶ Rancière, J.: *Sobre políticas estéticas*, Macba-UAB, 2005, p.18

¹⁷ Rancière, J.: op.cit, p.85

¹⁸ Blanchot, M.: *La communauté inavouable*, Minuit, 1983, p.52

¹⁹ Íbid.

²⁰ Íbid.

universal, con lo imposible como único desafío pero sin voluntades políticas determinadas y, así, a merced de cualquier sobresalto de las instituciones formales contra las que nos prohibíamos reaccionar”.²¹

Esta presencia inocente, esta presencia común, no es la presencia del pueblo sino la de una comunidad milagrosa que Blanchot describe así:

“Creo que hubo entonces una forma de comunidad diferente de aquella que habíamos creído poder definir, uno de los momentos en que comunismo y comunidad se encuentran y aceptan ignorar que se han realizado ya perdiéndose. No hay que durar, no hay que participar en ninguna duración. Eso fue comprendido ese día excepcional: nadie tuvo que dar una orden de dispersión. Nos separamos por la misma necesidad que había reunido lo innombrable”.²²

La comunidad de la presencia común, la posibilidad de estar juntos que se abre un día excepcional, no tiene que durar. La comunidad es un éxtasis, un momento de exposición “sin objeto ni porqué”, “sin proyecto” y sin continuidad. Es la apertura de ese “entre” abismal en que el sujeto es arrancado de su soledad, de los límites de su vida personal, de su relación dialógica, consensual y habitual con el otro.

Para Nancy y para Esposito esta co-presencia que define la comunidad no sería tanto un momento de interrupción de las coordenadas normales de existencia como su origen negado. No se trata, evidentemente, de un origen histórico sino de un sentido original. Para Esposito, en concreto, el sentido original, el anverso de la negatividad que comporta el paradigma inmunitario como lógica de la formación y evolución de las sociedades modernas es la “*communitas*”, la comunidad entendida como relación de exposición entorno al lugar vacío de un don (*munus*) que se comparte. Para Nancy, por su parte, el con- de la coexistencia entre singularidades es el sentido olvidado del ser y, por tanto, el olvido en el que se asienta la sociedad capitalista contemporánea.

En uno y otro sentido, la comunidad, pensada desde ese entre vacío que se abre interrumpiendo la normalidad del mundo, está ligada a la vez a una exigencia y a una imposibilidad. Es una llamada a “estar-juntos” que sólo se realiza perdiéndose.

²¹ op.cit, p.54

²² Op.cit, p.56

Leíamos cómo Blanchot parte del carácter extremo de una relación hombre a hombre en la que no hay la mediación de Dios, ni de la naturaleza ni del mundo. El nosotros impersonal y la comunidad abismal que le corresponde carecen de mundo, de alguna manera interrumpiéndolo lo dejan atrás. La comunidad que se abre exponiéndose en el “entre” es, para estos autores, una comunidad de la palabra en el vacío. Como en las calles de París, según Blanchot. Como en el ágora griega asaltada por el *demos*, según Rancière.

El planteamiento de la “interrupción” como apertura del espacio de lo común, aunque carezca de las implicaciones conceptuales del hilo filosófico que hemos esbozado aquí, tiene una incidencia importante en el activismo de la última década. La intervención política, tanto en la calle como en la palabra, se ha pensado en muchas ocasiones como “interrupción”, como interferencia que hunde las condiciones normales de circulación y reproducción social para abrir, como decía el movimiento de okupación, un espacio de vida. También en los últimos años, movilizaciones como las que han inundado las calles contra la guerra o por una vivienda digna, han sido valoradas más por su capacidad de abrir un tiempo y un espacio para estar-juntos (con cualquiera) y sustraernos por un momento a los códigos de representación de nuestra vida privatizada, que no por el éxito o fracaso de sus reivindicaciones. En un seminario que tuvo lugar recientemente en Barcelona sobre las arquitecturas del miedo y el control del espacio público tras el 11-M²³, geógrafos, arquitectos y otros expertos en la conceptualización del espacio, apuntaban únicamente a la interrupción (por ej., el black out de Toronto o de NY) como posibilidad de intervenir sobre la geografía del control y establecer, por un momento, otras relaciones basadas en la confianza y la cooperación, en lugar del miedo y la sospecha. Son ejemplos, brevemente esbozados, de cómo la posibilidad de poner el yo en plural, de decir nosotros en nuestras sociedades contemporáneas, se asocia a una puesta entre paréntesis de las coordenadas que pautan las condiciones normales de existencia. De alguna manera, hay que agujerear la realidad y dejar el mundo atrás para poder decir “nosotros”.

El interés de releer a Merleau-Ponty hoy es que, en su esfuerzo por reaprender a ver el mundo desde el carácter encarnado de la subjetividad, desde las articulaciones del ser, nos indica una vía para pensar y experimentar ya no la comunidad sino nuestra co-

²³ Targeted publics, CCCB, 2-3 octubre 2008

implicación en un mundo común a través de la percepción y de la acción colectiva. Su filosofía no es una teoría de la comunidad sino una filosofía de la praxis. El momento de la política, pensado desde ahí, no puede ser el de la excepcionalidad, el del milagroso y transparente estar-juntos, sino el del problema siempre abierto y siempre opaco de cómo vivir juntos. Es un problema que no tiene un espacio ni un tiempo privilegiados y que nos pide inventar una política de la “visión periférica o desenfocada”.²⁴ La tradición política occidental, desde su primera e ideal formulación en la ciudad griega, se basa en la delimitación de la “visión nítida o enfocada”. El ágora, como lugar de aparición tiene la función teatral de desplegar el mundo frente a nosotros, hacer aparecer a sus actores, recortados de las sombras en las que se desarrollan sus vidas (íntimas, personales, corporales, etc) y crear una esfera de sentido autónoma. La palabra es el medio de esta aparición, como tan claramente ha recogido la “modelización” que ha hecho Hannah Arendt de esta concepción occidental de la política. De alguna manera, las filosofías del estar-juntos que hemos esbozado aquí siguen funcionando bajo este esquema clásico.

En otra línea, que se abre en la estela de Maquiavelo y de un cierto Marx, y en una línea imperceptible de conexión con Deleuze que aún no está lo bastante explorada, Merleau-Ponty apela a una virtud de lo equívoco que se juega dentro y fuera de nosotros, a un agudo sentido de los acontecimientos que ninguna luz, ni la del entendimiento ni la de la palabra, puede iluminar del todo. Es una filosofía de la praxis que

“tiene por tema, no a conciencias encerradas en su inmanencia natal, sino a hombres que se explican en el uno con el otro, uno aportando su vida en contacto de los aparatos de opresión, otro aportando informaciones de otras fuentes sobre esta misma vida, y una visión de la lucha total, es decir, de sus formas políticas (...) Cuando se fundamenta la teoría marxista en la praxis del proletariado, no estamos siendo conducidos al mito ‘espontaneista’ o ‘primitivista’ del ‘instinto revolucionario de las masas’. El sentido profundo y filosófico de la noción de praxis es el de instalarnos en un

²⁴ Retomo el término del arquitecto Juhani Pallasmaa, quien en su libro *Los ojos de la piel* (Gustau Gili, 2006) contrapone la visión nítida y enfocada, aquella que nos enfrenta con el mundo y nos expulsa del espacio para convertirnos en sus espectadores, a la visión periférica y desenfocada, que nos envuelve en él.

orden que no es el del conocimiento sino el de la comunicación, el del intercambio, el de la frecuentación”.²⁵

Hombres y mujeres que se frecuentan y que así se explican unos a otros sus vidas en contacto con las formas de opresión. Éste es el mundo común en cuya certeza está la base de la verdad, como decíamos al principio parafraseando a M-P. Hombres y mujeres de cuerpos opacos, de vidas inacabadas, de palabras interrumpidas por el silencio de lo que no saben decir. Hombres y mujeres implicados en un mundo que ya estaba ahí y que a la vez los reclama. Éste es el oscuro terreno de lo común. Éste es el incierto terreno en el que se plantea el problema que, en el fondo, la filosofía política occidental no ha querido abordar: cómo vivir juntos, cómo hacer de la vida un problema común. Partir de la certeza en un mundo común es situarse ahí, como principio sin fundamento de una filosofía en la que pueda expresarse una verdadera mirada revolucionaria sobre el mundo que hay entre nosotros.

Toda la filosofía de Merleau-Ponty es una invitación a reaprender el mundo para creer en él. La creencia en el mundo es este principio sin fundamento del pensamiento revolucionario que es capaz de imbricarse en la espesura de la vida sin quedar atrapado en ella. Décadas más tarde, en algunos de sus últimos escritos, Deleuze reiterará, de manera bastante enigmática, esta misma creencia como aquello más falta nos hace y que más imposible nos resulta. Es la creencia, como dirá Deleuze, que se expresa en el devenir de las singularidades, en su virtualidad para hacer mundo entre las cosas desbordando toda categorización. Es la creencia que se expresa en el sentido de la vida anónima que nos envuelve y que exige ser siempre retomado. Esta creencia es la relación que nos co-implica en una “verdad por hacer”, que rompe el cerco de nuestra existencia privatizada para exponerla no a un abismo sino a un intermundo espeso, opaco e irrepresentable. La creencia en el mundo que comparten Merleau-Ponty y Deleuze no es por tanto una justificación: es una exigencia que nos llama a poner el yo en plural conquistando nuestra libertad en el entrelazamiento. En este ejercicio de la libertad como “despertar en los vínculos” se juega hoy el destino de este mundo único sin dimensión común en el que se nos ha vuelto tan difícil decir ‘nosotros’.

²⁵ Merleau-Ponty, M. : *Aventures de la dialectique*, p.74