

CONSIDERACIONS PER A UN ESPAIAMENT DE LA POLÍTICA I DEL PENSAMENT

Guillem Martí Soler

Universidad de Barcelona

Resum:

Prenent la crisi econòmica, política i social de rerefons, plantegem una interrogació sobre l'espai de la política. Partint de la teoria d'Agamben sobre l'estat d'excepció, ens desplaçem cercant un marc amb el qual dur a terme un qüestionament de la política alhora que un qüestionament del pensament. El resultat: el pensament treballant la política, la política treballant el pensament; un moviment exigint per dues problemàtiques: el proïsme i la comunitat.

Paraules clau:

Política, ètica, estat d'excepció, proïsme, comunitat, différence.

Abstract:

Taking the economic, political and social crisis as a background, we want to approach a philosophical inquire about politics. From the Agamben's theory about the state of emergency, we move searching for a framework which enable us to question politics and thoughts at the same time. As a result: thought working on politics, politics working on thought; a movement required by two issues: the Other and the community.

Key words:

Political, Ethics, Emergency State, Otherness, Community, Différance.

Recibido: 20/10/2013

Aceptado: 20/11/2013

CRISI DISCURSIVA

Malgrat que és un dels temes sobre els que és impensable que no se'n hagi parlat, partim d'una hipòtesi: manquen discursos per dir la situació en què es troba Europa, el Món Occidental, el Món en general, en això que s'ha batejat –i que retorna diàriament com una lletania insidiosa–, com a “crisi”. Crisi financera, crisi econòmica, crisi d'un model d'Estat, crisi social... Totes les nomenclatures, classificacions i expressions –sostenim- no aconsegueixen dir el que passa. I mentre no es digui, no passa res. En l'arriscat llenegar que ens podria dur a la tesi d'un llenguatge autonomitzat i abstret de les necessitats reals que ens tenallen, cal recordar que res no és un fet fins que no és dit; fins que el dit assenjala en una pretesa denotació d'allò que ja és allí, el que s'ha efectuat per l'inacabable teixit de les connotacions. Fins que no es digui el que està passat, no passarà, tant en el sentit de l'ocurrència com en el sentit del devenir.

Com pot sostenir-se que un tema que té des de fa cinc anys la prioritat, i àdhuc l'exclusiva, en mitjans de comunicació, debats polítics, tribunes socials, mobilitzacions ciutadanes, reflexions intel·lectuals, exabruptes emotius i converses de cafè, revela una insuficiència discursiva? En una entrevista concedida juntament amb Jürgen Habermas en motiu dels atacs de l'11 de setembre de 2001 als Estats Units, Jacques Derrida reflexionava sobre la incapacitat del discurs per expressar “*a major succes*”, un esdeveniment sense precedents com l'ocorregut, rebut com una intuïció incongruent amb el sistema categorial que ens permet percebre els fets de l'experiència. Aquesta incapacitat -feia notar Derrida- es coagulava en la reiterativa persistència d'un simple díctic, la data 11 de setembre, 11-S, *September 11th*. Una data convertida en nom propi que, malgrat la denotació unívoca que pretén evidenciar, roman en una radical opacitat; etiqueta per a una caixa negra que serveix un contingut informacional inaprehensible. L'11 de setembre es converteix, tràgicament, en l'exemple paradigmàtic del designador rígid kripkeà: lligat necessàriament al succés que li fa de referència, no és el substitut ni el resum d'una o de diverses descripcions definides. *September 11th* és el designador rígid estipulat enfront la impossibilitat d'una descripció que singularitzi la cosa o el fet ocorregut.

El que sostenim és que la discursivització al voltant de la crisi europea en els darrers anys manifesta, a partir d'una dinàmica estrictament inversa, conseqüències equiparables. Els bast conjunt d'esdeveniments que situem sota el paraigües de la crisi econòmica, política i social a Europa, és caracteritzable d'una forma diametralment oposada al succés 11 de setembre de 2001. Una indefinida prolongació de fets en comptes d'un esdeveniment puntual, la progressiva esclerotització d'un estat i no la irrupció imprevisible d'un traumatisme; en comptes

d'un fenomen irrepètible, la feixuga tirallonga d'esdeveniments que, en la seva tediosa reiteració, anestesien la captació d'allò que podria constituir una novetat. Si alguna cosa ha proliferat al llarg d'aquesta crisi no és el mutisme esfereït, ni la designació rígida, sinó un inacabable encadenament de descripcions assajant de definir el que va passant, determinar les seves causes i preveure les seves conseqüències. No hi ha, aparentment, buit discursiu al voltant de la crisi, sinó un amuntegament tal de paraules que acaben per barrejar-se en un acufen indestriable. Però aquesta hipertròfia discursiva no du, paradoxalment, a efectes tan diferents als que assenyalàvem en relació a l'11-S, puix que és força dubtós que reïxi a expressar el *quid* de la crisi, a dir o explicar el que està passant. Es tracta d'un cas invers a l'anterior –ara tenim un feix desbordant de descripcions definides- però amb efectes similars: un defalliment de la significació. Dues aberracions fregueanes del discurs: en un cas, la pura individuació d'una referència sense sentit que li pugui correspondre; en l'altre, una construcció tal de sentits que s'esfondra en un absurd sense-sentit. Sigui per defecte o per excés, dues insuficiències discursives, i per tant, dues falles de (en) la realitat.

Sense desmerèixer cap dels reptes que imposa l'actual situació del nostre entorn, el que filosòficament es dona a pensar és justament aquesta insuficiència del discurs. Es dona a pensar el mode i el per què d'aquest defalliment, qüestió que en absolut és irreductible a una consideració epistemològica o a la suposada naturalesa d'allò que es resisteix a entrar en el discurs. La noció d'esdeveniment –mobilitzada per exemple en relació a l'11-S-, no pot ser simplement la paraula última per allò que no disposa de paraula; la clausura, en comptes de l'obertura, de la problematització que exigeix tota falla discursiva. A què respon, en què ens ajuda, la reducció dels fets de l'11-S a un esdeveniment inefable i només dominable per la repetició estereotipada d'una data? I a què respon, en canvi, la dificultat de tancar un sentit al voltant de la crisi? Com entendre el fet que avui dia la defensa d'una determinada i concreta comprensió significant de la crisi sigui un gest quasi bé subversiu, com ho fou en el seu moment la revolta contra l'absolutisme d'un sentit únic? Si no hi ha fet sense dit, no hi ha una positivitat d'antuvi rebecca a ser dita. Cal qüestionar-se què posa en qüestió un fet que no es dona al dir; quines denegacions, condicions i eleccions no electives possibiliten aquesta opacitat, perquè no hi ha donació o sostracció neutral en el llenguatge. No hi ha naturalesa dada de l'11-S o realitat de la crisi que es doni o no es doni al llenguatge, sinó un determinat funcionament de l'ordre simbòlic que produeix el seu propi fracàs simbolitzador com una instància de realitat objectiva. I cal qüestionar aleshores les determinacions pràctiques, polítiques i estratègiques que posen en joc i que juguen a partir d'aquest fracàs; les que determinen que no tots els morts commocionin per igual el discurs segons la seva identitat, o que no totes les

formes de violència escandalitzin de la mateixa manera la raó, o que la “veritat” sigui una actriu tan polifacètica.

Ara bé, pensar filosòficament en aquest context també comporta pensar la crisi de la filosofia a partir d'aquesta crisi del discurs, i si, i en quin sentit, la filosofia pot deixar de ser crisi del discurs i discurs de la crisi. I pensar també què es dóna a pensar en un defalliment discursiu si el pensament és irrevocablement discurs; què i com es pensa en l'espai que separa el perfecte acoblament de llenguatge i món i l'imperatiu de silenci davant el que no pot ser dit.

CRISI I ESTAT D'EXCEPCIÓ

Serveixi el punt anterior com a prevenció autoimposada a aquest article, ja que no es tractarà aquí d'inaugurar cap nou discurs, ni de rescabalar cap vella promesa de sentit. Aquest article serà un espai més de ressonància d'aquesta crisi discursiva en la tentinejant il·lació de les paraules i la desequilibrada metonímia del sentit.

En l'àmbit de la biopolítica, i expressament en una certa herència foucaultiana, Giorgio Agamben va dur a terme una sèrie d'anàlisis al voltant de la noció política de l'estat d'excepció. La idea d'Agamben és que, juntament amb els modes de funcionament del poder polític que es deriven dels anàlisis de Foucault i que, per simplificar, prenen forma en el poder normalitzador, hi ha una peculiar dinàmica de poder que es caracteritza -per seguir jugant amb el mateix terme- per la normalització de tota una sèrie de mecanismes de poder propis del que jurídicament es coneix com a estat d'excepció; això es, el que defineix un escenari polític en què el poder ha suspès l'ordenament legal vigent per fer front a una amenaça o situació considerada extrema. Així, la trajectòria dels règims democràtics occidentals revela, no només l'aplicació, sinó la progressiva consolidació de mesures de legislació extraordinàries en el marc d'una inquietant difuminació de les fronteres entre Llei democràtica i Llei marcial, normativa constitucional i normativa d'excepció, estat de dret i estat de setge. El que posa de manifest aquesta tendència és que, comptat i debatut, potser aquests mecanismes de poder no ho són tant, d'excepcionals. Però més enllà, el que es posa sobre la taula és la necessitat de replantejar les relacions entre Llei i excepció, apuntant a la idea que en l'origen de la Llei o del contracte social hi hauria una complicitat -encara més, un marge d'indecidibilitat- entre inclusió i exclusió, dins i fora de la Llei, violència i dret, *nomos* i *physis*.

Els anàlisis d'Agamben van prendre volada en el context de l'ofensiva legislativa de molts països occidentals –encapçalats pels Estats Units- implicats en la guerra internacional contra el terrorisme, ofensiva que va implicar la més o menys encoberta militarització dels codis jurídics i la clara supeditació de nombrosos drets

fonamentals a la protecció i la seguretat nacionals. Però en una cruel confirmació de les tesis d'Agamben, aquesta tendència s'ha estès i afermat com a resposta dels estats democràtics a les cada cop més diverses i difoses amenaces que presumptament atempten contra la societat occidental. Una d'aquestes amenaces, de rostre extremament mutable, és la que es deriva de la crisi econòmica, política i social que afecta el món occidental i en particular Europa. Adopta la forma de la força de treball cada cop sotmesa a condicions laborals i socials més precàries i regressives, dels grups que veuen esfilagarsar-se les xarxes de protecció social primàries, d'amplis estrats generacionals que es veuen exclosos de la participació política, de l'exercici de drets essencials de ciutadania o dels mecanismes de reciprocitat social abans considerats intocables; i en definitiva, i molt especialment, dels directament exclosos de les principals vies d'integració social: la propietat, el treball, l'educació, la família, la nacionalitat.

De fet, el mateix Agamben s'ocupa de cridar l'atenció sobre els episodis històrics en què el poder polític ha funcionat, totalment o parcial, sota un règim d'excepcionalitat en resposta a crisis econòmiques. És el cas de la República de Weimar, durant el període d'entreguerres, en la qual es posa de manifest una més que incòmode continuïtat entre certs aspectes de l'acció político-jurídica d'aquest règim i la que posteriorment implantaria el nacionalsocialisme. L'exemple és clau perquè la radicalitat del plantejament d'Agamben rau en denunciar un insidiós funcionament en les pràctiques de poder "democràtiques" de mecanismes que tendim a associar exclusivament a la singularitat dels règims totalitaris¹, així com en situar el camp de concentració com "el paradigma ocult de l'espai polític de la modernitat" (AGAMBEN, 1998:156)².

Caldria, doncs, analitzar amb detall totes les transformacions legislatives, desplaçaments jurídics, pràctiques del poder executiu, que, en el marc de la crisi actual, responen a aquesta indistinció entre norma i excepció, espai polític i camp de concentració. Un llistat d'exemples no pot sinó romandre en un nivell superficial i mancat de rigor (ja que cada cas té les seves particularitats polítiques, legislatives, contextuais), però no podem deixar de fer referència a la quotidianitat del decret-llei com a pràctica de govern en les democràcies parlamentàries, la submissió d'aquestes mateixes democràcies als dictats del sector financer, quan no directament la seva suspensió o substitució per tecnocràcies. Tampoc podem deixar d'esmentar el

¹ "...és important no oblidar que l'estat d'excepció modern és una creació de la tradició democràtico-revolucionària i no pas de l'absolutista." AGAMBEN, 2004:15 (traducció pròpia)

² Traducció pròpia.

cinisme de les polítiques sobre estrangeria i fluxos migratoris –casos com els dels incomptables naufragis d'embarcacions migrants a la costa mediterrània, els Centres d'Internament d'Estrangers o les comunitats gitanes expulsades de països com França–, polítiques que adscriuen els individus en algunes de les formes més paradigmàtiques de vida en estat d'excepció: la del pària i la del refugiat. Inclouríem aquí les normes que, aprovades en estats democràtics, difícilment es poden entendre si no és en la perspectiva de l'estat de setge, és a dir, de la política entesa com "la guerra continuada per altres mitjans" (FOUCAULT, 1992:56): sigui la negació del dret a l'assistència sanitària bàsica o les sancions per acollir a casa persones immigrades "sense papers". I acabaríem per la resurrecció d'ordenances municipals contra desvagats i malfactors que, emparant-se en una moralització hipòcrita del civisme, expulsen de l'espai públic aquells que primer han estat expulsats pel sistema econòmic i social.

Valguin com a mínim aquests exemples per mostrar la necessitat de continuar avançant en el sender de Foucault, Agamben i d'altres en una analítica del poder i de la bio-política que atengui a les transformacions i modalitats que es posen en joc en la present crisi global de les democràcies capitalistes. Aquesta analítica hauria de servir la radicalitat crítica dels plantejaments foucaultians i agambenians, i alhora destriar i assenyalar la singularitat dels diferents casos, defugint el risc d'una prompta homogeneïtzació dels mateixos sota enfocaments poc rigorosos. Aquí només deixem apuntada la tasca;³ tot seguit, operem un desplaçament.

PROÏSME, EXCEPCIÓ DE LA POLÍTICA

Introduïm primer una qüestió que hem pogut eludir fins ara. Agamben desenvolupa les seves tesis a partir de l'exhumació d'una figura jurídica de l'Antiguitat que dona títol a la seva obra més emblemàtica: *l'homo sacer*. Resumidament, *l'homo sacer* és aquell individu al que qualsevol pot donar mort impunement però que, alhora, no pot ser sacrificat, això és, no se'l pot matar per cap procediment sancionat ritualment. És una figura paradoxal –vida insacrificable i que pot, no obstant, ser llevada per qualsevol– situada en una terra de ningú entre el *ius divinum* i el *ius humanum*. Aquesta indeterminació és, de fet, una doble exclusió, i en resulta doncs que *l'homo sacer* és el producte d'una decisió sobirana per la qual hom queda fora de tot ordre legal. La relació per la qual *l'homo sacer* queda subsumit pel poder polític és, paradoxalment, una relació d'exclusió. D'aquesta forma, *l'homo sacer*, com a

³ Assumint que potser ja hagi estat empresa.

individu bandit, exclòs per un ban⁴, és la figura exactament simètrica a la del sobirà, màxim representant de la llei però amb potestat de suspendre-la en l'estat d'excepció. Sota la idea d'Agamben de situar l'estat d'excepció com a paradigma del funcionament del poder, la relació política originària ja no seria la dels subjectes lligats pel contracte social, ni tan sols la de sobirà i súbdit, sinó la que s'estableix entre el sobirà i l'*homo sacer*, dos pols d'una mateixa estructura irreductible a una determinació unívoca d'inclusió-exclusió, dins-fora.

A partir d'aquí, el moviment que volem resseguir es pot iniciar en una tesi pròpiament inclosa en els plantejaments d'Agamben: la idea que tot hom és un *homo sacer* en relació amb el poder polític de la Modernitat. Aquesta tesi es conclou al final d'un procés amb dos passos clau: en primer lloc, considerant la relació de certes figures històriques amb el poder sobirà, Agamben detecta una isomorfia entre l'*homo sacer*, figura pròpia de l'ordenament jurídic romà, i algunes figures de la Modernitat, com el presoner del camp de concentració, l'apàtrida o el sospitós d'activitats terroristes que veu suspesa tota garantia processal. El segon pas ve donat per la constatació que ja hem exposat, la d'una progressiva confusió del règim jurídic-polític ordinari i l'estat de setge, i en el límit, una co-extensivitat entre el camp polític i el camp de concentració. Aquesta realitat és la que permet afirmar, aleshores, que en la configuració del poder sobirà de la Modernitat tot subjecte jurídic és un *homo sacer*. En altres paraules, la tesi d'Agamben és deutora de la idea de Foucault segons la qual el poder produeix subjectes: en la modalitat moderna del poder, el subjecte només és tal si està subjectat políticament per aquesta relació sobirana que el situa com a *homo sacer* en l'estat d'excepció.

Per completar el moviment que perseguim cal que, a partir d'aquí, ens impulsem per la metonímia del terme sobirania. Desplaçant la sobirania des del camp estrictament polític al camp de l'ètica, la tesi d'Agamben es pot transformar en: tot hom és un *homo sacer* en relació amb l'*altre*. I, per tant, la tesi segons la qual la vida és atrapada pel poder polític –esdevenint, aleshores, bio-poder– per mitjà d'aquest peculiar i paradoxal moviment d'incloure-la excloent-la, això és, una vida que és investida pel poder desvestint-la fins a deixar-la en nua-nula vida; aquesta tesi,

⁴ Recordem que el moll de l'os de la relació que Agamben defineix entre el poder sobirà i l'*homo sacer* rau en un determinat ús de la família de termes "ban", "bandit", "bandejar" ("*relación de bando*", "*porre al bando*", "*mettre au ban*"...) que explota l'ambivalència etimològica entre el sentit excloent i el sentit inclusiu d'aquests termes. El català conserva també aquesta ambivalència clau per entendre la tesi d'Agamben: *bandejar* té tant el sentit d'apartar, expulsar, allunyar algú (o alguna cosa), com el de cridar, reclamar (per mitjà d'un ban o edicte) a comparèixer davant la justícia.

dèiem, es pot desplaçar com segueix: la relació del subjecte amb l'altre es fonamenta en l'establiment d'una relació de ban de la que en resulta el proïsme com un estat d'excepció, és a dir, la pura nuesa del proïsme com a alteritat absoluta del subjecte sobirà. En menys paraules: en la relació ètica primordial, la proximitat de l'altre és bandejada.

No som ni els únics ni els primers en franquejar aquest pas, de la política a l'ètica, al voltant de la figura paradoxal de *l'homo sacer*. Agamben dóna bon peu a fer-ho, i alguns autors han establert relacions (en absolut de mera similitud) entre la figura de *l'homo sacer* i altres protagonistes del camp de l'ètica: figures com la del *rostre* d'Immanuel Levinas, *l'arribant* de Jacques Derrida, o el *Nebensmensch* de la tradició psicoanalítica, i fins i tot amb referències no directament filosòfiques, com el *Muselmann* de Primo Levi o els protagonistes d'alguns relats de Franz Kafka. Esperem que aquestes indicacions siguin suficients per marcar l'interès d'una reflexió que desborda l'àmbit de la filosofia política.

No obstant, afegim un element més. Si està justificada la consideració de *l'homo sacer* com una figura mal.leable, ambivalent, entre l'ètica i la política, tal vegada pugui servir per obrir un espai de reflexió precisament sobre les relacions entre ètica i política, en un moment en què la crisi -el centre de detonació de la qual ha estat aparentment l'esfera econòmica-, ha acabat metastatitzant en quasi bé la totalitat d'àmbits de la vida, i molt particularment en la política. Hem assenyalat la possibilitat de transferir la relació de ban de la política -on s'encarna en la relació sobirà-*homo sacer*- a l'ètica -on podríem dir que s'encarna en la relació subjecte-proïsme-. En els dos camps, per tant, és possible retòrcer i complicar una relació que podria semblar de simple polaritat, determinable des de parelles d'oposicions simples i unívocues -identitat/diferència, interior/exterior, propi/impropi-. En l'àmbit polític, la relació del subjecte amb el poder no es redueix a una simple dicotomia sí/no, inclòs/exclòs, sinó que implica un paradoxal vincle de captura i abandonament simultanis. En l'àmbit ètic, l'investiment del proïsme s'origina en un apartament de la pura nuesa de l'altre, del seu *rostre*, que queda, no obstant això, *ins-crit* en el subjecte com un reclam indefugible⁵; o, des d'un enfocament de tipus psicoanalític-

⁵ I que arruïna tota concepció clàssica del subjecte autònom, moral, sobirà de si. La sobirania del subjecte es fonamenta (si encara fos possible parlar de fonament) en l'estat d'excepció que implica la relació amb l'altre: la nul.litat del proïsme i la decisió sobirana bandejats de tota llei, de tot ordre lògic-simbòlic. Ara bé, no es podria insistir prou en el que és imprescindible afegir: aquesta decisió implicada en l'encontre amb l'altre ja no és la decisió del subjecte -la *meva* decisió-, sinó la decisió de l'*altre en mi* (raó per la qual, com dèiem, ja no és possible parlar de principi o fonament).

lacanià, l'encontre amb l'altre suposa el rebuig d'una dimensió traumàtica de delit⁶ que és intimada en aquest mateix moviment d'exclusió.

El present text es contradiria, doncs, al mantenir una clara diferenciació entre política i ètica. Ara bé, no tant perquè hi hagi d'haver una assimilació entre aquests dos camps, sinó perquè s'entrelluca la necessitat de relacionar-los segons el següent esquema: hi hauria també una relació de ban entre ètica i política; dit d'una altra manera: la política s'instaura per mitjà d'un bandejament de l'esdeveniment ètic primordial, l'encontre de subjecte i pròisme; o encara amb altres paraules: la política suposa la inclusió i la reducció en el seu àmbit d'allò que és irreductiblement ètic i, per tant, exterior a la política.

ESPAIAMENT DE LA POLÍTICA

Exposada la tesi anterior, no l'afrontarem directament sinó efectuant un nou desplaçament. A redós de les idees exposades sobre l'estat d'excepció com a bandejament, l'ètica i la política han quedat situades en un espai relacional que ja no respon als termes d'una topologia clàssica. En el marc d'una metàfora espacial, ha quedat qüestionada tota possible determinació de mesures, distàncies, coordenades posicionals entre ètica i política. La diferència entre aquests camps no és, impugnant la mateixa denominació "camp", una diferència d'àrees delimitades, termes jurisdiccionals o porcions territorials contigües, franquejables per un llinar. Aquesta topologia complexa –caracteritzada per una exterioritat interioritzada, o el que en termes lacanians es coneix com a *extimitat*, és prou per motivar una problematització de tota noció d'espaiament (de què significa espaiar, posar en l'espai, distingir separant...). Ara bé, el qüestionament de la *diferència* entre ètica i política no suporta la reclusió en la metàfora espacial; s'escola i arrossega rere seu la pregunta sobre el *diferir* de l'ètica i la política, això és, tota la cadena interrogativa sobre la prioritat, la preferència, la prelació. La topologia del bandejament conté en germen la ruïna de tota distinció estricta d'instant, la problematització de tota seqüenciació lineal de moments o fases, en definitiva, la possibilitat de fer trontollar una certa economia del temps i de la diferència temporal.

Fa estona que s'està invocant la *différance* derridiana. Una economia que, com se sap, és ingovernable, impossible d'estabilitzar en un significat, però que en aquest cas podríem domesticar aplicant-la al text present: una ètica i una política en

⁶ La traducció de la *jouissance* lacaniana per "delit" ens sembla apropiada (en comptes de "gaudi" o "goig") per la lleugera homonímia amb "delicte" (atès el vincle de la *jouissance* amb l'obsenitat de la llei del Superego).

différance significa que la política arriba sempre tard respecte de l'esdeveniment ètic primordial, però, alhora, que aquest només pot ser *donat* retroactivament des d'una determinada política; que l'origen de la política és l'experiència del proïsme que aquella exclou de si, però que aquesta experiència no pot originar-se sinó és en l'espai proveït per la política. En definitiva, la *différance* introdueix una indecidibilitat última en la qüestió de qui dóna *pas*⁷ a qui, si l'ètica a la política o a l'inrevés.

Però hi ha un altre *pas* de la política. Un altre pas sempre en disposició de donar-se i de fer-la fracassar; un altre possible qüestionament de l'espai polític, una altra relació de ban: el *nosaltres*, la política de la comunitat. Una política reflexionada des de la topologia del bandejament, comporta també abandonar l'eix de l'u al tot, del jo al nosaltres. El qüestionament del nosaltres està implicat per la mateixa problemàtica de l'estat d'excepció. Hi ha, en efecte, diversos autors que han insistit prou en què no hi ha oposició entre el tot i l'excepció, sinó una necessària complicitat, puix que no hi ha universal que no se sustenti en una excepció. En la temàtica política de la sobirania que hem pogut veure en Agamben –o també en la que podríem rastrejar pel text psicoanalític des de Lacan fins el *Tòtem i Tabú* de Freud- és prou palès: si la relació política es funda en la suspensió sobirana de la llei, aleshores la llei *no és sense excepció*, la qual cosa no és el mateix que dir que la llei no és universal o que no regeix per a tots, sinó que és universal i s'aplica a tots perquè conté internament la seva pròpia exclusió. El nosaltres, el tot que es funda per la universalitat de la llei, no s'oposa a la singularitat excepcional sinó que hi resta lligat per un bandejament.

Però de la mateixa manera que la figura de *l'homo sacer* desborda la política per reinscriure-s'hi com a proïsme en la forma d'un llindar intern i alhora infranquejable per la política, també la figura del nosaltres, del tot com a consumació de la llei, és segregada per la política com el seu propi dellà. La comunitat és un altre límit de la política, entès aquesta vegada com l'obturació de la diferència, l'extinció del moviment, la supressió del retard entre el ser i l'haver de ser, entre l'en-si i el per-a-si. Però no cal recórrer a Hegel, la qual cosa ens menaria a un escenari filosòfic massa aparatós. Hannah Arendt ens ha deixat reflexions prou reveladores sobre els vincles entre la constitució d'un cos social únic i indivisible pròpia de tota forma de totalitarisme i la destrucció de l'essència d'allò polític. L'enganyadora proximitat del veí, causa d'un vincle social d'estructura paranoica –sempre ambivalent entre la identificació especular i la tensió destructiva vers l'altre-, impossibilita l'espaiament

⁷ Paraula que, si remetem a la seva sempre fructífera homonímia en francès, permet jugar el doble joc d'una política i una ètica que es *neguen* i es donen *pas* tot a una.

necessari per a la política. L'exacerbació de la dimensió comunitària, doncs, satura el camp de la política.

Afirmem doncs una simetria entre el proïsme i el nosaltres pel que fa a la seva relació amb la política. Si l'experiència de l'altre és una irrupció, un esdeveniment, un escàndol, que la política ha d'atrapar, fer entrar en el seu camp però mantenint-la com una falla interior, sense sutura possible; el nosaltres és, per dir-ho d'alguna manera, un producte manufacturat per la política, una excrescència que ha d'expulsar mantenint-la com el seu abisme exterior. Si el proïsme és l'os indigerible de la política, el nosaltres és la seva dejecció; en el primer cas, la política introjectant un hoste a-polític, en el segon, la política projectant una comunitat des-polititzada. En tots dos casos, però, un espaiament de la política obert per l'estructura d'inclusió-exclusió que la constitueix en relació al proïsme i al nosaltres.

ESPAIAMENT DEL PENSAMENT

Cal fer irrompre en aquests moments certa corrent que ha estat treballant en una escena oculta fins ara. Convocada la *différance* derridiana en el seu paper d'estructura espaiadora i temporitzadora; evocada també, tot i que de passada, la figura de Hannah Arendt; pot sostenir-se que el que s'està qüestionant és únicament l'espai de la política i per a la política? ¿No haurem d'admetre que en el mateix procés ha quedat qüestionat el propi espai del pensament? Donant-se a pensar la política, el seu espaiament, els seus límits; no es dona a pensar el propi espaiament del pensament? ¿És possible evitar que aquestes dues instàncies es vegin arrossegades en una mateixa problematització? ¿No és això el que, en escenaris que no han de per què tenir gran volada filosòfica, posa de manifest l'anomenada crisi global? El que en definitiva es juga en aquesta situació és la possibilitat de fer moure dues articulacions simultàniament: la política com a condició del pensar i el pensar com a condició de la política.

En un trajecte que ha partit de l'estat d'excepció com a paradigma de la política, aquesta quedaria ara situada sota un model diferent del que manegà Karl Schmitt, o del model de la guerra que adoptà Foucault en certa etapa del seu pensament, models que estan en el rerefons de les reflexions d'Agamben. Ara ens situem en un model força més clàssic, i clàssic en el sentit fort -és a dir, grec- de la paraula: la política en relació indissoluble amb una pràctica de pensar i amb un pensar com a pràctica, amb una escenificació pública del *logos*⁸.

⁸ Model que podria apropar-se, en canvi, als darrers treballs de Michel Foucault. Com sabem, aquest du a terme un desplaçament des de l'anàlítica del poder en la Modernitat cap a la

La dissolució paradoxal de les relacions socials en la massificació de la societat totalitària, la solitud resultant de l'excessiva presència de l'altre, això és, la supressió de la distància necessària per a què hom pugui apropar-se a l'altre *com a altre*; tot això és, en un mateix gest, l'esfondrament del pensament i de la política, la destrucció d'una política que permetria pensar i la destrucció d'un pensament que permetria la política. Aquests plantejaments d'Arendt són, un cop més, la punyent crítica de l'eix jo-nosaltres com a eix essencial de la política. Aquesta implica necessàriament una estructura dialogal, de confrontació discursiva, tal com ho implica el pensament, que si bé requereix d'una interioritat, d'un girar-se envers un mateix, en absolut es pot reduir a un monòleg solipsista. El pensament és condició de la política des del moment en què aquell ja no s'origina en un jo autosuficient i autofundat, sinó a partir d'un jo que pensa *en l'altre* i *a partir de l'altre*, i d'un altre que pensa *en mi* i *a partir de mi*. I la política és condició del pensament des del moment en què ha d'organitzar i permetre una societat en què aquest espaiament sigui possible⁹. La possibilitat de la política i del pensament per aquesta delicada separació-proximitat entre el subjecte i l'altre té, com a condicions d'impossibilitat, les dues falles assenyalades: d'una banda, el radical encontre amb l'alteritat del proïsme, l'emergència d'una experiència incongruent amb tota reciprocitat o reconeixement; de l'altra, l'exasperació d'una adhesió tal amb l'altre que esborra el hiat indispensable per al diàleg, la negociació, i en últim terme, la justícia.

Podríem recordar aquí que per a Levinas no hi ha justícia possible abans de l'aparició del tercer, l'element que altera la determinació radical del subjecte pel *rostre* del proïsme. Cal un tercer per a què hi hagi alguna cosa més que la responsabilitat inalienable i absoluta envers l'altre. La justícia implica una mesura, una reciprocitat, una relativitat, un càlcul, una comparació (del cas amb la norma,

reflexió sobre la política i l'ètica en el món grec. El que se li obre a Foucault aleshores és un camp -en certa manera inaugurat pel pensament grec- on es troba: la política, ja no com a normalització dels individus i gestió de les poblacions, sinó com a problematització discursivitzada (*logos*) del viure els uns amb els altres; i on es troba l'ètica com a pràctica (en bona mesura de discurs) d'un mateix sobre si mateix, justament motivada per aquesta exigència política de governar-se un mateix per a poder governar els altres. I la instància que es coagula en aquest camp de relacions entre política i ètica és ni més ni menys que el subjecte. Per tant, val a dir que per un itinerari molt diferent del que hem resseguit aquí, Foucault també afronta la qüestió de la sobirania des d'un vaivé fonamental entre política i ètica. La diferència clau, però, és que Foucault no ateny la problemàtica del proïsme en les seves reflexions sobre els processos de subjectivació.

⁹ No s'amaga pas que en la possibilitat d'aquesta societat no totalitària, en què la relació amb els altres és possible i, per tant, és possible el diàleg, la dissensió i el raonament, el que s'hi juga és la possibilitat de la democràcia.

del particular amb l'universal); la justícia implica el *logos*, el judici, la subsumpció, i per tant, el concepte. Res de tot això compareix en l'esdeveniment de l'altre en tant que altre, massa dispar per a què sigui mesurable, massa ignot per a què pugui ajustar-se a cap concepte. El proïsme advé abans de l'establiment de qualsevol ordre, amb una prioritat indedueïble de cap jerarquia. No hi ha *ratio* possible entre el subjecte i l'altre: es tracta d'un encontre paradoxal entre dos que no poden *presentar-se* un a l'altre, que no poden coincidir en cap *present*.

En l'altre extrem, en l'absoluta identificació de l'individu amb el tot, amb la Idea, no hi ha esclatxa per al pensament, obertura per al *logos*¹⁰. En l'actualitat del debat sobre la sobirania dels pobles, l'establiment de nous Estats-nació, la preservació i enaltiment d'identitats comunitàries, hom ha recordat les paraules de Hannah Arendt en relació al seu "amor" pels jueus¹¹. Tota la declaració d'Arendt és sucosa, però voldríem destacar l'última frase: "Especialment em seria sospitós l'amor als jueus, perquè jo mateixa sóc jueva". D'aquesta manera, el nosaltres queda col·locat en el punt diametralment oposat a l'experiència del proïsme en funció de l'influx d'un element clau: l'amor narcisista. Si l'esdeveniment ètic fonamental rau precisament en una radical destitució del subjecte, la identificació al nosaltres es basa en el recobriment narcisista de tota incongruència subjectiva. Arendt crida a una sospita envers tota política basada en la identificació narcisista, en l'amor a allò que un ja és, perquè aquí rau el perill d'un esllanguiment del pensament provocat per la fascinació en la imatge que un s'ha construït de si mateix. El pensament només té força quan s'encara amb allò que un no és i que no voldria ser mai, quan és un pensament riscós i difícil, exigint per l'estrangeria de l'altre, que és l'estranyesa d'un respecte de si mateix. També en termes psicoanalítics, la identificació amb l'altre obstaculitza el descabdellament del discurs, única dimensió on es pot treballar la no-coincidència amb si mateix que constitueix al subjecte, i fer advenir la falta que el lliga a l'altre allí on el jo es consolava en la seva autosuficiència. Tot i que la teoria lacaniana exposa la identificació narcisista recurrent a una fenomenologia del mirall, del cara-a-cara entre el subjecte i l'altre, no hi ha confusió possible: la plaent identificació imaginària no té res a veure amb l'experiència de la confrontació amb la *Cosa* del proïsme –amb el *Nebensmensch* freudià-, i en canvi sí que té una directa contrapartida social en la

¹⁰ Que ja en l'albada grega és relació de la disparitat, unitat en el conflicte.

¹¹ "No he estimat mai a la meua vida un poble o un col·lectiu; ni l'alemany, ni el francès, ni l'americà, ni tampoc la classe obrera o qualsevol altra cosa. Efectivament, només estimo els meus amics, i sóc completament incapaç per a qualsevol altre amor. Especialment, però, em seria sospitós l'amor als jueus, perquè jo mateixa sóc jueva".

idealització col·lectiva del nosaltres, que ja Freud va tenir dificultats per distingir dels fenòmens de l'enamorament i de la hipnosi.

Arribem, doncs, a un espaiament comú de política i pensament. Una política i un pensament que s'inicien allí on es clou l'experiència del proïsme, però una política i un pensament que només començarien *a partir* d'aquesta experiència radical i traumàtica. Una política i un pensament que acabarien allí on comença la dimensió del nosaltres, però una política i un pensament que només actuarien en el temps de l'advent comunitari. Però estem obligats a pensar la inversa amb la mateixa necessitat: l'experiència de l'alteritat, que és tant com dir l'experiència com a pura heteronomia, tan sols es pot *donar* com l'impossible *d'un* pensament i *d'una* política; i només des d'una política i des d'un pensament es pot interrogar l'*avenir* de la comunitat.

Ara bé, el repte és pensar aquest comú espaiament de política i pensament sense pensar que siguin el mateix. Perquè aleshores no es podria pensar una *altra* política ni fer política amb un *altre* pensament. La *différance* actua precisament aquí, arrossegant en un mateix gest subversiu la diferència de política i pensament com a possibilitat d'una política del pensar i d'un pensament de la política diferents. Perquè hi pot haver un pensament i una política permanentment inquietats i dislocats per l'experiència del proïsme -experiència que és la ruïna de tota unitat i presència del subjecte, de la sobirania, de la llei, del *logos*-, o tals que ignorin aquesta experiència, o que la pacifiquin retornant-la a la llera racionalitzadora on el subjecte pot reconèixer-se i assegurar-se de si. Com pot haver un pensament i una política que plantegin un nosaltres com a consumació d'una herència i d'un sentit -restitució del subjecte, de la pàtria, de l'amo, de la Idea-, o que pensin la comunitat sense horitzó escatològic, com a comunitat del desarrelament, de l'orfandat, de l'èxode¹².

¹² Hom dirà que no s'ha evitat que al llarg d'aquest article s'escolés un judici de valor contradictori amb la idea d'un treball de la *différance* sense orientacions o tendències preestablertes. Per exemple, quan se sosté que la política ha d'encarar allò que la repèl (a saber, la dimensió ètica del proïsme), i en canvi ha de distanciar de si allò que amb massa facilitat la paralitza (la dimensió del nosaltres). És cert que això implica ja una presa de posició en relació a aquest treball d'espaiament del pensament sobre la política i viceversa que hem proposat. És, ras i curt, la presa de posició que assumim en aquest article enfront el context concret que en motiva la redacció: una crisi global que, en la nostra humil opinió, demanda una aguda crítica dels molts miratges d'un nosaltres redemptor que produeix, i alhora una reivindicació (no exempta de crítica i reflexió) de les mostres d'hospitalitat envers l'alteritat que també s'esdevenen (tot i que amb menys gatzara). A això respon l'elecció d'uns referents (Derrida, Levinas, Arendt, Lacan; podríem afegir a Simone Weil que ens ha inspirat sense entrar en escena) que alhora que es mostren malfiats -si no directament crítics- envers tota idea rígida de comunitat, inquireixen la funció primordial de l'alteritat del proïsme en la

L'articulació d'una política i d'un pensament, treballant l'un sobre l'altre, no coincidents però indeslligables, establiria un espai ja no fitat per la presència del subjecte i la presència del nosaltres, sinó obert per l'esborrar-se de dues empremtes: la impossible presència del proïsme i l'impossible present de la redempció.

En aquest punt final, en què s'aventura una obertura i una subversió recíproca de política i pensament, no podem deixar de notar el següent: hi ha una altra forma ben clara i directa de referir-se a la possibilitat d'una política i d'un pensament diferents: el problema de la democràcia, que no és i que tal vegada pot advenir. I és que la resposta a què és la democràcia, si és possible i com pot ser possible, implica ineluctablement un determinat afrontament de les qüestions del proïsme i de la comunitat com a dimensions-límit del pensament i de la política.

L'ESPAIAMENT DE LA POLÍTICA EN EL CONTEXT DE LA CRISI DEMOCRÀTICA

L'esclatxa oberta pel darrer punt de l'apartat anterior permet concretar en quin sentit les idees exposades poden incidir en el context de la crisi europea que determina el nostre present i el nostre entorn. És palès que aquesta crisi, entre la diversitat dels seus flancs, té una fonamental dimensió política, caracteritzable més específicament com una crisi de la democràcia. En el marc d'Europa, i en tant que conjunt d'Estats democràtics, aquesta crisi adopta la forma d'una problematització àmplia de l'espai de la política. En conseqüència, si l'argumentació que hem seguit és justificable, aquesta situació es pot abordar com un procés de re-espaiament de la política en el qual es mobilitzen i es confronten les dues dimensions-límit de la política: el proïsme i la comunitat.

A partir d'aquí no només és possible situar les presents reflexions en el context de la crisi política d'Europa, sinó proposar la conjectura següent: l'actual crisi global ha tingut com a efecte la desterritorialització de l'espai polític comú instaurat, degut a les fractures obertes en la relació dels subjectes amb el poder. La crisi ha fet visible una certa naturalesa oculta del llaç polític: l'íntima relació entre sobirania, investiment polític, d'una banda, i precarització, abandonament, nua vida, de l'altra. Per aquesta fissura de l'espai polític hi ha hagut una erupció del magma del proïsme, un gravamen de la política pel deute insalvable envers l'altre com a altre. Per tant, s'ha donat una sollicitació ètica de la política i un potencial re-espaiament de la mateixa. Ara bé, un altre efecte manifest de la crisi ha estat l'actualització

constitució del subjecte. Però sent inevitables i volgudes certes preferències, seria injust no recordar alguns autors imprescindibles que han il·luminat una dimensió de la comunitat oposada a qualsevol forma de clausura metafísica o d'ideal historicista, com per exemple George Bataille, Maurice Blanchot o Jean-Luc Nancy.

d'iniciatives polítiques que, orientades clarament vers el pol del nosaltres¹³, han suposat una ràpida i contundent oclusió d'aquest potencial re-espaiament, una cauterització de la ferida ètica per la qual el proïsme roman extraordinari i extemporani a la política.

Una via per aprofundir i contrastar aquesta idea consistiria a qüestionar els moviments polítics que en resposta als efectes de la crisi reivindiquen més i millor democràcia, en termes de quines relacions estableixen amb els dos extrems bandejats per la política -el proïsme i la comunitat- i vers quin d'ells es vinclen els seus objectius i estratègies. A l'entorn de la política formal, i amb més o menys grau d'integració en el medi institucional, ha aparegut una sèrie de moviments polítics que en termes molt generals persegueixen un replantejament, una ampliació i una requalificació dels mecanismes democràtics establerts¹⁴. Doncs bé, donada l'estructura d'espaiament de la política defensada en aquest article, aquests moviments polítics haurien de poder abordar-se en termes de com se situen i treballen en el seu interior les dues instàncies ètiques que hem plantejat. I per tant, en la perspectiva proposada, quedarien sotmesos al debat de si tendeixen a una fractura ètica de l'espai polític per l'emergència del proïsme, o a una obturació d'aquest espai, a un empobriment del discurs, del pensament i del debat, per mitjà de l'envaniment del nosaltres.

A efectes d'una mera aproximació a aquest debat, és útil l'exemple de l'anomenat moviment del 15-M. Un moviment notablement orfe des de la perspectiva del nosaltres, i del que, en canvi, poden avaluar-se algunes de les seves potencialitats i dèficits si s'enfoca amb l'òptica del proïsme, tant en la seva configuració interna com en l'articulació amb els espais i els mecanismes de la política institucional. Caldria preguntar-se quin paper juga la instància del proïsme en la configuració i funcionament d'aquest moviment, i en el seu problemàtic assentament en un escenari polític ordinari on el proïsme no es fa present. És a dir, avaluar els seus èxits i els seus fracassos, les seves perspectives de rèplica o desplaçament, no només des del punt de vista de la seva organització i propòsits explícits, des dels seus discursos i trets d'identificació manifestos, sinó també des de l'activitat latent de certes

¹³ Per exemple, en la forma del nosaltres nacional, el nosaltres territorial o el nosaltres ètnic.

¹⁴ No serà possible anar molt més enllà d'aquesta caracterització genèrica, però en tot cas, no es pretén afirmar: ni que aquestes reivindicacions tinguin el seu origen i justificació exclusivament en la crisi actual, ni que es tracti de moviments polítics reduïbles a una reivindicació democràtica (en la gran majoria dels casos es tracta de moviments més o menys híbrids que combinen diverses aspiracions polítiques, i en els quals la voluntat d'una millora del sistema democràtic pot situar-se variablement com a fi o com a mitjà).

problemàtiques, com seria el cas de la del proïsme. Sense poder aprofundir en aquestes qüestions, quedaria com a mínim plantejada la idea que el 15-M és un moviment polític en el qual es dóna a pensar la dimensió del proïsme en la doble caracterització que n'hem fet: experiència fonamental de la política i, alhora, dimensió bandejada en tant que impossible d'assimilar. A diferència d'altres moviments que també vehiculen reivindicacions democràtiques però que tendeixen a una despolitització per la via de la idealització narcisista, el 15-M es veu concernit per la qüestió del proïsme, i amb més o menys intencionalitat, amb més o menys fortuna, atrau cap a si tota la problemàtica de l'alteritat que la política no pot dominar.

Assenyalem tan sols tres qüestions sobre els vincles del 15-M amb la dimensió del proïsme. En primer lloc, és un moviment que sorgeix posant en primer terme la dimensió del sofriment i de la desemparança del subjecte en una realitat que trontolla. En bona mesura, de fet, es tracta d'una mobilització a partir de l'experiència d'*abandonament* del subjecte per part del poder polític, abandonament en el sentit precís que refereix Agamben quan parla de *l'homo sacer* com a nua vida abandonada pel poder. I en aquest sentit, el moviment polític del 15-M es veu inevitablement envaït i sacsejat per la problemàtica ètica de l'altre com a sofrent, l'altre com a despulla, l'altre sotmès a la "desgràcia" (en el sentit elaborat per Simone Weil). En segon lloc, es tracta d'un moviment que planteja un arrasament tal del camp polític (exigència d'auto-organització, de màxima horitzontalitat, de no-representativitat, de qüestionament dels pressupòsits i de les regles del joc polític; en el límit, quasi bé el plantejament d'un simulacre de refundació del llaç social), que fa que les seves crides a la col·lectivitat i a la solidaritat, no es puguin deslligar de la qüestió ètica de l'altre com aquell amb qui no tinc res en comú. Finalment, un dels eslògans més identificatius del 15-M, el "ningú no ens representa", suposa una interessant mobilització de fons de qüestions ètiques. Com a mínim, en dos sentits: d'una banda, l'eslògan ve a expressar el que es considera una condició per a una relació política autèntica i renovada, una espècie de condició negativa (cap delegació, cap alienació de la pròpia sobirania) que, en certa manera, pretén simular la puresa d'un pacte social originari (en què els subjectes hi entren sense predeterminacions polítiques i socials, màximament lliures). Però en aquest sentit, la qüestió del proïsme emergeix com un element de problematització d'aquesta suposada puresa del pacte i de la llibertat de qui el contrau. És a dir, es fa inevitable la pregunta: Quina és la puresa i la llibertat del pacte quan hom el contrau per responsabilitat envers el proïsme; quan el pacte és *obligat* pel sofriment de l'altre? La qual cosa significa que el 15-M ha de fer encaixar el *simulacre* polític del pacte social amb la *substància* ètica del proïsme. D'altra banda, el "ningú no ens

representa" és la forma negativa del "només jo em represento", i es lliga, per tant, a tota una sèrie de valors fortament entrelaçats: auto-representació, apropiació de si, presència, autenticitat, sobirania, proximitat, puresa, veu pròpia, responsabilitat. Com veiem, són els valors que, des d'una lectura derridiana, formarien la constel·lació del logocentrisme, és a dir, justament aquella que l'experiència del proïsme posaria en qüestió. Aquests serien alguns exemples de la relació de ban entre la política del 15-M i la problemàtica ètica que l'acompanya: un moviment que *convoca* el proïsme en l'espai polític que crea i que alhora no el pot fer *comparèixer* en els termes de la seva política.

CONCLUSIONS

Per acabar, resumim algunes conclusions, ni exhaustives, ni originals ni concloents, que tan sols apunten a la necessitat de seguir investigant en el camí d'aquelles i aquells que ja les han enunciat abans:

L'espai de la política, entre el tu i el nosaltres, no està donat. És un *marge* en permanent definició. En un mateix moviment, la política juga i obre el seu terreny de joc, però entenent que no ho fa des d'una suposada autonomia, sinó a partir de les instàncies amb les què resta lligada per una relació de bandejament.

L'espai polític és també un marge en permanent reconquesta, ja que està sotmès a una constant tensió que el des-territorialitza. Si bé aquesta tensió és condició per a l'existència de la política, no hi ha política en la pura des-territorialització. El fer-se lloc de la política és la repetició indefinida del desarrelament i la repatriació, de l'oblit i la memòria, d'una política de l'exili i una política de la llar.

L'espai de la política no és massís; conté un buit interior que el fonamenta i que, alhora, és incapaç d'integrar o assimilar. Hem proposat que aquesta falla interna a la política és l'experiència ètica del proïsme, i és aquesta la que impossibilita un tancament de la política. Però hi ha, d'altra banda, una potencial obturació d'aquesta falla sempre present en l'espai polític: el nosaltres, que sutura amb l'imaginari la fallida del discurs davant de l'altre, que cobreix amb l'ideal la singularitat irreconeixible del proïsme. Perseguint evitar la dimensió ètica que incomoda la política, aquesta forma narcisista i fetitxista del nosaltres és també l'extinció de la política.

No hi ha un temps *propri* per a la política; el que seria el temps de la política està constantment exigit, desfasat: d'una banda, per l'*emergència*, en tots els sentits de la paraula, de l'*experiència* de l'altre –no de qualsevol altre, sinó d'aquest altre, el *tu* que em commina a respondre, que arruïna tota temporització en un ara i aquí insuportable; i de l'altra banda, per la profecia d'un *nosaltres* com a cloenda de tota

historització, de tota diferència.

Tota la problemàtica de l'espai de la política força a problematitzar el pensament com a quelcom que tampoc és donat, apropiat, segur de si, i que es veu igualment concernit per l'escàndol d'una alteritat que objecta tota raó i per l'opressió d'una raó que no admet objecció. Política i pensament constituïts per les mateixes excepcions, jugant-se i arriscant-se recíprocament sense identificar-se, subvertint-se i donant-se espai mútuament: una política que pot donar lloc al pensament, per ventura a un pensament del foraster; un pensament que pot donar lloc a la política, per ventura a una veritable democràcia.

BIBLIOGRAFIA:

AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. València: Pre-Textos.

— (2004). Estado de excepción. *Homo sacer* II, 1. València: Pre-Textos.

ARENDDT, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.

— (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza

DERRIDA, Jacques (1998). *Adiós a Immanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.

— (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ed. De la Flor

— (2010). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

De PERETTI, Cristina y VELASCO, Emilio (2007). *Conjunciones. Derrida y compañía*. Madrid: Dykinson.

FOUCAULT, Michel (1992). *Genealogía del racismo* (Curso en el *College de France* 1975-76). Madrid: La Piqueta.

FREUD, Sigmund (2010). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid: Alianza.

LACAN, Jacques (2009). *El Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

— (2010). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

LEVINAS, Immanuel (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. València: Pre-Textos.

MILLER, Jacques-Alain (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.

WEIL, Simone (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Madrid: Trotta.

ZIZEK, Slavoj (2004). *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. Madrid: Ed. Síntesis.

ZIZEK, S. / SANTNER, E. / REINHARD, K. (2010). *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Madrid: Amorrortu Ed.