

Para un concepto impolítico de comunidad

Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, 157 p.

“La comunidad es y debe permanecer constitutivamente impolítica, en el sentido de que podemos corresponder a nuestro ser en común sólo en la medida en que nos mantengamos más acá de cualquier pretensión de realización histórico-política”. El trabajo de Roberto Esposito sobre la idea de comunidad, propone una acepción impolítica, en el sentido aludido en el texto antes transcripto, que se revela transversal tanto a la paradigmática conceptualización de Ferdinand Tönnies en su escrito más célebre, *Gesellschaft und Gemeinschaft* (1887), como a las actuales posturas neocomunitaristas que, en lo esencial, mantienen -según el autor- los rasgos fundamentales, siempre positivos, sustancialistas, que determinan un concepto “fuerte” de comunidad. La inspiración principal del texto de Esposito es la de pensar el concepto de comunidad desmarcándolo por una parte de aquellas versiones suyas cuyas connotaciones políticas lo remiten invariablemente a la tradición conservadora, y siguiendo, por otra parte, una línea de reflexión alternativa a las éticas de la comunicación en sus distintas variedades.

El recorrido seguido por Esposito se abre con una consideración lexical que suministra el rastro a seguir a través de las diferentes estaciones de análisis que pautan el trabajo. Si la idea corriente de comunidad remite a la “semántica del *proprium*”, en cuyo interior encontramos las nociones de pertenencia, plenitud, origen, destino, esencia, etc., se hace patente en este esquema una primera paradoja significativa: “lo común” resulta aquí identificado con su contrario, “lo propio”. Lo que es común a los miembros de una comunidad es lo que les es propio; tales miembros son propietarios de lo que les es común. Es exactamente esta ecuación la que será deconstruida por la investigación presente.

Esposito toma por punto de partida una primera indicación suministrada por el diccionario. En todas las lenguas neolatinas, “común” (*communis*) es, justamente, lo que no es propio. El vocablo *munus*, del cual proviene, presenta distintas acepciones: por una parte, “deber”, “obligación”, “carga”, pero también “don”. Se pone de relieve este último significado de *munus* como don, como reciprocidad, para revocar la homologación corriente de *communitas* y *res publica*. Tal ruptura concentra el punto decisivo a partir del cual se modifica -se invierte- la dirección en la que será pensada la comunidad: “¿Cuál es la ‘cosa’ que los miembros de una comunidad tienen en común? ¿Es en verdad ‘algo’ positivo? ¿Un bien, una sustancia, un interés?” En realidad no se trata de una res, de una esencia, ni de positividad alguna sino de lo contrario: una carencia, una falta, una ausencia.

Así concebida, la comunidad no remite a lo propio ni a un principio sustantivo de identificación sino a su carencia, a una radical impropiedad que expropia o desapropia al sujeto propietario “forzándolo a salir de sí mismo”. No fundamento sino abismo, no una res sino una nada, no origen sino ausencia de origen, es lo que los hombres tienen en común. Esposito despeja así una valencia enteramente negativa de gran potencial crítico, que se sitúa en una dimensión indisponible, inapropiable, desde la que nada es posible emprender, que no admite traducción empírica alguna, que disgrega toda mitología del origen y cualquier retórica del fundamento. No se trata, por consiguiente, de un concepto histórico-político, sino ontológico, o bien, impolítico.

Communitas se articula según cinco estaciones fundamentales, a través de las cuales se reconstruye la fortuna del concepto a lo largo de la modernidad. “El miedo” (Hobbes), “la culpa” (Rousseau), “la ley” (Kant), “el éxtasis” (Heidegger), “la experiencia” (Bataille), son los estadios que pautan el relato y que a menudo parecen concatenarse como si integraran un curso único cuya lógica nos conduce desde la absoluta suspensión de la comunidad en favor de una política basada en la “inmunidad” -según el paradigma hobbesiano-, hasta su restitución en términos impolíticos por Bataille; un curso que como tal quizás no sea del todo real, pero de indudable capacidad heurística y fecundidad filosófica.

El pensamiento de Thomas Hobbes traza el fondo ineludible sobre el que se recorta cualquier posterior idea de la comunidad. Lo que los hombres tienen en común es el *delinquere*, la capacidad de darse muerte los unos a los otros, tal la materia de la comunidad: “la *communitas* encierra dentro suyo un don de muerte”. La respuesta hobbesiana de esta realidad de hecho es la “inmunización” de los individuos respecto de la comunidad, estableciendo una política que toma por fundamento el principio de conservación y se instituye como un gran mecanismo inmunológico cuyo objeto último, único, es la preservación de la vida -tal vez debamos remontarnos hasta aquí para encontrar el presupuesto más contundente de lo que Foucault llamó “biopolítica”, esto es una política que tiene por centro no la libertad de los ciudadanos sino la vida de los hombres. Hobbes instituye así lo que Esposito denomina una “cura homeopática” de la infinita crisis de la relación humana: “Si la relación entre los hombres es de por sí destructiva, la única salida de este estado insostenible de cosas es la destrucción de la relación misma”, inmunización frente a cualquiera de los riesgos que la relación entre los hombres comporta -en particular el omnipresente peligro de muerte. Esta oposición entre *immunitas* y *communitas* es lo que determinará de manera esencial la política moderna, en el sentido no sólo de una anulación del *munus* según la comprensión antes explicitada, sino asimismo de una destrucción del *cum* en virtud del cual se establece toda forma de *relación* comunitaria. “A esta potencia disolvente -escribe Esposito- responde el intercambio soberano entre protección y obediencia: a conservar a los individuos a través de la anulación de sus relaciones”. Uno de los tópicos más sugestivos de esta lectura de Hobbes es el que pone de relieve la relación decisiva entre conservación y sacrificio. La lógica que impone la *conservatio vitae* redundará no sólo en el sacrificio de la vida a su conservación, sino también en el sacrificio de la comunidad misma: don de sí que sólo recibe protección como contra-don.

“...lo que hace odiosa a la política de Hobbes, no es tanto lo que hay en ella de horrible y de falso, sino lo que hay de justo y verdadero”, escribe en

su *Contrato social* Jean-Jacques Rousseau, el más radical antagonista del pensamiento hobbesiano. En Rousseau, el pensamiento de la comunidad adopta un estatuto diferente. El motivo de la “culpa”, no proviene en este caso del asesinato ritual del padre por los hijos que relata Freud en *Totem y tabú*, sino de una *imposibilidad* esencial de realización de la comunidad. La comunidad y la culpa por su imposibilidad son trascendentales y por lo tanto la historia, la estructura sacrificial de la historia -dimensión única en Hobbes- proceden de una “dimensión no histórica de la que ella nace”. Por consiguiente: “Ni el contrato ni la *Urszene* que ‘freudianamente’ lo precede son originarios, sino derivados de algo que no es temporalmente definible...”. El origen es pensado como un retiro, una ausencia, un no-ser. No obstante, el relato de Esposito revela cómo el origen, configurado inicialmente en cuanto *negativum*, acaba siendo historizado, positivizado. Si bien Rousseau nos dice explícitamente que la condición de la que nos habla en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* “no existe más, quizás no ha existido nunca y probablemente no existirá jamás”; que es imaginada como lo otro de la sociedad existente para activar desde allí su crítica, sin embargo, su descripción instauro la no correspondencia entre una dimensión que se da como ausencia y una mitología del origen. Comunidad como “común inoriginariedad” o ausencia originaria por una parte, y “tentativa -tentación- de cumplimiento” por otra. Contraposición entre la figura impolítica de “comunidad ausente” y su realización política; contradicción que permanece abierta y en virtud de la cual ha sido posible tanto una inscripción libertaria del pensamiento rousseauiano, como una interpretación protototalitaria de su sentido último.

El motivo de la comunidad, el interés por el mundo común de los hombres, es el gran sedimento rousseauiano de la filosofía de Kant: el pensamiento y la verdad misma tienen un carácter comunitario. Sólo que el filósofo alemán invierte la relación voluntad / ley: si para Rousseau ésta es el resultado de aquélla, la operación kantiana constituye la voluntad a partir de la ley. “A diferencia de Rousseau, en Kant la voluntad no coincide con sí misma -no es absoluta- en el sentido de que depende

trascendentalmente de algo que la precede y a la vez la sobrepasa (...) Es precisamente esta diferencia interna introducida por Kant en la esfera de la voluntad lo que sustrae a la comunidad de su recaída mística”. En cuanto alteridad pura, la ley no es ni un estado perdido, ni la naturaleza a la que debe retornarse, ni algo que pueda ser históricamente realizado. Es en cambio lo que nos mancomuna de manera a la vez dada e irrealizable: nuevamente, debemos pensar aquí a la comunidad como lo *imposible*. La tensión mayor que Esposito pone de relieve es la constituida por la ley y la subjetividad: ley -o comunidad- como crisis de la subjetividad. “La comunidad (...) coincide con el carácter no subjetivo de la ley, con la diferencia abierta entre la forma de la ley y el contenido de su sujeto. Contra todas las lecturas que insisten en la pertenencia de la ley al sujeto, se pone de relieve el hecho de que en Kant es el sujeto el que, eventualmente, pertenece a la ley”. Esta funciona así como principio de corrosión y destitución de la subjetividad: lo que los seres humanos tienen en común ha de ser colocado más allá del límite del sujeto.

La vía seguida por Esposito para establecer un pensamiento de la comunidad en Kant, privilegia, de entre todos sus textos -conforme la reflexión precedente-, la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Como se advierte de inmediato, una investigación así concebida se aparta abiertamente del camino seguido por lo que tal vez sea el mayor intento de nuestro tiempo por pensar lo político en Kant: me refiero a los textos que corresponden al último período de la obra de Hannah Arendt, y en particular las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, publicadas póstumamente. Como se sabe, Arendt había tomado la Tercera Crítica, específicamente el concepto de “gusto”, como el aspecto de mayor relevancia política en la obra de Kant. Esposito formula dos observaciones fundamentales a la paradigmática lectura arendtiana. En primer lugar, el deslizamiento desde el estatuto trascendental que la comunicabilidad -en cuanto condición *a priori* del juicio- mantiene en Kant, hacia el plano fenoménico de la comunicación como tal. En segundo lugar -dice Esposito- la insistencia de Arendt en el concepto de comunidad de la *Crítica del juicio*, se constituye como un *agregatum* de individuos, de sujetos capaces de juzgar -y así de formar un *Publikum*, una *Öffentlichkeit*-, lo cual hace

de ella una subjetividad potenciada y multiplicada que redundaba en una concepción en clave "humanista". En resumidas cuentas, el concepto de comunidad que Arendt encuentra en Kant no es impolítico sino político. Comunidad imposible en Esposito, frente a comunidad históricamente realizable en Arendt.

El siguiente pensador en el que Esposito encuentra una estación relevante para el concepto de comunidad es Heidegger. Más aún, el autor de *Ser y Tiempo* es "el único filósofo que recoge la pregunta de Kant sobre la comunidad". Siguiendo la veta kantiana, Heidegger se aventura en aquello frente a lo cual Kant "había retrocedido": el "abismo" de la subjetividad. El problema de la crisis del sujeto en el Heidegger de *Ser y Tiempo* remite al concepto de tiempo. Cabría preguntarse si la temporalidad no trabaja aquí sobre el sujeto de la misma forma que lo hacía la ley en la obra de Kant -si la contradicción, marcada por Michel Haar, entre "temporalidad auténtica" y "temporalidad originaria" en el libro de 1927 no presenta analogías con la relación entre voluntad y ley según vimos en Kant. "El tiempo -es esto lo 'no dicho' de Kant que Heidegger le 'hace decir'- extiende, 'estira' al sujeto hasta su punto de ruptura; lo abre y lo expone a su constitutiva alteridad. Más precisamente: lo constituye en la alteridad que lo depone, o deporta, fuera de sí". Es esto lo que Heidegger entiende por "ex-sistencia" o "ex-stasis".

Ahora bien, si en Kant la no realizabilidad de la ley impide la concreción histórica de la comunidad, en Heidegger la comunidad tampoco es realizable pero porque se da (*es gibt*) ya antes de cualquier instancia óntica. Nuestro ser-ahí tiene ya la forma de la comunidad -concepto que, por consiguiente, no posee un estatuto político sino más bien ontológico; es decir, no puede ser propuesto ni como un *arché* que recuperar ni como un *telos* que construir, sino como algo ínsito en nuestra condición extática. Existir es una noción plural, es siempre existir-con-otros: "cada uno - escribe Esposito- es apertura a todos, no a pesar de, sino *en cuanto* singularidad (*singolo*). Lo contrario del in-dividuo". De manera que "lo que los hombres comparten es precisamente su imposibilidad de 'realizar' la comunidad que ya 'son', es decir la apertura extática que los destina a

una carencia constitutiva". Si bien este pensamiento decisivo no fue suficiente para poner en guardia al propio Heidegger contra la ficción de una concreción histórico-destinal de la comunidad encarnada por el proyecto nacional-socialista, nos sirve al menos a nosotros para "pensar con Heidegger contra Heidegger"; para activar el *negativum* de su reflexión ontológica contra toda traducción histórico-política de la semántica comunitaria en una retórica del origen y una aspiración de autenticidad. Contra la operación en virtud de la cual Heidegger vuelve a articular la comunidad a lo *proprium* -transformándola en una comunidad particular-, encontramos el antidoto mejor en la filosofía misma de Heidegger.

El último capítulo del libro -"La experiencia"- considera el pensamiento de Georges Bataille. "Se podría llegar a decir que aquel nombre [de Bataille] se sitúa *al fin* de la filosofía de Heidegger". El autor de *La experiencia interior* expresa, según Esposito, lo no-dicho del pensamiento heideggeriano: y esto lo hace, paradójicamente, desde Nietzsche, rescatándolo de la hermenéutica de los años 30 y 40 en la que Heidegger hacía de él el "último metafísico". Acaso a la entera obra de Bataille pudiera adjudicársele el título "Nietzsche lector de Heidegger"; según esta lectura, es Heidegger quien permanecería dentro de la metafísica, en la medida en que continúa en el interior de su figura más íntima: el saber. El *non-savoir* batailleano es la experiencia que hace acorde con el fin de la metafísica: no un no-saber provisorio que aspira a su contrario sino un no-saber constitutivo, radical, que se afirma como tal en virtud de un rigor extremo, que se pone a la altura de la condición en la cual "el saber, cualquier saber desaparece sin dejar más huella que la pérdida de su propio objeto". La expresión con la cual Bataille da nombre a esta condición es "experiencia interior", concepto que marcaría el más profundo punto de ruptura con Heidegger -quien seguiría subordinando la experiencia al saber. La *expérience* batailleana -que, según sugiere Esposito, entra en sintonía con algunos textos de Benjamin, *Experiencia y pobreza en particular*- "es lo que conduce al sujeto fuera de sí. Por lo cual no puede haber *un* sujeto de experiencia. Es la experiencia el único sujeto -

pero de la destrucción de cualquier subjetividad... ¿En qué se invierte el sujeto dentro de la experiencia? ¿Qué busca Bataille en la disolución del sujeto? Es el punto en el que se juega la sustancia misma del acuerdo y el desacuerdo con Heidegger. El punto que Bataille continúa estableciendo como el epicentro del no-saber. Lo que escapa al saber porque forma una sola cosa con su exteriorización. Se trata de la comunidad...". Así concebido, el no-saber se corresponde estrictamente a la apertura que ya somos.

El concepto de comunidad, pensado desde Heidegger y Bataille -y cuya arqueología realiza Esposito admirablemente a lo largo del libro-, descentra a la política de su estatuto hobbesiano y, aunque impolítico, o por eso mismo, abre una vía para pensar una "política" que no toma por principio la *conservatio vitae*, una "política" más allá del interés, del temor, de la esperanza, que no toma ya la *immunitas* por presupuesto necesario; una "política" que se deja afectar por la *apertura* heideggeriana (me pregunto si no tendría asimismo aquí pertinencia el concepto de *Gelassenheit*), la *dépense* batailleana y en general la noción de *don*, presente en ambos, que destruye tanto la idea de contrato como así también toda acepción mercantil de lo que significa ser con otros. Central será el concepto de *finitud*: la comunidad se vuelve -en Bataille- "comunidad de la muerte", concibiéndose la muerte como la apertura, el "lugar ausente de la comunidad" que nos despropria del *proprium* más contundente: la vida -el yo-, cuya conservación constituye el eje que, desde Hobbes, determina la comprensión y la experiencia de nosotros mismos.

Diego Tatián