

# LA COMUNIDAD COMO DON: UNA CONVERSACIÓN (IM)POSIBLE ENTRE NANCY Y DERRIDA

## COMMUNITY AS GIFT: AN (IM)POSSIBLE CONVERSATION BETWEEN NANCY AND DERRIDA

Tulio Alexander BENAVIDES FRANCO\*  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

RESUMEN: A partir de la aporética de la donación que plantea Derrida, se puede afirmar que la noción de comunidad en Nancy —el ser-con—, que se manifiesta como una patencia de la relación con los otros, estaría atravesada por una latencia de la donación, a la que los seres singulares se verían irremediabilmente abocados. Se plantea que, en esa exposición y comparecencia, en esa existencia fuera de sí (éxtasis) que le acaece a la singularidad y que es la forma misma como Nancy piensa la comunidad, tendría lugar ya desde siempre el acontecer de una donación “aneconómica”, que no contempla la posibilidad de la restitución o el contra-don, y que, en la medida en que no aparece como don ni para el donador ni para el donatario, se trataría de una donación imposible pero que, sin embargo, estaría siempre sucediendo.

PALABRAS CLAVE: comunidad desobrada, don aneconómico, ser-con, economía restringida, economía general, hospitalidad.

ABSTRACT: Based on the aporetics of donation posed by Derrida, it can be affirmed that the notion of community in Nancy —the being-with—, which manifests itself as a patency of the relation with others, would be crossed by a latency of donation, to which

---

\* Magíster en Filosofía y Doctor en Educación. E-mail: abenavida@gmail.com.

singular beings would be irretrievably destined. It is proposed that, in this exposure and appearance, in this existence outside of itself (ecstasy) that befalls singularity, and which is the very form in which Nancy thinks about the community, the occurrence of an “aneconomic” donation would always take place. This donation does not contemplate the possibility of restitution or a counter-gift, and, insofar as it does not appear as a gift either for the donor or for the donee, would be an impossible donation but nevertheless would always be happening.

KEYWORDS: inoperative community, aneconomic gift, being-with, restricted economy, general economy, hospitality.

La comunidad nos es dada; o somos dados y abandonados conforme a la comunidad: es un don que hay que renovar, que hay que comunicar, no es una obra que haya que hacer.

Nancy, *La comunidad desobrada*

## 1. Introducción

Una misma exigencia de pensamiento habría dado nacimiento a la amistad y a la conocida colaboración continuada de Nancy y Derrida<sup>1</sup>. Y lo que esa amistad y ese diálogo entre sus respectivas obras parecen proponernos –por lo menos de manera implícita– es una suerte de alteración del estatuto mismo del “diálogo” y la “conversación”, entendidos en el sentido tradicional humanista de dos sujetos con la firme voluntad de comprenderse. Uno y otro son herederos de una mutación encarnada con fuerza en el pensamiento nietzscheano: una “mutación en el campo político y de la comunidad”<sup>2</sup> (Derrida, 1998: 98), y, sin

<sup>1</sup> Cfr. Rodríguez Marciel, Cristina. Pensar “con” Jean-Luc Nancy, pp. 120-121 y nota.

<sup>2</sup> Al respecto, el propio Derrida afirma lo siguiente: “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

embargo, habrían mantenido no pocas diferencias; particularmente en lo que respecta a un pensamiento de la “comunidad”. Y, es que, aunque Derrida no fue ajeno a los intentos por parte de Bataille, Blanchot o Nancy, de pensar la comunidad más allá de la filiación y la pertenencia, mantuvo siempre un rechazo sereno y una resistencia profundamente meditada a la idea de comunidad. De manera que, incluso ahí donde la comunidad intentó ser pensada de formas no identitarias –como “comunidad de los sin comunidad”, “inconfesable”, o “desobrada”– Derrida “frunce el cejo, toma aire y piensa” (Llevadot, 2013: 150). En esa medida, el simple hecho de que Derrida hubiera evitado reflexionar sobre la cuestión de la comunidad, pareciera, de entrada, una razón suficiente para evitar cualquier intento de poner a dialogar su pensamiento con el de Nancy acerca de semejante cuestión. Y, sin embargo, eso es lo que pretendo hacer en este texto, pues me parece que, a partir de esa particular “conversación” que, en el caso de los dos filósofos, iría más allá de una simple voluntad de comprensión mutua, y que se presentaría como una “común” herencia de esa voluntad nietzscheana de mutación de lo político y de la comunidad, dicho diálogo es “posible”.

Sin embargo, mi intención no es presentar un posible acuerdo velado o tácito entre Derrida y Nancy en lo que respecta a un pensamiento impolítico de la comunidad. Lo que busco es desarrollar –a partir de las posibles convergencias, pero también, los desacuerdos de dichos autores– la idea de una comunidad pensada en los términos del acontecer (im)posible de una donación. Idea que, como lo muestra nuestro epígrafe, aparece esbozada en *La comunidad desobrada*, y que Nancy pone en relación con la idea de abandono y en contraposición a la idea de una comunidad que se piensa como obra. Así, me pareció que se suscitaba allí la posibilidad de una conversación entre la “desobra” nancyniana y el don, entendido en el marco de una Economía General como la concibe Derrida, en la estela de Bataille. En otras palabras, la cuestión que aquí planteo es si ese éxtasis que le acaece a las singularidades en la comunidad desobrada de Nancy puede ser entendido como el acontecimiento de una donación (im)posible en los términos aneconómicos bajo los cuales tal acontecimiento es pensado por Derrida.

Así pues, inicialmente abordé aquello que Nancy llama la lógica de la inmanencia –la lógica del individuo encerrado en su propia absolutez– y cómo ésta

---

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).

guardaría en sí misma las posibilidades de su propia interrupción, la cual vendría dada por el *ser-con* como posibilidad de apertura a la existencia fuera de sí; como posibilidad del don de sí de las singularidades. Muestro de qué manera esa lógica de la inmanencia anula la posibilidad del don, en la medida en que lo circunscribe a una lógica de la economía o el intercambio en la que se supone un sujeto idéntico a sí mismo, consciente de su identidad, y que, a través del gesto del don, trata de hacer que se reconozca su propia identidad, para que ésta retorne a él y recuperarla así, como propiedad suya. En segunda instancia, explico cómo esa comparecencia, esa exposición al afuera que define a la singularidad en el caso de Nancy, supone ya el acontecer de una donación que, en los términos de Derrida, escaparía al círculo de la economía o del intercambio, puesto que no presupone contra-don o restitución de lo dado. Finalmente, examino la relación entre don y desobra con el fin de presentar el *don de sí* como instancia paradigmática de la noción de *desobramiento* de la comunidad que propone Nancy a partir del concepto de desobra de Blanchot.

## 2. Lógica de la inmanencia y circularidad de la economía

La filosofía de Jean-Luc Nancy bien puede ser considerada como una de las apuestas más radicales y decididas por un pensamiento de la comunidad no identitario ni excluyente. Al respecto, lo propio de su obra consistiría en haber efectuado un desplazamiento fundamental, al pasar de preguntar por la comunidad a preguntar por lo común que ella presupone. Y, en virtud de ello, el punto de partida de su propuesta no podría ser más que ontológico. Es así como Nancy busca en aquellos antecesores que intentaron pensar el modo de ser de lo común, la posibilidad de pensar el ser como común. Esto es, no como sujeto colectivo ni como sustancia común, sino como ser que es, desde siempre, ser con los demás. En esa búsqueda hace su aparición la eminente figura de Heidegger, a quien el filósofo francés le atribuye, al mismo tiempo, el mérito de haber dado inicio a la tarea de configurar una ontología de lo común, y la culpa de no haber llevado a feliz término dicha tarea. Y es que, para Nancy, la gran tarea del pensamiento no sería otra que la de completar los análisis del *Mitsein* que Heidegger comenzó, pero no habría querido desarrollar. Es así como, en *La comunidad desobrada*, vincula la cuestión de la comunidad como problema filosófico con dicha noción

del pensador alemán, que Nancy traduce a veces por el literal “ser-con”, y otras tantas, por un simple “con”<sup>3</sup>.

Pero es, inicialmente, bajo la influencia de Bataille, y en diálogo con Blanchot, que Nancy se ve en la necesidad de replantear la noción de comunidad para liberarla de los peligros del “imanentismo”<sup>4</sup>. Nancy le atribuía a Bataille el haber sido el primero en hacer la experiencia moderna de la comunidad, o, por lo menos, el haber sido quien la hizo de manera más aguda: “ni obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, y el espaciamiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí” (2001: 30). En otras palabras, el que para Nancy sería el punto crucial de dicha experiencia habría sido la exigencia de una conciencia clara de que la inmanencia no puede, y no tiene, que ser reencontrada<sup>5</sup>. Esa experiencia batailleana del fuera-de-sí en la que se constata la pérdida de la inmanencia remite a la cuestión del éxtasis, que, precisamente, Bataille entiende como comunicación, en el sentido de aquello que se opone al replegamiento en sí mismo, como la negación misma del ser aislado<sup>6</sup> (Bataille, 1986: 22). Y Nancy ve en ello una idea

---

<sup>3</sup> En 2002, al publicarse la segunda edición de la traducción al italiano de *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot, Nancy no deja de expresar sus reticencias hacia el concepto de comunidad, que, no obstante, había sido objeto de su atención durante algún tiempo. Así, en el prefacio a dicha edición, Nancy justifica su paso del *cum*, presente en la palabra comunidad, al *con*, pensado ontológicamente a partir del ser. De acuerdo con Nancy, las resonancias religiosas de las cuales sería portador el primero de dichos términos, y la presencia en este de una suerte de fondo sustancial, serían motivos suficientes para distanciarse de “lo comunitario”, en la medida en que su uso no parece estar a salvo de caer en interpretaciones que lo vinculen con “pulsiones comunitaristas y a veces facistizantes”. “He preferido por tanto acabar concentrando el trabajo en torno al “con”: casi indiscernible del “co-” de la comunidad, aquél lleva sin embargo consigo un índice más neto del apartamiento en el corazón de la proximidad y de la intimidad. (En este sentido es preciso llevar más lejos un análisis del *Mitdasein* dejado en suspenso por Heidegger)” (Nancy, 2002: 109).

<sup>4</sup> Es la expresión que Nancy y Lacoue-Labarthe usan, durante los años del *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*, para referirse al “totalitarismo”. Para los filósofos, toda política que tenga como fundamento un presupuesto inmanente, es susceptible de considerarse “totalitaria”.

<sup>5</sup> Al hablar de “inmanencia” Nancy se refiere a la tendencia a la clausura y absolutización del sentido que caracterizaría a la metafísica del sujeto. Esto es, la metafísica de “lo absoluto en general, del ser como ab-soluto, perfectamente suelto, distinto y clausurado (2001: 17-18). De acuerdo con Nancy, dicha lógica de la inmanencia conduciría a pensar la comunidad como derivada del sujeto, como sustancia y valor en sí misma. Y es que el sujeto no sería sino una figura simétrica de la inmanencia, y su lógica sería, justamente, la de la no relación. De manera que un pensamiento de la comunidad debería excluir esa lógica del individuo clausurado.

<sup>6</sup> A propósito de la idea batailleana de “éxtasis”, Blanchot considera que sólo se puede escribir esta palabra “poniéndola precavidamente entre comillas” (Blanchot, 2002: 44), puesto que no

importante para pensar la interrupción de la inmanencia: el éxtasis respondería, según Nancy, a la “imposibilidad de la absolutez del absoluto, o a la imposibilidad absoluta de la inmanencia acabada” (2001: 17). A la imposibilidad, por lo tanto, de una individualidad en sentido exacto, así como de una pura totalidad colectiva.

La cuestión de la comunidad resulta de esta manera, para Nancy, inseparable de la cuestión del éxtasis. Así, si lo que tradicionalmente caracterizó al sujeto radicaría en que su afuera y todas sus alienaciones deberían llegar a ser finalmente suprimidas y recapituladas en él, el “sujeto” de la “comunidad” –si es que desea conservarse esos dos términos– sería siempre un sujeto dislocado (Paladino, 2011): “el ser de la comunicación (...) es antes que todo estar-fuera-de-sí” (52). O, en otras palabras, “el ser es éxtasis porque es siempre relacional; la comunidad es extática porque se define por su trascendencia” (Straehle, 2012: 34). Comunidad y éxtasis aparecen incluso homologados en *La comunidad desobrada*. A decir de Nancy, el éxtasis es lo que le acaece al ser singular. La cuestión de la singularidad constituiría el reverso exacto de la cuestión del absoluto y en esa medida sería constitutiva de la cuestión de la comunidad. La singularidad se opondría punto por punto a la individualidad, de manera que es al ser singular al que le acaece estar volcado a esa existencia fuera de sí que supone la comunidad. El éxtasis sería entonces, la modalidad bajo la cual se presenta esa singularidad. Si hay comunidad, es la comunidad de los seres singulares.

En consonancia con la idea del ser como éxtasis, y frente a ese gesto de clausura y de cierre que supondría una lógica de la inmanencia, Nancy propone una suerte de movimiento de apertura al que denomina “transinmanencia”. Con dicho concepto Nancy nos invita a pensar la forma en que entiende ese impulso de exterioridad que caracterizaría al ser extático, y el carácter de ese “afuera” al que dicho impulso empujaría: “no quiero decir que haya que abrirse a una trascendencia que haga del hombre de nuevo una criatura de Dios, sino que es preciso, a pesar de todo, situar al hombre en una relación infinita consigo mismo. Y si entonces se la quiere denominar *inmanencia*, es preciso, al menos, llamarla *transinmanencia* (...)” (Nancy, 2007: 790). Y esa relación infinita consigo mismo –la transinmanencia– resultaría del hecho de que la libertad, tal como la entiende Nancy, no sería otra cosa que la trascendencia del sí hacia el sí, “lo que no excluye en modo alguno, sino que más bien exige, (...), que el «sí» no pueda comprenderse como subjetividad, si la subjetividad designa la relación consigo misma *de una substancia*; y lo que exige

---

sería posible saber de qué se trata, o si ha tenido lugar alguna vez: “su rasgo decisivo es que aquel que lo experimenta, no está, pues, allí, para experimentarlo” (2002: 44).

al mismo tiempo [...] que este «sí» sólo tenga lugar conforme a un ser-en-común de singularidades” (Nancy, 1988: 37). Se trataría, pues, de una singular relación con el “afuera”: un transitar permanente desde sí –que no es un interior– hacia sí –que no es un simple afuera, sino el “lugar” mismo de la exposición y del éxtasis–.

Ahora bien, ¿supone ese éxtasis que le acaece a las singularidades el acontecimiento de una donación? ¿Podría entenderse la comunidad como don de sí de los seres singulares? ¿Existiría alguna conexión entre la idea de comunidad como éxtasis de las singularidades y la lógica de la donación que propone Derrida, aunque claramente dicha lógica no parta de un pensamiento de la comunidad? Pues bien, para empezar a establecer conexiones, habría que señalar, en primer lugar, que pensar el acontecimiento de la donación a partir de lo que Nancy denomina la lógica de la inmanencia, de la metafísica del individuo absoluto, supondría negar la posibilidad del don tal como lo comprende Derrida. Y, sin embargo, sería a partir de dicha lógica como tradicionalmente se lo ha pensado, si se atiende a una semántica clásica del don.

Podría decirse que el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss (2009), se ha constituido en referencia obligada para todas las reflexiones que abordan la cuestión del don. En él se describe una forma de relación con el otro que no estaría basada en el simple interés ni en la utilidad –uno de los principios inamovibles de nuestras sociedades– y que permite pensar un tipo de vínculo que escaparía al “frío cálculo”. Mauss se centra en la institución del potlatch, cuyo eje no es la acumulación de cosas, bienes y personas, sino su circulación, y cuyo fundamento es el reconocimiento del otro y de sí mismo en el acto de dar, recibir y devolver. Se trata de una economía del don, en la medida en que no es la acumulación ni el resguardo lo que produce la abundancia de las riquezas, sino el intercambio de dones. De manera que en este modelo se transparentaría un potencial de subversión de la economía política moderna, que Bataille sabrá llevar adelante en sus propias reflexiones. Y es que Bataille entendió vía Mauss que hay algo en la economía que trasciende la mera contabilidad. El gasto como forma de don encarnaría en Bataille el secreto irrenunciable de la vida humana: la actividad social no se limita tan solo al cálculo y a lo razonable, ya que tanto el mundo que el hombre habita, como el propio hombre, estarían llamados a la pérdida (2003). Y así, a partir del principio de gasto improductivo, Bataille invierte el sentido de la economía tradicional –que define la actividad productiva a partir de conceptos como utilidad, crecimiento y ganancia–. Pero pasar de un enfoque restringido de la economía política a un enfoque general supone dar lugar a “la parte maldita” que se rige por el derroche, el gasto, la donación y la pérdida (2009).

Por su parte, en su juiciosa lectura del ensayo de Mauss, Derrida indica que, si bien el don se refiere a lo económico, es también aquello que interrumpe la economía y suprime el cálculo económico. Así, en *Dar el tiempo* (1995), el filósofo rompe con la lectura maussoniana tradicional del don, que lo reenvía al círculo del don-contra-don y el intercambio. Allí se pregunta si es pensable un don que vaya más allá de su fenómeno. Y es que para Derrida el don, si lo hay, debería ser *alogos* –no reductible a la razón– y *atopos* –no estando ni en su sitio ni en su lugar– y, en esa medida, debería mantener una cierta extrañeza con respecto del círculo de lo económico. Derrida se refiere a las “antropologías y metafísicas del don” y muestra como ellas suponen como condición indispensable para que haya el acontecimiento de la donación, una estructura ternaria: “una” persona da una “cosa” a “otro” alguien. Según el filósofo, la complejidad de la fórmula resulta ya temible: presupone tres elementos idénticos a sí mismos o en vías de identificación consigo mismos. Supongamos –dice Derrida– que alguien quiere dar algo a alguien. Esto implicaría la idea de un sujeto “idéntico a sí mismo, consciente de su identidad y que, a través del gesto del don, trata de constituir su propia unidad y de hacer que se reconozca, justamente, su propia identidad para que ésta vuelva a él, para reapropiársela: como propiedad suya” (Derrida, 1995: 20). De esta manera, el ser donante, sabiéndose tal, se reconocería circular y especularmente en una suerte de autorreconocimiento y de aprobación de sí mismo:

Y esto se produce en cuanto hay un sujeto, en cuanto donador y donatario se constituyen como sujetos idénticos, identificables, capaces de identificarse (res)guardándose y nombrándose. Se trata, incluso, aquí, en este círculo, del movimiento de subjetivación, de la retención constitutiva del sujeto que se identifica consigo mismo. El devenir-sujeto cuenta entonces consigo mismo y entra como sujeto en el reino de lo calculable (1995: 32).

De manera que, en dicha perspectiva, el don se sostendría sobre una economía del reconocimiento, la deuda y la autogratificación narcisista: todo don se hace con miras al reconocimiento y reapropiación de la propia identidad. El problema, para Derrida, sería que en la medida en que el don no pueda ser pensado más allá de esa lógica del reconocimiento y la deuda, no será posible huir de la lógica de la identidad que, a su vez, conduciría a la lógica de la dominación y el sacrificio del otro. El filósofo denuncia la existencia de lo que considera una estructura sacrificial en el orden falogocéntrico de nuestras sociedades (Derrida, 2005). De acuerdo con dicha estructura, solo puede haber sujeto ahí donde este sacrifica al otro, se lo come y se lo incorpora. No obstante, Derrida no piensa ese



proceso de apropiación del otro implícito en la lógica sacrificial, como un proceso que llegaría a cerrarse o que sabría estabilizarse. Y es que el otro parece resistirse “a toda subjetivación sometiendo al sujeto a la experiencia de una ex-apropiación constante y a la imposibilidad de cerrarse sobre sí mismo” (Penchaszadeh, 2011: 258). El sacrificio no se consume; la apropiación definitiva del otro no tiene lugar: la vuelta a sí mismo a través del sacrificio del otro guardaría en sí las condiciones de su propia interrupción. Ni apropiación ni expropiación sino aquello que Derrida ha llamado “ex-apropiación”<sup>7</sup>: un movimiento por el cual me dirijo al otro para apropiármelo, para comérmelo, pero en el que se verifica, al mismo tiempo, el deseo de que el otro permanezca como otro, extraño, extranjero a mí, trascendente, otro en su irreductible singularidad (Potel, 2013)<sup>8</sup>.

La idea de circulación y de reapropiación de sí aquí implícitas remiten a una lógica de la economía cuya ley pareciera ser justamente la del retorno circular al origen. Surgiría entonces la pregunta: ¿puede pensarse el don en los términos del cálculo económico? ¿Hay donación si existe el retorno de lo dado? ¿No anula esa reapropiación, ese retorno al origen, la posibilidad misma del don? De acuerdo con Derrida, no se puede tratar del don sin tratar de su relación con la economía. Esto en la medida en que el don, si lo hay, se constituiría en aquello mismo que interrumpe la economía, al no dar lugar ya al intercambio. El don sería, para Derrida, lo que abre el círculo de la economía y desafía la reciprocidad desviando el retorno con vistas al sin-retorno. Así pues:

[S]i hay don, lo dado del don (lo que se da, lo que es dado, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (...). No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso, no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida (1995: 17).

<sup>7</sup> Cfr. Derrida (1998). *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*. Buenos Aires, Eudeba. Derrida define allí la exapropiación “como ese doble movimiento en el que me dirijo hacia el sentido con la intención de apropiarme de él, pero a la vez sé y deseo, lo reconozca o no, que siga siendo extraño a mí, trascendente, otro, que permanezca allí donde hay alteridad” (137).

<sup>8</sup> Podría decirse que la ex-apropiación derridiana dialoga con la transinmanencia nancyniana como si se tratara de dos movimientos paralelos y en tensión, en lo que respecta a la interrupción de la clausura o el cierre del sujeto sobre sí mismo. En el movimiento de la transinmanencia, no logro reapropiarme de mí mismo, puesto que cuando quiero regresar a mí soy lanzado al “afuera”, en una relación infinita conmigo mismo, en la que, sin embargo, soy siempre con-otros; en el movimiento de la exapropiación, no logro apropiarme del otro ni expropiarlo, porque cuando me dirijo a él para apropiármelo, soy lanzado de vuelta a mí dejando al otro permanecer a distancia.

De manera que, para que haya don, no debe haber intercambio ni reciprocidad, ni devolución, ni contra-don, ni deuda. Si el donatario –aquel que recibe el don– devuelve aunque sea simbólicamente, en la forma del agradecimiento, no habrá habido don, como tampoco lo habrá si con el don recibido, el donatario se endeuda. Tanto si hay restitución como si hay deuda, no hay don. Derrida se desmarca así de aquella lógica que trata conjuntamente, como un sistema, el don y la deuda, el don y el ciclo de la restitución, el don y el contra-don. Se desmarca tajantemente de la tradición misma. En suma, para Derrida “no hay don, si lo hay, sino en aquello que interrumpe el sistema o también el símbolo, sino en una partición sin retorno y sin repartición sin el ser-consigo-mismo del don-contra-don” (1995: 22).

De esta forma, podría decirse que, bajo la lógica de la economía, desde la perspectiva de la circularidad y el intercambio que ella supone, las condiciones de posibilidad del don (alguna persona da alguna cosa a otro alguien) designarían simultáneamente las condiciones de su imposibilidad<sup>9</sup>. Dichas condiciones de posibilidad definirían más bien, o producirían la anulación, el aniquilamiento, la destrucción misma del don. En ese sentido, el don debe ser, en opinión de

---

<sup>9</sup> En Derrida, el tratamiento de lo ético y lo político se estructura alrededor de la lógica –o quizá, falsa lógica– de lo imposible (Soto Moreno, 2008). Una primera apelación explícita a esa falsa lógica puede ser encontrada ya en *Firma, acontecimiento, contexto* (Derrida, 1972: 369-374). Lo imposible hace referencia a “lo que debe seguir siendo (de manera no negativa) ajeno al orden de mis posibles, del “yo puedo” (...). Este im-posible no es privativo. No es lo inaccesible, no es lo que yo puedo remitir indefinidamente: se anuncia a mí, cae sobre mí, me precede y me sobrecoge *aquí ahora*, bajo la forma de una injunción que no espera en el horizonte, que yo no veo venir, que no me deja en paz, ni me autoriza nunca a remitir a más adelante” (Derrida, 2003: 123). Lo imposible es, así, aquello que escapa a mi poder y disuelve de antemano toda capacidad de previsión. Y ya que, en definitiva, no lo veo llegar, no me es posible actuar para protegerme de ello, ni ponerle condiciones. Además, en *Dar el tiempo*, Derrida deja ver ese vínculo aporético –ese *double bind*– que atraviesa su noción de imposibilidad: “Y esto es así porque lo imposible que aquí parece que se da a pensar es que las condiciones de posibilidad del don [...] designan simultáneamente las condiciones de la imposibilidad del don” (1995: 21). Lo imposible remite a la vez a las condiciones de posibilidad y de imposibilidad. Esto es, si lo imposible es condición de (im)posibilidad de la experiencia, lo sería en el doble sentido que señalan los paréntesis (Abadi, 2013). Por un lado, lo imposible (lo aneconómico, el don) es condición de posibilidad de lo posible (la economía, lo dado), en la medida en que funciona como apertura: aquello que pone en marcha el círculo de lo económico sería su exterioridad irreductible, su imposibilidad de economización o apropiación. Por otro lado, lo imposible es condición de imposibilidad de lo posible ya que, en el mismo movimiento por el que abre y pone en marcha la circulación, lo imposible impediría que dicha circulación llegue a término, obturando la propia identificación a la que daría lugar.

Derrida, “aneconómico”<sup>10</sup>. No significa esto que el don deba resultar ajeno a la circularidad de la economía, sino que, tal como lo señala Derrida, debe guardar con el círculo una relación de extrañeza, “una relación sin relación de familiar extrañeza” (1995: 17). El don ha de constituirse, como ya se dijo, en la posibilidad de interrupción del círculo de la economía. En otras palabras, la cuestión del don como acontecimiento incalculable vendría a romper con la reciprocidad, la devolución y el círculo “ritual de la deuda”, fundamento de la “estructura simbólica sacrificial o económica”<sup>11</sup>.

Así pues, pareciera, en primera instancia, existir una cierta correspondencia entre esa lógica de la inmanencia que, pensando la comunidad en los términos del sujeto-individuo, niega la posibilidad misma de la comunidad; y la lógica de la circularidad económica que pensando el don en términos de reapropiación y de retorno a sí del sujeto donante, anula y destruye el don. En uno y otro caso, se trata de una lógica del para-sí absoluto que persigue la clausura, el cierre del sentido. En uno y otro caso el individuo se mantiene dentro de sus límites, en su propia absolutez: no sale de sí, no da, ni se da. Pero también, en uno y otro caso, las posibilidades de interrupción de la lógica de lo absoluto son constitutivas de esa misma lógica como se explica a continuación.

### 3. Comunicación, soberanía y don de sí

Se había señalado ya que para Nancy la cuestión de la singularidad constituía el reverso exacto de la cuestión de la individualidad, del absoluto; que la

---

<sup>10</sup> Así, mientras que la economía seguiría siempre “el camino de Ulises”, esto es, “se aleja solo con vistas a repatriarse” (Derrida, 1995: 18), el don, en el sentido aneconómico con que lo piensa Derrida, estaría vinculado estrechamente al principio de pérdida absoluta y gasto sin reserva batailleano.

<sup>11</sup> No obstante, en *Dar (la) muerte*, Derrida (2000a) aborda el problema del don mostrando que este no puede escapar jamás a la lógica sacrificial en la medida en que sólo se podrá responder al otro matando a otros otros. Esto es, la gran paradoja de la responsabilidad como una forma de darse al otro, consistiría en que siempre que se responde al otro se sacrifica al mismo tiempo, e irremediabilmente, a otro otro. De manera que, en esta nueva perspectiva, el don será siempre sacrificial: “No puedo responder a la llamada, a la petición, a la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle otro otro, otros otros. (...) La paradoja, el escándalo, la aporía no son otra cosa que el sacrificio: la exposición del pensamiento conceptual a su límite, a su muerte y finitud” (2008: 70).

comunidad –el éxtasis– es justamente lo que le acaece al ser singular. No se trata, sin embargo, de que haya por un lado individuos, y por otro, singularidades. Se trata, más bien, de que hay inmanencia e interrupción de la inmanencia, tendencia a la clausura del sentido y suspensión de esa clausura, transitar de sí a sí transinmanente. Pero esa posibilidad de interrupción y esa suspensión son inherentes a la lógica misma del absoluto, y determinan su propia imposibilidad. La comunidad en tanto que éxtasis de las singularidades aparece, así, como resistencia a la inmanencia: “sin esa resistencia nunca estaríamos mucho tiempo en común, de inmediato seríamos realizados en un ser único y total” (Nancy, 2001: 44). Lo cual quiere decir que estamos ya desde siempre en la comunidad, que ésta nos es constitutiva, aunque nuestra tendencia a configurararnos como individuos constantemente la niegue. No hay ser singular sin otro ser singular, y la comunidad se constituye justamente como esa comunicación de singularidades que ya desde siempre somos.

Así pues, “la comunidad nos es dada –o somos dados y abandonados conforme a la comunidad: *es un don* que hay que renovar, que hay que comunicar, *no es una obra* que hay que hacer” (Nancy, 2001: 68; énfasis mío). La comunidad es pensada aquí, por Nancy, bajo la forma de lo dado, bajo la forma del don<sup>12</sup>. La comunidad es el don que las singularidades –siendo dadas y abandonadas– comunican. El don de las singularidades da lugar a la comunidad. Pero ¿cómo entender la dinámica de esta donación? ¿De qué manera las singularidades comunican el don de la comunidad? ¿En qué consiste esa comunicación? Y finalmente, ¿a qué apunta esa distinción entre don y obra?

Pues bien, para empezar a responder a estas cuestiones, habría que señalar en primer lugar que, para Nancy, la singularidad implica necesariamente la coexistencia. Habría algo así como una “socialidad” originaria u ontológica como dato incontrovertible: “es evidente que nosotros somos juntos (...) Es evidente que nosotros existimos indisolubles de nuestra sociedad”, es decir, “nuestra sociación”, lo cual sería “una condición coexistente que no es coesencial” (Nancy,

---

<sup>12</sup> El don, como ya se vio, es pensado por Derrida tanto como cosa dada, como también en tanto que acto de donación. Sin embargo, a diferencia de Jean-Luc Marion, Derrida no considera que el *Gegebenheit* fenomenológico –lo que está dado a la intuición– tenga una relación obvia con el don, con el ser dado como don al que sí remitiría el *es gibt* (*ello da* el ser, *ello da* el tiempo) heideggeriano: “Cuando Husserl dice *Gegebenheit*, y cuando los fenomenólogos en sentido amplio dicen *Gegebenheit*, que algo está dado, se refieren simplemente a la pasividad de la intuición. Algo está ahí. Tenemos algo, encontramos algo. Eso está ahí, pero no es un don” (Derrida, 2009).

*Conloquium*, en Esposito, 2007: 13). En esa medida, pensar nuestra existencia en común no sería diferente a pensar nuestra existencia a secas. Por esa razón el “ser” no puede pensarse sino como “ser-con” o “ser-en-común”; como ser singular-plural. Es decir que la singularidad de cada uno resulta indisociable de su ser-con otros: lo singular es, para Nancy, siempre plural (Cfr. Nancy, 1996).

Ahora bien, el “con” del “ser-con” no indicaría tanto la participación de una situación común sino la *juxta-posición* de puras exterioridades, es decir, su contigüidad o la posición de unos al lado de otros; como también la *dis-posición* o la posición de separación de unas singularidades respecto de otras, su reparto<sup>13</sup>. El “con” es, pues, espaciamento y proximidad (Cfr. Nancy, 2011). Allí, el ser singular aparece en tanto que la finitud misma: según esa partición, esa “división de los lugares”, según una extensión que, de acuerdo con el propio Nancy, hace a la singularidad ser lo que es y “que ante todo la extravierte en su ser mismo (...) y que no la hace existir más que exponiéndola a un afuera” (2001: 57). De manera que la finitud no es ni una esencia, ni una sustancia, sino “aquello” que aparece, se presenta, se expone, y en esa medida, *com-parece*, existe en tanto que comunicación. Precisamente, la comunicación a la que se refiere Nancy no es otra cosa que esa partición y esa *com-parecencia* de la finitud. Para Nancy, “los seres singulares no son *dados* más que en esta comunicación” (2001: 58; énfasis mío). Esta comunicación constituye, pues, el acontecimiento de la donación de las singularidades. El ser singular no existe más que comunicándose, es decir, dándose. Podríamos decir, de acuerdo con esto, que existe sólo en el modo de la donación, que la singularidad es siempre don y que no puede sino darse.

La comunicación así entendida no remitiría entonces a la idea de “vínculo social”, que, a decir de Nancy, poseería una dudosa naturaleza intersubjetiva, en virtud de la cual, los sujetos resultarían ligados entre sí. Para Nancy, un vínculo de este tipo sería “tanto el vínculo económico como el vínculo del reconocimiento”

---

<sup>13</sup> En *Ser singular plural* Nancy (1996) propone una ontología de los cuerpos: “La ontología del ser-con sólo puede ser “materialista”, en el sentido en que “materia” no designa una sustancia o un sujeto –ni un contra-sujeto–, sino que designa propiamente lo que de por sí es compartido, lo que no es sino distinto de sí, *partes extra partes*, originariamente impenetrable para esta penetración que fusiona y sublima, y que sería la de un “espíritu”, punto sin dimensión y sin compartición fuera del mundo. La ontología del ser-con es una ontología de los cuerpos, de todos los cuerpos, inanimados, animados, sintientes, hablantes, pensantes, pesantes. En efecto, “cuerpo” quiere decir, ante todo: lo que está afuera, como afuera, al lado, contra, cerca, con un (otro) cuerpo, en el cuerpo a cuerpo, en la dis-posición” (107-108). De manera que la materia es lo compartido y que ese reparto de las singularidades no es otra cosa que una dis-posición de los cuerpos.

(2001: 58). Pero la comunicación en tanto que donación escapa al orden económico, al círculo del intercambio. La singularidad no comunica, no *da*, ni *se da*, con vistas a la reapropiación o al reconocimiento. No existe en la comunicación, tal como la entiende Nancy, ese retorno a sí que constituye a los individuos y niega las singularidades. No hay, por tanto, contra-don ni restitución de lo así comunicado –dado–. Mas, si la comunicación de los seres singulares no se da con vistas al reconocimiento o a la reapropiación, si no se da con vistas al retorno ¿cómo entender entonces la *aneconomía* de esa comunicación-donación?

La remisión a Bataille parece ser clave en este punto. A propósito de la comunicación, Bataille afirma:

Hay un principio fundamental que se expresa como sigue: la “comunicación” no puede tener lugar de un ser pleno e intacto a otro: aquella requiere seres que hayan *puesto en juego* su propio ser, que lo hayan situado en el límite de la muerte, de la nada (1979: 50).

La puesta en juego del propio ser conduce, de manera indefectible, a la noción batailleana de soberanía. Para Nancy, dicha noción daría cuenta de esa exposición al afuera<sup>14</sup>, de ese éxtasis de los seres singulares, que es la comunidad. Habría para Bataille algo así como un exceso de la finitud que, a decir de Nancy, bien podría entenderse como aquello que, en el hombre, sería irreductible a la inmanencia humana. Se trata de un exceso que no se deja apropiar, que ni siquiera se presenta –de manera que no *es*–, un exceso al que el ser estaría más bien abandonado. La exposición soberana a ese exceso es, de acuerdo con Nancy, lo que Bataille define como soberanía: “El exceso al que la soberanía se expone y nos expone no *es*, (...) en ese sentido en que el ser del ente finito no es tanto lo que lo hace ser como lo que, antes bien, lo deja abandonado a tal exposición” (Nancy, 2001: 40).

---

<sup>14</sup> Ese afuera no supone la existencia de una interioridad del ser singular. De lo que se trata es de que esa singularidad es indisoluble de la experiencia de una relación con un afuera que según Nancy, es inconmensurable. En tanto que existencia expuesta, se podría decir incluso que para Nancy, los seres singulares son puras exterioridades. De manera que ese afuera es, al mismo tiempo, la exposición de otra singularidad: “esta exposición, o esta partición que expone, da lugar, de buenas a primeras, a una interpelación mutua de las singularidades” (Nancy, 2001: 57-58).

El exceso como *abandono* del ser finito a su exposición<sup>15</sup>; el ser finito como *abandonado*<sup>16</sup> a un exceso. Habría que señalar aquí que esa idea de abandono se presenta para Bataille como correlativa de la idea de don, ambas tributarias de la idea de sacrificio; noción que, como recuerda Blanchot en *La comunidad inconfesable*, resulta obsesiva para Bataille: “sacrificar no es matar, sino abandonar y dar” (como se cita en Blanchot, 2002: 34). También Blanchot resulta igual de lapidario cuando hace alusión a esas palabras de Bataille; también parece tener muy en claro lo que está en juego en ese abandono y en esa donación: “(...) abandonarse y darse: darse sin restitución al abandono sin límite” (Blanchot, 2002: 34). Incluso el mismo Blanchot parece tener en mente, a propósito de ese don que es abandono, la idea derridiana de un don *aneconómico*:

Hay el don por el cual se obliga a quien lo recibe a entregar un excedente de poder o de prestigio a aquel que da – de este modo, no se da nunca. El don que es abandono encomienda al ser abandonado a perder, sin pensar en una restitución, sin cálculo y sin salvaguarda hasta su ser que da (...) (2002: 34)

La soberanía batailleana se constituye así, en ese abandono y ese don que desafían la reciprocidad e interrumpen el círculo del intercambio; en ese exceso de la finitud que es gasto y pérdida, puesto que no *se da* con miras a la restitución

---

<sup>15</sup> De acuerdo con Rodríguez Marciel, “Nancy ha hecho de la exposición una de las nociones claves de su pensamiento con la que tratar de romper la dialéctica entre interioridad y exterioridad, entre alma y cuerpo, dejando claro con ello que cualquier interioridad se expone en superficie, que cualquier supuesta ‘alma’ se expone en cuerpo” (2011: 59-60).

<sup>16</sup> A propósito de la idea de abandono en Nancy, resulta importante aquí remitir al lector a *El ser abandonado*, aparecido inicialmente en 1981 en la revista *Argiles*, y luego recogido en *El imperativo categórico*. Se trataría de un texto fundamental, dado que vemos surgir en él la necesidad de Nancy de pensar otro tipo de ontología: “el ser abandonado ya ha comenzado a formar, sin que lo sepamos, sin que verdaderamente podamos saberlo, una condición insoslayable para nuestro pensamiento, y puede que incluso su condición única. La ontología que nos reclama en adelante es una ontología en la que el abandono se mantiene como el único predicamento del ser, o incluso –y en el sentido escolástico del término– el trascendental” (1983: 141). Y en esa ontología se hallaría el germen de la co-ontología. De ella surgiría el mandato ético que recurrentemente se encuentra, expresado de diferentes maneras, en los textos de Nancy, y que probablemente encuentre en el mencionado texto su primera formulación: “el hombre es el ser del ser abandonado, y como tal constituido o más bien instituido por la única recepción de la orden de ver al hombre aquí, ahí donde es abandonado” (1983: 153). De acuerdo con Massó (2015), la idea de abandono debe pensarse en relación con otras nociones recurrentes en la obra de Nancy, como don u ofrenda: Nancy vincula el abandono con el impersonal “il y a” o el alemán “es gibt” que, precisamente, expresarían la idea de un darse, de un acontecer que no se debe a nada ni nadie sino a sí mismo.

o al reconocimiento, a la reapropiación de sí. Es a partir de la idea de soberanía que Bataille va a establecer la distinción entre lo que denominará una economía restringida y una economía general y que, dentro del marco de lo que hasta aquí he venido diciendo, bien podría interpretarse en relación con la distinción entre una lógica del sujeto-individuo y una lógica de los seres singulares, o, dicho con otras palabras, en relación con la lógica de la inmanencia y la posibilidad de su interrupción.

En *De la economía restringida a la economía general*, a propósito del hegelianismo “sin reserva” de Bataille, Derrida se interesa en esa distinción, a partir de la diferencia entre el señorío hegeliano y la noción de soberanía. En el caso del señorío, Derrida señala que la puesta en juego de la vida sólo es un momento en la constitución del sentido. El señor debe conservar la vida que expone, limitar la puesta en juego y tenerle respeto a la muerte en el momento en que la mira de frente. Derrida ve en ello una economía de la vida que se “restringe a la conservación, a la circulación y a la reproducción tanto de sí como del sentido”. Se trataría, en palabras del propio Bataille, de una *economía restringida*. Mientras que la soberanía, en su puesta en juego de la vida, no se liga a nada ni conserva nada. Por ello, Derrida reconoce en la soberanía, la instancia de un gasto sin reserva, el sacrificio absoluto sin retorno, lo sin-reserva del gasto absoluto. La soberanía batailleana no es ya el señorío hegeliano ya que aquella mostraría el límite y la derrota de esa dialéctica que culmina en una tesis auto-objetivante (García Pérez, 2014). Y es que esa dialéctica resulta aniquilada si la negatividad no es ya un momento de la construcción de sentido sino puro derroche improductivo: “lo que es soberano por definición, no sirve” (Bataille, 2001: 306).

Puede afirmarse que Bataille lleva a cabo lo que podría considerarse una antropología del gasto que lo hace tomar una distancia radical de toda concepción de lo humano vinculada a la idea de utilidad, y al desarrollo de las capacidades con vistas a una finalidad. La idea de soberanía remite a Bataille a la noción de una *economía general*; es decir, no restringida a los valores mercantiles, al sentido y al valor constituido de los objetos. Y esa economía general permitirá dar cuenta de los fenómenos de lo inservible; aquellos que no se acomodan a la cadena de medios y fines, y que además, no necesitan tener una significación plena: la fiesta, el arte, la literatura, el erotismo, la muerte (García Pérez, 2014). Así:

La *economía general* pone en evidencia, en primer lugar, que se producen excedentes de energía, que, por definición no pueden ser utilizados. La energía excedente no puede hacer otra cosa sino perderse sin la menor finalidad,



en consecuencia, sin ningún sentido. Es esa pérdida inútil, insensata, lo que es la soberanía (Bataille, 1986: 193-194).

Tanto *La noción de gasto* –artículo de 1933– como *La parte maldita* –libro de 1949– presentan una teoría económica que busca superar las dos teorías clásicas predominantes en el siglo XX: el liberalismo smithiano y el socialismo marxista. Y, en esa medida, el pensamiento de Bataille podría considerarse como “una crítica radical y sistemática a los supuestos básicos de la Economía moderna” (Campillo, 2001: 60). Dicha crítica consistiría en poner de relevancia el principio del gasto, como principio que es capaz de dar cuenta de todos aquellos fenómenos humanos que se resistían a ser explicados por la disciplina económica, y que constituirían esa parte maldita que, precisamente, sería maldita por no extraerse de ella ningún beneficio. En esa perspectiva, la historia humana estaría sometida a una tensión dialéctica irresoluble entre dos movimientos opuestos: “por un lado el principio de ganancia, que explica las actividades de producción, apropiación y acumulación; por otro lado, el principio de pérdida, que explica las actividades de destrucción, donación y derroche” (Campillo, 2001: 60-61). Y aquí Bataille ahonda en su crítica de la Economía moderna, que ahora comienza a considerarse como una economía restringida, al establecer que entre los dos principios sería el de derroche o pérdida el que realmente regiría las actividades humanas, ya que sería dicho principio el que se encontraría en la base de los procesos que darían origen a la vida tal y como la conocemos. Y, así, afirma Bataille que “no es la necesidad sino su contrario, el ‘lujo’, lo que plantea a la materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales” (1987: 50). En esa medida, tanto el liberalismo burgués como el socialismo marxista resultarían subvertidos, en la medida en que comparten un interés “común” por el concepto de trabajo como movilizador de las fuerzas humanas:

Que, en definitiva, se deba gastar sin miramientos (sin contrapartida) la energía que constituye la riqueza, que una serie de operaciones lucrativas no tengan decididamente otro efecto que el vano despilfarro de sus beneficios, esto es lo que rehúsan los espíritus habituados a ver en el desarrollo de las fuerzas productivas el ideal de la actividad (...) Pasar de las perspectivas de la economía restringida a las de la economía general comporta, en verdad, un cambio copernicano: la puesta al revés del pensamiento y de la moral (Bataille, 1987: 58-61)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> ¿Y cuál sería la relación que guarda todo esto con los conceptos de comunidad y comunicación? Una respuesta plausible pasaría por firmar que una y otra son formas de derroche, y

Podría decirse así, que la economía general de Bataille es correlato de la economía aneconómica del don: la economía del gasto sin reserva, de la pérdida sin finalidad. Allí, es la propia finitud soberana, expuesta a un exceso, lo que resulta abandonado y dado. Hasta el punto, según indica Derrida, de la renuncia absoluta al sentido, del riesgo absoluto de la muerte (1989). Y es que, lo que el ser soberano *da* sin perspectiva de restitución ni contra-don, parece ser, en última instancia, la propia vida. Así lo señala también Esposito, quien observa en el motivo de la economía general de Bataille, un asomarse de la relación entre comunidad y muerte que, a decir del filósofo italiano, se encuentra en el corazón de ese *munus*<sup>18</sup> –el don que es a la vez deber– del cual justamente, ha partido su reflexión sobre la comunidad: “A la ‘economía restringida’ de una *conservatio vitae* (...) Bataille opone una concepción del excedente energético que empuja al individuo más allá de sus límites, arriesgando su propia vida” (Esposito, 2007: 48). De manera que, a decir de Esposito, Bataille se ha remontado al sentido último de ese *munus* que constituiría el centro vacío de la comunidad: “el *don de sí* al que el sujeto se siente arrastrado por un deber ineludible porque coincide con el propio deseo” (2007: 48; énfasis mío).

Así pues, en opinión de Nancy, habría sido Bataille quien, de la manera más aguda, habría llevado a cabo la experiencia de la comunidad como “el espaciamiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí” (Nancy, 2001: 41). El punto de partida de dicha experiencia sería, a decir de Nancy, la “conciencia clara” de

---

que por lo tanto pueden ser abordadas en la perspectiva de la Economía general (García Pérez, 2014): “La razón es que Bataille rechaza uno de los dogmas básicos que rigen la teoría económica de su tiempo: las relaciones humanas no son relaciones puramente económicas en el sentido de que no se rigen exclusivamente por el principio de ganancia, pero tampoco pueden agotarse en el mero contractualismo político” (122).

<sup>18</sup> Como es sabido Esposito encuentra un nuevo punto de partida para pensar la comunidad en la etimología del término latino *communitas*, el cual provendría del término *munus*, cuya complejidad semántica atrae la atención del pensador italiano por cuanto remite simultáneamente a las ideas de don y deber. En esa medida, el *munus* haría referencia a un don particular que se distinguiría por su carácter obligatorio: “el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar” (Esposito, 2007: 28). Se trata por ello de un don que no implica la estabilidad de una posesión sino más bien pérdida y expropiación. Así, la *communitas* podría pensarse como el conjunto de personas a las que une, no una propiedad sino un deber de dar. Se trataría, según el mismo Esposito de una desapropiación que descentra al sujeto y lo fuerza a salir de sí mismo y en esa medida, el filósofo italiano considera que “la comunidad sería justamente la exposición del sujeto individual a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior”. De manera pues que, en relación con lo que se viene diciendo, esa idea de *munus* –aunque continuamente asociada por Esposito a la idea de deuda- ayudaría a pensar también ese don sin restitución ni retorno gracias al cual tendría lugar la comunidad.

que “la inmanencia o la intimidad no pueden ser recobradas, y de que, en definitiva, no tienen que ser recobradas” (41). En la comunidad no hay, pues, retorno a sí, ni restitución del don de sí. Lo que se da, aquello que está expuesto al afuera –el sí mismo, la propia vida– no resulta entonces reapropiable. El ser singular de Nancy resulta, de esta manera, pensable en los términos de la soberanía y de la economía general batailleanas, y la comunidad –el éxtasis– parece acaecerle al ser singular en los términos de una donación aneconómica.

#### 4. Don, desobra y hospitalidad

Derrida piensa el don como lo imposible. Como aquello que constituye la imagen misma de lo imposible; que se anuncia y se da a pensar como lo imposible. ¿Se refiere con ello al hecho de que el don nunca acontece, a que no existe algo que pueda considerarse don como tal? O acaso ¿se refiere a una cierta forma de comprensión del don a partir de la cual el don resulta imposible? ¿En qué sentido afirma Derrida esa imposibilidad del don y de qué manera dicha imposibilidad se relacionaría con la cuestión de la comunidad en Nancy?

Se ha señalado ya, cómo para Derrida, el don, tal como lo plantea en *Dar (el tiempo)*, se constituye en aquello mismo que interrumpe la economía, el círculo del intercambio, al no acontecer con vistas a la restitución o el contra-don. El pensador francés habla de un don aneconómico, que guarda con respecto a la circularidad que supone el intercambio económico, una relación de extrañeza. De acuerdo con Derrida, para que haya don sería preciso que el donatario no devuelva, no restituya lo que le ha sido dado, ni siquiera en forma simbólica –ni siquiera en la forma del agradecimiento–. En otras palabras, es preciso que el donatario no reconozca el don como don, puesto que, en el momento en que lo reconoce como don, en el momento en que el don se le aparece como tal, ese simple reconocimiento bastaría para que el don se anule. Si el donatario reconoce el sentido, la intencionalidad del don, se prepara inmediatamente para devolver, aunque sea un equivalente simbólico, que constituye nuevamente el orden del intercambio y de la deuda, el orden de la circulación; el orden, podríamos decir, de una *economía restringida*, en el cual el don resulta anulado.

Pero, además, el don no debería aparecer como don tampoco para el donador. El donador no ha de saber que da, ni qué da. Si el donador reconoce el sentido y la intencionalidad de su propio don, se ve irremediabilmente abocado a la auto-restitución simbólica del mismo: “(...) el que da no debe verlo ni saberlo tampoco, pues de no ser así, empieza, de entrada, en cuanto tiene intención de dar, a dar por descontado un reconocimiento simbólico (...), a restituirse simbólicamente el valor de lo que acaba de dar, de lo que cree haber dado” (Derrida, 1995: 23). De manera que el don como tal no puede ser conocido, pues en cuanto se conoce se destruye: “un don –dirá Derrida– es algo que se hace sin conocer lo que se hace, sin conocer quién da el don, ni quién recibe el don, etc.” (Derrida, 2009). De donde resulta que no puede haber don como don más que si no está presente como tal. El don *como tal* es imposible. Es decir que es la apariencia del don, su propia fenomenalidad, la que lo anula como don, “transformando la aparición en fantasma y la operación en simulacro” (Derrida, *íbid.*).

Se pregunta entonces Derrida: “¿Cuáles son las condiciones para decir que hay un don, si no podemos determinarlo teóricamente, fenomenológicamente? Es a través de la experiencia de la imposibilidad; que su posibilidad es posible en tanto que imposible” (Derrida, 2009). Diríamos entonces que la mencionada experiencia de la imposibilidad del don se refiere precisamente al hecho de que el don, en tanto se presenta como don, deja de ser don. Dicho de otra manera, si el don se percibe en su sentido y su intencionalidad, si se concibe como proyecto u obra de un sujeto donante, se anula como don. El acontecimiento del don tiene lugar, entonces, como no-sentido de donación, como no-obra del donador, como no-aparecer del don. En pocas palabras, *si hay don*, acontece sin que nos percatemos de ello. Pero, como el mismo Derrida señala, esto no significa que el don no acontezca o no tenga lugar:

[N]o traté de concluir, desde la imposibilidad del don de aparecer como tal y determinarse como tal, su absoluta imposibilidad. Dije, para ser muy esquemático y breve, que es imposible que el don aparezca como tal. Por tanto, el don no existe como tal, si por existencia entendemos estar presente y ser identificado intuitivamente como tal. Luego, el don no existe ni aparece como tal; es imposible que el don exista y aparezca *como tal*. Pero nunca concluí que no haya don (Derrida, 2009).

Teniendo en mente esta lógica derridiana de la donación, volvamos entonces sobre las palabras de Nancy: “la comunidad nos es dada (...): *es un don* que hay que renovar, que hay que comunicar, *no es una obra* que hay que hacer” (2001:

68; énfasis mío). El don, como ya se vio, no es obra; la comunidad no es obra, es don. El pensamiento de la comunidad como obra constituiría, precisamente, una de las más serias implicaciones de la llamada lógica de la inmanencia, de la tendencia a pensar la comunidad a partir de la metafísica del individuo. La idea del hombre como productor de su propia esencia y de la comunidad como puesta en obra de esa esencia, estaría en el corazón de toda forma de totalitarismo, o, como diría Nancy, de “inmanentismo”<sup>19</sup>. Se trataría por ello, de una idea que, de acuerdo con Nancy estaría a la base no sólo del ideal comunista, sino también de toda forma de oposición comunista o comunitaria:

[N]o existe ningún tipo de oposición comunista (...) que no haya estado o que no esté siempre profundamente sometida al objetivo de la comunidad humana, es decir, al objetivo de la comunidad de los seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen, precisamente, esta esencia como comunidad (Nancy, 2001: 15).

Pero se ha señalado ya que, de acuerdo con Nancy, la comunidad asumiría la imposibilidad de su propia inmanencia; la imposibilidad, por lo tanto, de un ser comunitario en tanto que sujeto que pone en obra su propia esencia. Y es que, para Nancy, “una comunidad no es un proyecto fusional, ni de manera general un proyecto productor u operatorio –ni un proyecto a secas” (2001: 35). La comunidad como obra supondría un ser común que es objetivable y (re) producible. Pero la comunidad, tal como la piensa Nancy, tiene lugar a partir de esa interrupción de los individuos que son las singularidades; tiene lugar en tanto que comunicación-donación de esas singularidades. Esa comunicación-donación no es, como ya se mencionó, una obra ni tampoco una operación de los seres singulares: constituye el estatuto ontológico de éstos, algo que les acaece. Los seres singulares no existen más que como esa comunicación-donación, no existen más que bajo la forma de la comparecencia y el don de sí, y no pueden no comparecer y no dar(se). En esa medida, la comunidad no puede depender del dominio de la obra, puesto que no se la produce, sino que más bien, se hace experiencia de ella en tanto que experiencia constitutiva de las singularidades, de los seres finitos.

---

<sup>19</sup> Nancy parece preferir esa denominación en tanto que la idea de totalitarismo parecería estar reservada para sociedades y regímenes específicos. El inmanentismo con su lógica totalitaria constituye, en cambio, para Nancy, “el horizonte general de nuestro tiempo, que engloba también las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos” (Nancy, 2001: 16).

Es por esa razón que para Nancy la comunidad tiene lugar como no-obra, como no-proyecto. Dicho en otros términos, la comunidad tendría lugar en lo que Blanchot denomina el *desobramiento*, “más acá o más allá de la obra, eso que se retira de la obra, eso que ya no tiene nada que ver ni con la producción ni con la consumación, sino que tropieza con la interrupción, la fragmentación, el suspenso” (Nancy, 2001: 62). Nancy atribuye un importante papel a la noción blanchotiana de desobra, en su propio pensamiento de la comunidad. Sin embargo, tal como lo ha planteado van Rooden (2011), pareciera diferir fundamentalmente de la significación que el propio Blanchot le atribuye a dicha noción en el dominio de la literatura<sup>20</sup>. Así, mientras que Nancy describe la desobra en términos de aquello que se retira de la obra, y que está más acá o más allá de ella, en el caso de Blanchot no se trataría de algo que se opone a la obra, sino de algo que es inseparable de ella, y que, incluso, es lo mismo que ella, tal como lo afirma en *La conversación infinita* (1969): “la obra es desobra”. En otras palabras, para Blanchot la desobra parecería consistir en una cierta dinámica o movimiento que tiene lugar en la obra misma –aun cuando esta sea no comulgante–, en tanto que en el caso de Nancy la desobra aparece incontaminada de obra<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Efectivamente, la identificación de los términos obra y desobra en Blanchot resultaría de la distinción entre libro y obra. De acuerdo con dicha distinción, la idea de “libro” remitiría a aquello que tiene que ver con la producción y el producto final, mientras que “obra” se referiría a aquello que se sustrae al acabamiento, que encuentra la interrupción y el suspenso. Pero ¿se puede concluir que lo que en Nancy es “obra” debe entenderse como “libro” en Blanchot? De acuerdo con van Rooden, aunque este parece ser, a veces el caso, el desacuerdo no pareciera poder ser resuelto de una manera tan simple: “porque incluso si la “obra” en Nancy representa el “libro” de Blanchot, la inoperancia parece contener en Blanchot una dimensión que falta en Nancy: a saber, lo que Blanchot denomina “obra” (2011: 93).

<sup>21</sup> A decir de van Rooden existiría una suerte de desacuerdo tácito entre el pensamiento de Blanchot y el de Nancy, aún a pesar de la impresión de parentesco entre los dos pensamientos, reforzada por el hecho de que los dos pensadores jamás se criticaron de manera explícita el uno al otro. Habría sido, sin embargo, un sentimiento de fricción el que habría motivado las reservas manifestadas por Blanchot hacia Nancy en la que fuera su casi inmediata respuesta a *La comunidad desobrada* (1983), esto es, *La comunidad inconfesable* (1984), y posteriormente, en la respuesta que Nancy daría al libro de Blanchot en *La comunidad enfrentada*. La crítica o reproche que Blanchot dirigiría a Nancy en su *Comunidad inconfesable*, tendría que ver, como ya mencionó en la nota de pie de página anterior, con el sentido que este le atribuye a la idea de desobra. Sin embargo, tuvo que pasar mucho tiempo antes de que Nancy decidiera responder a esta crítica. Es en el prefacio de la traducción italiana de *La comunidad inconfesable*, escrito dieciocho años después del libro de Blanchot, y publicado bajo el título *La comunidad enfrentada* que Nancy (2007) confiesa nunca haber aclarado completamente la reserva de Blanchot ni en correspondencia con él ni para sí mismo. Pero en este texto, Nancy intenta aclarar por fin esa reserva: lo que Blanchot habría querido indicarle en *La comunidad inconfesable* es que la comunidad, a pesar de su desobra, es siempre también obra, aunque de una forma no comunitaria. Se trataría de una obra inconfesable que se opondría a la obra

Y es que, para Nancy, la comunidad no es una obra por realizar, ni un producto a ser producido, sino, precisamente, aquello que resiste a hacer obra. Con ello, Nancy se enfrentaría al pensamiento clásico occidental sobre la comunidad (van Rooden, 2011). No se trata, por lo tanto, de producir ni de consumir la comunidad, sino que ésta tiene lugar a partir de esa interrupción, fragmentación y suspenso que son, ya desde siempre, los seres singulares. Por lo tanto, éstos están, ya desde siempre, en la comunidad, en tanto que ésta *les es dada* con el ser mismo. Así pues, “la comunidad nos es dada con el ser y como el ser, bastante más acá de todos nuestro proyectos, voluntades y empresas. En el fondo, nos es imposible perderla” (Nancy, 2001: 67).

En ese sentido ha de entenderse la interpretación de Nancy del *Mitdasein* heideggeriano, no como “ser-ahí-con” sino como “ser-con en lo abierto”, es decir, según palabras del propio Nancy, como “el ser que comparte y se comparte según el *da*” (de *da-sein*), como la apertura y la exposición mismas. Pero señala en seguida, que habría que desconfiar de las “pías” resonancias de “lo abierto”, que no sería simplemente “generosidad, amplitud en la hospitalidad y largueza en el don, sino en principio la condición de coexistencia de singularidades finitas” (Nancy, *Conloquium*, en Esposito, 2007: 19). Es decir que la comunidad en tanto que don que se comunica y se renueva, no es obra de los seres singulares sino su propia condición de coexistencia. Se trata de un don imposible en tanto que ni don, ni donador, ni donatario se identifican *como tales*. En otras palabras, el acontecimiento de la donación en el que tiene lugar la comunidad carece de la fenomenalidad, el sentido y la intencionalidad que permitan pensar en un don

---

llamada “comunitaria, hecha para ser confesada y plenamente identificada. Rodríguez Marciel (2018), por su parte, se ha referido al mencionado desacuerdo entre Blanchot y Nancy como una controversia de difícil clasificación, puesto que no se trataría de una controversia “real”, dado que las partes no habrían llegado a enfrentarse jamás ni en público ni en privado. Y aquello que habría singularizado dicha polémica sería el hecho de que el paso del tiempo la llevó a adoptar la forma del modo de crítica y análisis más frecuente en la filosofía, ya que finalmente Nancy se vio en la necesidad de polemizar con un rival ya muerto. Es así como, mucho tiempo después de la muerte de Blanchot, con la publicación de *La comunidad descalificada* (2014) por parte de Nancy, la polémica entre los dos pensadores habría podido revelarse como tal, en el momento en que Nancy se decide a afrontar el efecto intimidatorio que Blanchot habría provocado en sus lectores. Nancy se reconoce como uno de esos lectores intimidados, y relaciona esa intimidación con un efecto de incomodidad causado por una verdadera dificultad de comprensión del libro de Blanchot. Pero inclusive, a la intimidación y a la dificultad de comprensión, Nancy añadirá una dificultad enorme que no era únicamente textual, sino también política. Dificultad que Rodríguez Marciel desarrolla juiciosamente en su interesantísimo artículo “Una controversia sin controversia. Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: un mal entendido a propósito de la comunidad” (2018).

*como tal*, pero es precisamente debido a esa imposibilidad de aparecer *como tal*, que el don de la comunidad sería, finalmente, posible.

Ahora bien, el pensamiento de la comunidad como don, desde Nancy y con Nancy, podría conducirnos a pensarla, en el límite, en relación con la muerte, pero también en relación con la hospitalidad. En el primer caso, el estar-juntos se revelaría a través de la cristalización de la comunidad alrededor de la muerte de sus miembros, esto es, a través de la “pérdida de su inmanencia” y no alrededor de la ascensión fusional de una hipóstasis colectiva. (Nancy, 2001). Allí, la idea de pérdida haría emerger la figura del don en estrecha relación con lo que para Nancy sería una “comunidad de muerte” (Collazo, 2010). Así, de la misma forma que el don es don porque no puede aparecer como tal, “la comunidad se revela en la muerte, pero no puede obrar como muerte, así es como la muerte es siempre la muerte del otro. La muerte del otro es, en la sustitución, don, porque el otro ya no está allí para dar respuesta en su reconocimiento” (Collazo, 2010: 120). Y es que, si la inmanencia del hombre al hombre es el principal obstáculo para pensar la comunidad, sería precisamente la muerte aquello que hace estallar la lógica del absoluto, “puesto que, si el absoluto es irreductible a la idea de sujeto, o bien el sujeto es inmortal o bien el sujeto no es sujeto” (Collazo, 2010: 120).

Pero me parece que es en relación con la hospitalidad que la idea nancyniana de la comunidad como don entablaría un diálogo interesante con la lógica aneconómica de la donación derridiana. Aquí, la paradójica cuestión del “exilio como asilo” expuesta por Nancy en *La existencia exiliada* (2009) parece relacionar la figura de la hospitalidad con el éxtasis o la existencia fuera-de-sí: “no se trata de ‘salir’: ya estamos afuera. No se trata de exiliarse: somos exilio (...). El asilo es el exilio como propio: el asilo de la hospitalidad” (2009: 14). La existencia exiliada viene así, afirmada de manera constitutiva en forma de una doble ley que no son dos leyes, sino dos caras de la misma moneda: “una tensión entre dos polos del todo irresoluble mediante un procedimiento dialéctico y por completo refractaria a este” (Rodríguez Marciel, 2014: 47). Parece ponerse en juego aquí la condición transinmanente de la singularidad, en tanto que se trataría de un impulso de exterioridad que produciría un movimiento del asilo al exilio, en el que el asilo supondría ya un estar fuera, en la exposición, en la que acojo mi existencia exiliada –que es, siempre, una existencia-con-otros– o, como diría Nancy, el asilo como exilio supondría una trascendencia de sí a sí en una relación infinita de la singularidad consigo misma. El asilo de la hospitalidad parece consistir entonces



en la apertura a la exposición de sí que supone la coexistencia: la acogida del ser-con o estar-con<sup>22</sup>.

Por su parte, Derrida distingue entre una hospitalidad de derecho o condicionada y una hospitalidad justa o incondicional. La primera presupone un sujeto de derecho que comienza por preguntarle al otro su nombre: “se le exige decir y garantizar su identidad como a un testigo ante un tribunal” (Derrida, 2008: 33). La segunda es aquella que “exige que yo abra mi casa y que dé no solo al extranjero (...) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle reciprocidad (...) ni siquiera su nombre” (2008: 31). La hospitalidad incondicional rompe con la hospitalidad condicionada, en un movimiento que bien podría considerarse, siguiendo al propio Derrida, de exapropiación. Esto es, ese deseo de apropiarme del otro, que en el caso de la hospitalidad de derecho se manifiesta en el gesto de exigirle que diga su identidad, es interrumpido por el deseo de dejar que el otro permanezca como otro, expresado en el caso de la hospitalidad justa o absoluta, como el *dar lugar* y dejar llegar al otro sin pedirle reciprocidad.

Aquí, como sucede con la existencia exiliada, la hospitalidad parece estar regida por una tensión irresoluble entre dos polos: la hospitalidad condicionada y la incondicionada no son opuestas, sino dos caras de la misma moneda. Derrida las asocia con las lógicas de la invitación y de la visitación. Y es que allí donde “la invitación conserva el control y recibe en los límites de lo posible”, la visitación “exige una hospitalidad pura e incondicional que acoge lo que acontece como imposible” (Derrida, 2001: 297). Así, la hospitalidad incondicional excede la ley de la casa, de lo propio, o lo que es lo mismo, el ámbito de lo calculable: en primer lugar, porque la llegada del visitante no se deja calcular; en segunda instancia, porque al ser incondicional, la acogida no espera reciprocidad —exige que el don de la hospitalidad no regrese al anfitrión—; y, finalmente —y esta sería quizá la razón que explique mejor la difícil tensión de los dos polos de la hospitalidad—, la venida de ese otro absoluto es anterior a la economía misma, a toda identidad y a toda posesión. La soberanía sería así más originaria que la identidad, de tal forma que esta no tiene lugar sin aquella.

---

<sup>22</sup> El estar-con es para Nancy, junto con el cuerpo y el lenguaje, el lugar de asilo en el exilio, en tanto que designa “esa relación con los otros que no es ni la interioridad y la propiedad de algo “común” (comunidad, comunión), ni la exterioridad de la multitud o de la masa, y del osario, sino el “junto a”, (con, apud hoc), la proximidad que es alejamiento porque está en lo más cerca de, y por consiguiente, en un aparte o en un apartamiento (...)” (Nancy, 1996b: 38).

Esto implica, por supuesto, que no habría propiedad o identidad alguna antes de la llegada del visitante, y así, es este quien hace del anfitrión un anfitrión. Y es que el visitante al llegar “no pasa un umbral que separaría dos lugares identificables, el ajeno y el propio” (Derrida, 1996: 66-67). En tanto que es lo absolutamente otro, no existe ninguna identidad ya establecida a partir de la cual se lo pueda definir. De manera que lo otro absoluto no debe entenderse como aquello que se emplaza de forma tranquilizadora al otro lado de la frontera. Ha de preceder todo límite, todo interior, al punto que el trazado de cualquier demarcación lo supone siempre. Es entonces ese otro el que instaura la posibilidad de una morada, y el anfitrión, creyéndose dueño de ella, es en realidad un huésped, en la medida en que es recibido por aquel que cree recibir. Si se quiere, recibe asilo en su exilio. Habría así siempre un principio de ruina que agrieta lo propio. Pero, paradójicamente, solo si tiene lugar esa disolución de las fronteras que resguardan lo propio podría algo o alguien llegar, y tendría lugar el acontecimiento. Dicho de otra forma, el don de la hospitalidad incondicional precede toda hospitalidad condicionada, toda invitación, y todo intento de hacer la obra de la comunidad.

Así, entre la transinmanencia y la exapropiación, entre el asilo de la hospitalidad y la hospitalidad justa, se dibujaría el acontecimiento de un dar que interrumpe la vuelta a sí del sujeto cerrado sobre su propia sustancia. La hospitalidad aquí aparece como un don ofrecido más allá del cálculo, y que no busca hacer comunidad, o hacer de la comunidad una obra. Se establece allí un vínculo aneconómico con el otro que parece desnaturalizar las fronteras que trazan la distinción adentro/afuera sobre las cuales se configura una lógica de la hospitalidad posible. El extranjero –que soy yo mismo en mi existencia exiliada o el desconocido anónimo– llega para introducir la sospecha de una heteronomía inerradicable, y una separación dentro del sí mismo, y para ser recibido siempre, se lo sepa o no.

## 5. Reflexiones finales

Aunque realmente Nancy no hace mucho énfasis, o por lo menos, no hace un énfasis explícito en la problemática del don en relación con las ideas de comunicación y éxtasis que hacen posible el tener lugar de la comunidad en tanto que desobra; ni tampoco la reflexión de Derrida en torno al acontecimiento de la donación se lleva a cabo con miras a configurar un nuevo pensamiento de la comunidad, este análisis ha buscado establecer las condiciones de un posible diálogo entre las lógicas bajo las cuales Nancy y Derrida piensan respectivamente la comunidad y el don. Se ha puesto así sobre el tapete la posibilidad de pensar la comunidad desobrada de Nancy en los términos de la aporética de la donación que propone Derrida y se ha propuesto la posibilidad de pensar el don de sí de las singularidades –desde la lógica de una economía general– como aquello que, en última instancia, daría lugar a la comunidad en su desobramiento.

Lo que se pone en juego aquí sería una suerte de pensamiento paradójal que pondría el énfasis en lo que excede todo cálculo, y permitiría pensar “una política en clave hospitalaria abierta al riesgo del acontecimiento y de la democracia como espacio de irrupción de ese/eso otro que no puede ser previsto” (Penchaszadeh, 2011: 269). Se trata de distanciarse radicalmente de la idea moderna de “lazo social” en la que la relación con el otro vendría dada en los términos de una simetría y de una revalorización de lo identitario en tanto que igualitario. Esa igualdad ante la ley que sustenta las democracias representativas modernas habría hecho surgir “una política programática y calculable asimilable a la idea de un sujeto inserto en el mercado de equivalencias, que, en su reconocimiento igualitario y simétrico, establece su vínculo con el otro mediante la reciprocidad que arrastra inevitablemente la consecuencia de la deuda” (Collazo, 2010: 114-115). Por el contrario, pensar el ser-en-común en tanto acontecimiento de una donación aneconómica abre el camino para pensar en la posibilidad de una política abierta a la irrupción de lo radicalmente otro y al vértigo de una democracia vivida desde el principio de una hospitalidad infinita.

## Bibliografía

- ABADI, D. (2013). "El don y lo imposible. Figuras de lo cuasi-trascendental en Jacques Derrida". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. vol. XVIII, pp. 9-27.
- BATAILLE, G. (1979). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Traducción de Fernando Savater. Madrid: Taurus.
- (1986). *La experiencia interior. Seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*. Versión castellana de Fernando Savater. Madrid: Taurus.
- (1987). *La parte maldita*. Barcelona: Icaria.
- (2001). "Hegel, la muerte y el sacrificio", en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattóni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- (2003). "La noción de gasto", en *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BLANCHOT, M. (1969). *L'Entretien infini*. París: Gallimard.
- (2002). *Sacrificio y abandono*. En *La comunidad inconfesable*. Traducción de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, pp. 34-36.
- CAMPILLO, A. (2001). *Contra la Economía. Ensayos sobre Bataille*. Granada: Comares.
- COLLAZO, C. (2010). "Comunidad y política. Entre la imposibilidad y la positividad", en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* 8 (2010), pp. 113-128.
- DERRIDA, J. (1972). *Márgenes de la filosofía*. París: Minuit.
- (1989). *De la economía restringida a la economía general*. En *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, pp. 344-382.
- (1995). *Dar (el) tiempo: la moneda falsa*. Traducción Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós.
- (1996). *Apories. Mourir: s'attendre "aux limites de la verité"*. París: Galilée.
- (1998a). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- (1998b). *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Editorial Paidós.
- (2001). *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*. París: Galilée.
- (2003). *Voyous. Deux essais sur la raison*. París: Galilée.
- (2005). "Hay que comer" o el cálculo del sujeto. Entrevista realizada a Jacques Derrida por Jean-Luc Nancy publicada en *Revista de los Confines* 17. Versión digital <http://www.jacquesderrida.com.ar>

- (2008). *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Editorial de la Flor.
- (2009). *Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean Luc Marion*. Publicada en *Anuario colombiano de fenomenología* III. pp. 243-274. Recuperado en noviembre de 2011, en [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marion\\_don.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marion_don.htm).
- ESPOSITO, R. (2007). *Conloquium*, Jean-Luc Nancy. En *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 9-20.
- GARCÍA PÉREZ, M. (2014). “Georges Bataille. Comunidad y comunicación”, en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 17/1, pp. 115-134. [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_RPUB.2014.v17.n1.45559](http://dx.doi.org/10.5209/rev_RPUB.2014.v17.n1.45559)
- LLEVADOT, L. (2013). “No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 49, julio-diciembre, pp. 549-566. Doi: 10.3989/isegoria.2013.049.10
- MASSÓ CASTILLA, J. (2015). *Figuras de lo común en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy*. Memoria para optar por el grado de doctor. Universidad complutense de Madrid. Facultad de Filosofía. Departamento de teoría del conocimiento, estética e historia del pensamiento. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/34231/1/T36658.pdf>
- MAUSS, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- NANCY, J.-L. (1983). *L'impératif catégorique*. París: Flammarion.
- (1988). *L'expérience de la liberté*. París: Galilée.
- (1996a). *Ser singular plural*. En *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros, pp. 15-115.
- (1996b). “La existencia exiliada”, en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura* 26-27, pp. 37-38.
- (2001). *La comunidad desobrada*. En *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros, pp. 11-80.
- (2007a). “Il faut remettre l’homme dans un rapport infini avec lui-même”. Entrevista con Silvia Romani, en *Rivista di filosofia neo-scolastica* XCIC-4, Milán, Università cattolica del Sacro Cuore.
- (2007b). *La comunidad enfrentada*. Trad. Juan Manuel Garrido. Buenos Aires: La Cebra.
- (2015). *La comunidad descalificada*. Traducción de Peretti, C. y Rodríguez Marciel, C. Madrid: Avarigani.
- PALADINO, F. (2011). “Sociedad y comunidad: dialéctica entre totalidad e interrupción: un esbozo de articulación a contramano del sentido común sociológico”. *Nómadas*.

Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 30. Euro-Mediterranean University Institute | Universidad Complutense de Madrid | ISSN 1578-6730.

- PENCHASZADEH, A. (2011). “Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 44, enero-junio, pp. 257-271.
- POTEL, H. (2013). “El resto y la totalidad. Digresiones sobre Derrida y la deconstrucción”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* 12 (2013), pp. 153-168.
- RODRÍGUEZ MARCIEL, C. (2011). *Nancypropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dykinson.
- (2013). “Pensar ‘con’ Jean-Luc Nancy”. En De Peretti Peñaranda, C. y Rodríguez Marciel, C. (eds.): *Doce pensadores (y uno más) para el siglo XXI*. Madrid: Dykinson.
- (2014). “Ontología del abandono. Jean-Luc Nancy y ‘la existencia exiliada’ ”, en *Aurora* 15, pp. 46-55.
- (2018). *Una controversia sin controversia Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: Un malentendido a propósito de la comunidad*. Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Artes de la controversia. Homenaje a Quintín Racionero», n.º 8, pp. 189-205.
- SOTO MORENO, E. (2008). *Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Levinas*. Tesis doctoral dirigida por Josep Esquirol. Universidad de Barcelona. Disponible en: [https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/276159/ESM\\_TESIS.pdf;sequence=1](https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/276159/ESM_TESIS.pdf;sequence=1)
- STRAEHLE, E. (2012). “Jean-Luc Nancy y la comunidad: trascendencia e inmanencia, éxtasis y muerte”, en *Hybris. Revista de Filosofía* 3/1, pp. 22-38.
- VAN ROODEN, A. (2011). “La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: Un desacuerdo tácito”, en *Revista Pléyade* 7, IV/1, pp. 79-103.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

