

1. Pensar la comunidad: nada parece más a la orden del día, nada más requerido, reclamado, anunciado por una coyuntura que, en una misma época, anuda el fracaso de todos los comunismos a la miseria de los nuevos individualismos.¹ Y sin embargo, nada menos a la vista. Nada tan remoto, desplazado, postergado para un tiempo por venir, para un horizonte lejano e indescifrable. No es que hayan faltado —o falten— filosofías expresamente dirigidas a la comunidad. Por el contrario, esas filosofías tienden a constituir una de las tonalidades dominantes del debate internacional.² Y, sin embargo, ellas no sólo se inscriben en esta impensabilidad, sino que constituyen incluso su expresión más sintomática. Más allá de las modalidades específicas —comuniales, comunitarias, comunicativas— que alternadamente asume la filosofía política contemporánea, hay algo que atañe más bien a su misma forma: la comunidad no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión —o incluso perversión— de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trá-

¹ Véase, y no sólo acerca de este punto, el fundamental estudio de J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, 1986 (traducción italiana *La comunità inoperosa*, Nápoles, 1992), texto con el cual tengo una deuda inextinguible, como la que se tiene con un *munus* recibido de la manera más inesperada.

² Acerca del ambiguo «retorno» de la comunidad véanse, en general, Clausen-Schülter (comp.), *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme*, Berlín, 1990; y Brumlik-Brunkhorst (comp.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Francfort del Meno, 1993.

gica. Esto puede parecer en contradicción con la tendencia de cierta filosofía política a identificar en la cuestión de la comunidad su objeto propio. Pero justamente esta reducción a «objeto» del discurso filosófico-político es la que distorsiona a la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta nombrarla, al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y el fin. O, más simplemente, del *sujeto* con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, interioridad.³ No es casual que, a partir de semejantes premisas, la filosofía política tienda a considerar también a la comunidad como una «subjetividad más vasta»,⁴ como termina por hacer gran parte de la filosofía neocomunitaria, a contrapelo de su pretendida oposición al paradigma individualista, cuando «infla» a la enésima potencia al individuo en la figura hipertrófica de la «unidad de unidades». ⁵ Y como también les sucede a esas culturas de la intersubjetividad proclives siempre a buscar la alteridad en un *alter ego* semejante en todo y para todo al *ipse* que querrían refutar, y que en cambio reproducen duplicado.

Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una «sustancia» producida por su unión. En todo caso

³ Véase a propósito la voz «política» en R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, 1993, págs. 15-38.

⁴ Expresión de M. J. Sandel, en *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, 1982 (traducción italiana *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milán, 1994, pág. 159).

⁵ La expresión pertenece a Ph. Selznick, «Dworkin's unfinished task», *California Law Review*, n° 3, 1989 (traducción italiana en *Comunitarismo e liberalismo*, compilación y amplia introducción de A. Ferrara, Roma, 1993, pág. 233).

se concibe a la comunidad como una cualidad que *se agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad. *Más* sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene origen en esta y, en definitiva, le es especular. Desde este punto de vista —a pesar de las evidentes deformaciones históricas, conceptuales, de su léxico—, la sociología orgánica de la *Gemeinschaft*, el neocomunitarismo americano y las diversas éticas de la comunicación (e incluso en algunos aspectos, a pesar de su muy diferente reparto categorial, la tradición comunista), están de este lado de la línea, la misma que los relega al carácter impensado de la comunidad. En efecto, para todas estas filosofías la comunidad es un «pleno» o un «todo» (justamente el significado original del lexema **teuta* que en varios dialectos indoeuropeos designa la «hinchazón», la «potencia» y, por ende, la «plenitud» del cuerpo social en cuanto *ethnos*, *Volk*, pueblo).⁶ O, por otra parte, con una terminología distinta sólo en apariencia, la comunidad es un bien, un valor, una esencia que —según los casos— se puede perder y reencontrar como algo que nos perteneció en otro tiempo y que por eso podrá volver a pertenecernos. Como un origen a añorar, o un destino a prefigurar, según la perfecta simetría que vincula *arche* y *telos*. En todos los casos, como lo que nos es más «propio». Ya sea que uno deba apropiarse de lo que no es nuestro común (para comunismos y comunitarismos), o poner en común lo que nos es propio (para las éticas comunicativas), el producto no cambia: la comunidad

⁶ Cf. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969 (traducción italiana *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Turín, 1976, I, págs. 278-86). Benveniste aclara que, al parecer, *totus* no deriva de **teuta*, sino de *tomentum*. Pero, dado que este último término significa «relleno», «compacidad», «plenitud», el cuadro semántico no cambia.

sigue atada a la semántica del *proprium*. No hace falta siquiera llegar al manierismo posromántico de la *Gemeinschaft* de Tönnies, opuesta a la *Gesellschaft* justamente sobre la base de la apropiación originaria de la propia esencia. Basta recordar la más sobria, y ya ampliamente secularizada, comunidad weberiana, para ver destacarse, si bien de una manera desnaturalizada, la figura misma de la pertenencia: «Una relación social se debe definir «comunidad» (*Ver-gemeinschaftung*) si, y en la medida en que, la disposición a la acción reposa (. . .) sobre una *común pertenencia* subjetivamente *sentida* (afectiva o tradicional) por los individuos que participan en ella». ⁷ El hecho de que esa posesión se refiera aquí sobre todo al territorio ⁸ no cambia de lugar las cosas, dado que el territorio se define precisamente mediante la categoría de «apropiación», como matriz originaria de toda propiedad posterior. ⁹ Si nos detenemos por un instante a

⁷ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1922 (traducción italiana *Economia e società*, edición a cargo de P. Rossi, Milán, 1986, I, pág. 38). Cf. F. Ferraresi, «La comunità politica in Max Weber», *Filosofia Politica*, n° 2, 1997, págs. 181-210, y también G. Fitzzi, «Un problema linguistico-concettuale nelle traduzioni di Weber: "comunità"», *Filosofia Politica*, n° 2, 1994, págs. 257-68.

⁸ Pero también Tönnies (cf. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlín, 1987, traducción italiana *Comunità e società*, Milán, 1979, págs. 65-6) consideraba al suelo como la primera cosa que «propiamente poseen las comunidades humanas». Acerca de este punto véase S. Chignola, «Quidquid est in territorio est de territorio. Nota sul rapporto tra comunità etnica e Stato-nazione», *Filosofia Politica*, n° 1, 1993, págs. 49 y sigs.; también, más en general, E. Balibar e I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, 1988 (traducción italiana *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Roma, 1990).

⁹ Es la conocida tesis de Carl Schmitt. Véase especialmente su *Der Nomos der Erde*, Berlín, 1974 (traducción italiana *Il nomos della terra*, Milán, 1991, págs. 54 y sigs.). No debe olvidarse sin embargo que justamente Schmitt había intentado a su manera sustraer el concepto de «comunidad» a la «tiranía de los valores» en *Der Begriff des Politischen*, Munich-Leipzig, 1932 (traducción italiana en G. Miglio y P. Schiera, comps., *Le categorie del «politico»*, Bolonia, 1972, pág. 160,

reflexionar por fuera de los esquemas habituales, veremos que el dato más paradójico de la cuestión es que lo «común» se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una única identidad a la propiedad —étnica, territorial, espiritual— de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común.

2. Este trabajo se propone ante todo tomar distancia de tal dialéctica. Pero si, como acabamos de ver, ella es constitutivamente inherente al lenguaje conceptual de la filosofía política moderna, el único modo de evitarlo reside en la búsqueda de un punto de partida —un puntal hermenéutico— externo e independiente. Ese punto de partida lo he buscado, por así decir, en el origen de la cosa misma. Esto es, en la etimología del término latino *communitas*. Para hacerlo tuve que avanzar por una senda nada fácil, plagada de trampas léxicas y dificultades interpretativas, pero que podrá conducir —a quien tenga la paciencia de seguirlo durante algunas páginas, sin perder la dirección de la marcha ni la finalidad de la búsqueda— a una noción de comunidad radicalmente distinta de las esbozadas hasta ahora.

El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a «propio». En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, «común» (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) es lo que *no* es propio, que empie-

n. 59, que se refiere a su texto anterior sobre la comunidad «Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung», en *Estudios Jurídico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, Santiago de Compostela, 1960, págs. 165-76).

za allí donde lo propio termina: *Quod commune cum alio est desinit esse proprium* (Quint. *Inst.*, 7, 3, 24). Es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por lo tanto es «público» en contraposición a «privado», o «general» (pero también «colectivo») en contraste con «particular». A este primer significado canónico, que ya encontramos en el *koinos* griego —y también transferido al *gemein* gótico y a sus derivados *Gemeinde*, *Gemeinschaft*, *Vergemeinschaftung*— se agrega otro menos pacífico, porque traslada a su interior la complejidad semántica mayor del término del que proviene: *munus* (arc. *moinus*, *moenus*), compuesto por la raíz **mei-* y el sufijo *-nes*, que indica una caracterización «social».¹⁰ En efecto, este término oscila a su vez entre tres significados no del todo homogéneos entre sí, que parecen expulsar del campo, o al menos quitarle énfasis, a la yuxtaposición inicial «público»/«privado» —*munus dicitur tum de privatis, tum de publicis*—, en pro de otra área conceptual que puede remitirse en conjunto a la idea de «deber».¹¹ Esos son *onus*, *officium* y *donum* (Paul., *Dig.* 50.16.18). En verdad, si para los dos primeros la acepción de «deber» resulta ser inmediatamente evidente —de allí derivan «obligación», «función», «cargo», «empleo», «puesto»—, para el tercero parece a primera vista más problemática. ¿En qué sentido un don habría de ser un deber? ¿No se configura, por el contrario, como algo espontáneo, y por tanto eminentemente facultativo?

Pero la especificidad del don que expresa el vocablo *munus* —con respecto al uso del término más general *donum*— tiene justamente el efecto de reducir la distancia inicial, y realinear también esta significación

¹⁰ Cf. Walde-Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1938, págs. 254 y sigs.

¹¹ *Thesaurus linguae latinae*, vol. VIII, pág. 1662; *Lexicon totius latinitatis*, III, pág. 313.

con la semántica del deber. De hecho, el *munus* es al *donum* lo que la «especie al género» (Ulp., *Dig.* 50.16.194), puesto que significa «don», pero uno particular, «que se distingue por su carácter obligatorio, implícito en la raíz **mei-* que denota “intercambio”».¹² Sobre la relación circular don-intercambio no se puede sino remitir a las conocidas investigaciones de Benveniste al respecto,¹³ e incluso antes del célebre ensayo de Mauss.¹⁴ Pero detengámonos en el elemento de obligatoriedad: una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*). Nuevamente se superponen «don» y «deber», por otra parte expresamente fusionados en la expresión *munere fungi* (P. F., 125.18.). Es cierto que el propio Benveniste —nuevamente tras los pasos de Mauss— halla la necesidad de la retribución, del «contradon», que está ya en la raíz *do-*, y por ende en los derivados *doron*, *dorea* y *dosis*; aquí se origina la doble dirección cruzada —«dar» y «tomar», «tomar (para dar) a»: «to take to»— transferida al *donum*.¹⁵ Es más, Benveniste llega a poner la especificidad de este último en un regalo potencialmente unilateral,

¹² N. Zagagi, «A note on “munus”, “munus fungi” in Early Latin», *Glotta*, 1982, pág. 280.

¹³ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, op. cit., vol. I, págs. 47-90; id., «Don et échange dans le vocabulaire indo-européen», en *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966 (traducción italiana *Problemi di linguistica generale*, Milán, 1971, págs. 376-88).

¹⁴ M. Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *Année Sociologique*, I, 1923-1924 (traducción italiana en *Teoria generale della magia e altri saggi*, Turín, 1965, págs. 153-292).

¹⁵ Sobre la duplicidad semántica del término *Gift*, véase además de M. Mauss, «Gift-Gift», en *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves*, Estrasburgo, 1924 (traducción italiana en M. Granet y M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, Milán, 1975, págs. 67-72), también el reciente J. Starobinski, *Largesse*, París, 1994 (traducción italiana *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*, Turín, 1995).

es decir que no requiere restitución o recompensa adecuada, como por otra parte lo atestigua la tardía formulación tomista: *donum proprie est «datio irredibilis»* (. . .) *id est quod non datur intentione retributionis* (*Summa Theol.*, Ia, q. 38, a. 2, c.). Pero justamente en esta sustracción a la constrictión de un deber reside la menor intensidad del *donum* respecto de la inexorable obligatoriedad del *munus*. Este, en suma, es el don que se da porque *se debe* dar y *no se puede* no dar. Un tono de deber tan neto que modifica, y hasta interrumpe, la biunivocidad del vínculo entre donador y donatario: aunque generado por un beneficio recibido precedentemente, el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe.¹⁶ Se proyecta por completo en el acto transitivo del dar. No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión —y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia—, sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación. La gratitud que *exige* nueva donación. *Munis*, en este sentido, y más aun *munificus*, es quien manifiesta su propia «gracia» —según la ecuación plautina (*Mercator*, 105) *gratus-munus*— dando algo que *no puede* conservar para sí. Y de lo cual, por lo tanto, no es por entero dueño. Me doy cuenta de que estoy forzando ligeramente el concepto de «agradecimiento» más literalmente expresivo del *munis*. Pero ¿qué agradece el «agradecido», sino el hecho de «deber» en alto grado algo de lo que ha sido beneficiario, y de lo que es llamado a rendir cuentas de una manera que lo pone «a disposición», o más drásticamente, «a merced» de otro? Lo que prevalece en el *munus* es, en suma, la reciprocidad,

¹⁶ A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, 1967, pág. 422.

o «mutualidad» (*munus-mutuus*), del dar que determina entre el uno y el otro un compromiso, y digámoslo también un juramento, común: *iurare communionem* o *communione* en el vínculo sagrado de la *coniuratio*.

Si se remite este significado de *munus* al colectivo *communitas*, se obtiene una valencia que es novedosa con respecto a la clásica bipolaridad «público»/«privado», y por lo tanto capaz de invalidar, o al menos problematizar, la difundida, pero muy dudosa, homologación *communitas-res publica*,¹⁷ que reproduce a su vez la también problemática sinonimia *koinonopolis* (originalmente autorizada por la *koinonia politike* aristotélica, traducida al latín más frecuentemente como *communitas* que como *societas*).¹⁸ La disparidad semántica que se registra en esa homologación atañe, por una parte, al carácter excesivamente general de la connotación del atributo *publica*, pero por otra parte, y especialmente, a la «cualidad» de la *res*. ¿Qué «cosa» tienen en común los miembros de la comunidad? ¿Es verdaderamente «alguna cosa» positiva? ¿Un bien, una sustancia, un interés? Los diccionarios proveen una respuesta bastante precisa al respecto. Aunque adviertan de que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser «quien comparte una carga (un cargo, un encargo)». Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más», sino por un «menos», una fal-

¹⁷ Cf. Ch. T. Lewis y Ch. Short, *A Latin dictionary*, Oxford, 1962, pág. 384.

¹⁸ Como observa M. Riedel en la voz «Gesellschaft, Gemeinschaft», en O. Brunner, W. Konze y R. Koselleck, comps., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 1975, vol. II, págs. 804-5.

ta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está «afectado», a diferencia de aquel que está «exento» o «eximido». Aquí toma cuerpo el último, y más característico, par de oposición que flanquea o reemplaza la alternativa público/privado: el que contrapone *communitas* e *immunitas*. Si *communis* es quien debe desempeñar una función —u otorgar una gracia—, por el contrario, *immunis dicitur qui nullo fungitur officio* (P. F., 127.7), y puede por ello permanecer *ingratus*. Puede conservar íntegra su propia sustancia a través de una *vacatio muneris*.¹⁹ La *communitas* está ligada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*.

3. No puede pasar inadvertido que este periplo etimológico nos ha conducido a un resultado polémico con respecto a las diversas filosofías de la comunidad. Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia.²⁰ No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente *ya es*, una falta. Un «deber» une a los sujetos de la comunidad —en el sentido de «*te* debo algo», pero no «*me* debes algo»—, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su pro-

¹⁹ Cf. la voz «munus», en *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, de A. Pauly y G. Wissowa, Stuttgart, 1893, vol. XXXI, pág. 650.

²⁰ Nótese que el primer significado de *communitas* que, por ejemplo, brinda el *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1982, es «Joint possession or use, participation, partnership, sharing»; aun cuando incluye al final también «Obligingness», pág. 370.

iedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. Imponemos así un giro de ciento ochenta grados a la sinonimia común-propio, inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias, y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común. Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: «donantes a», en tanto ellos mismos «donados por».²¹ un circuito de donación recíproca cuya peculiaridad reside justamente en su oblicuidad respecto de la frontalidad de la relación sujeto-objeto, y por comparación con la plenitud ontológica de la persona (si no en la formidable duplicidad semántica del término francés *personne*: «persona» y «nadie»).

No sujetos. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio. De una impropiedad radical que coincide con una absoluta contingencia, o sim-

²¹ «Adonné» sugiere ahora, aunque en una clave distinta de la mía, J.-L. Marion en *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París, 1997, págs. 343-438. Véase, siempre sobre la «imposible» semántica del don, J. Derrida, *Donner le temps. I, La fausse monnaie*, París, 1991 (traducción italiana *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milán, 1996); pero quizá más aún, *id.*, «Donner la mort», en *L'Étique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, París, 1992. He discutido anteriormente esta línea «deconstructiva» del don, por comparación con la línea «constructiva», elaborada desde hace tiempo por los autores que nuclea la revista del M.A.U.S.S., especialmente A. Caillé y S. Latouche, en R. Esposito, «Donner la technique», *La Revue du M.A.U.S.S.*, n° 6, 1996, págs. 190-206.

plemente «coincide»: cae conjuntamente. Sujetos finitos —recortados por un límite que no puede interiorizarse porque constituye precisamente su «afuera»—. La exterioridad a la que se asoman, y que los penetra en su común no-pertenecerse. Por ello la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande. Pero no debe entenderse tampoco como el recíproco «agradecimiento» intersubjetivo en el que ellos se reflejan confirmando su identidad inicial; un lazo colectivo que llega en cierto momento a conectar a individuos previamente separados. La comunidad no es un modo de ser —ni, menos aún, de «hacer»— del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto. La «rosa» común de su ser «ningún sujeto»: *Niemandrose*, o mejor aún «rose de personne»,²² como hubiera dicho de la comunidad, descansando justamente en el último *munus*, el más grande poeta contemporáneo.

Naturalmente, esa exposición —o consagración: *munus* de sí— no es indolora para el sujeto que la experimenta. Empujándolo a tomar contacto con lo que no es, con su «nada», esta constituye la más extrema de sus posibilidades, pero también la más riesgosa de las amenazas, como por otra parte estaba ya ampliamente implícito en la semántica siempre arriesgada, incluso polémica, del *donum-damnum* expresada con extraordinaria pertinencia en el virgiliano *timeo Da-*

²² Me refiero, naturalmente, a Paul Celan. M. Broda demuestra la plena fidelidad —y casi la superioridad— del título francés *La rose de personne* en relación con el original *Die Niemandrose*, en el muy buen ensayo sobre Celan *Dans la main de personne*, París, 1986, especialmente págs. 31 y sigs.

naos et dona ferentes (*Aen.*, II, 49) no aunque, sino *porque*, traen regalos. Lo que se teme, en el *munus* «hospitalario» y a la vez «hostil» —según la inquietante contigüidad léxica *hospes-hostis*—²³ es la pérdida violenta de los límites que, confirmando identidad, aseguran la subsistencia. Hay que tener siempre presente esta doble cara de la *communitas*: es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única, dimensión del animal «hombre», pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a la disolución. Desde este punto de vista, entonces, la comunidad no sólo no se identifica con la *res publica*, la «cosa» común, sino que es más bien el pozo al que esta corre continuamente el riesgo de resbalar, el desmoronamiento que se produce a sus costados y en su interior. Esta falla que circunda y perfora lo «social» fue siempre percibida como el peligro constitutivo *de*, y no sólo en, nuestra convivencia: peligro del que esta debe protegerse, pero sin olvidar que ella misma lo determina; el umbral que no podemos dejar a nuestras espaldas porque desde siempre se nos adelanta como nuestro propio origen in/originario. Como el Objeto inalcanzable en el que la subjetividad corre el riesgo de precipitarse y extrañarse. He aquí la cegadora verdad que guarda el pliegue etimológico de la *communitas*: la cosa pública es inseparable de la nada. Y nuestro fondo común es, justamente, la nada de la cosa. Todos los relatos sobre el delito fundacional —crimen colectivo, asesinato ritual, sacrificio victimal— que acompañan como un oscuro contrapunto la historia de la civilización, no hacen otra cosa que citar de una manera metafórica el *delinquere* —en el sentido técnico de «faltar», «care-

²³ Esta contigüidad es el punto de partida para el último libro de Massimo Cacciari, *L'arcipelago*, Milán, 1997, que, junto al precedente, *Geo-filosofía dell'Europa*, Milán, 1994, constituye un insustituible díptico sobre la idea de comunidad.

cer»— que nos mantiene juntos.²⁴ La grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos: no el Origen, sino su ausencia, su retirada. El *munus* originario que nos constituye, y nos destituye, en nuestra finitud mortal.

4. La gran tradición filosófica siempre intuyó que la cuestión de la comunidad linda con la de la muerte, a tal punto que se podría leer a Platón y a Maquiavelo, aunque diversamente, a partir de la hendidura que abre esta ecuación. Pero sólo en los tiempos modernos —digamos al final de la *res publica christiana*— lo que se consideraba un hecho asume carácter de problema. Más aún, se constituye en *el* problema fundamental para la filosofía política. Antes de considerar cómo esta se aboca a interpretarlo y resolverlo, debemos, con todo, dirigir una rápida mirada justamente hacia la concepción cristiana, para completar el cuadro categorial y semántico que funge de presupuesto de la genealogía comunitaria que específicamente indagamos. La cuestión se torna compleja debido al doble tránsito —histórico-institucional y filosófico-teológico— que sufre *communitas* cuando se entrelaza con *koinonia*,²⁵ término sobre todo neotestamentario. El primer vector parecería recorrer un itinerario que borra de manera progresiva el carácter originariamente ancípite del *munus*, en dirección a esa deriva «apropiativa» a la cual aún se sacrifica la *lectio difficilior* de *communitas*. En efecto, en todos los léxicos medievales, el término *communitas* está aso-

²⁴ Remito al importante ensayo de B. Baas, «Le corps du délit», en VV.AA., *Politique et modernité*, París, 1992, págs. 69-100, al que volveré a referirme.

²⁵ En cuanto a la compleja relación entre *koinonia* y comunidad, véase la voz *Gemeinschaft* del *Reallexicon für Antike und Christentum*, a cargo de Th. Klauser, Stuttgart, 1996, vol. IX, págs. 1192 y sigs. Para un panorama de la amplia y diferenciada literatura sobre la *koinonia* resulta aún de mucha utilidad el libro de P. Cesare Bori, *Koinonia*, Brescia, 1972.

ciado al concepto de «pertenencia», en su significado a la vez subjetivo y objetivo: la comunidad es lo que pertenece a un colectivo y aquello a lo que este pertenece como al propio género sustancial: *communitas entis*. Con el tiempo, el carácter particularista, localista, de ese conjunto adquiere cada vez más el perfil de un territorio determinado, como lo muestra la contigüidad de uso entre el concepto de *communitas* y los de *civitas* y *castrum*, este último con una evidente inflexión militar de defensa de los propios confines. Es verdad que esta acepción asume inicialmente una valencia no institucional —a diferencia de la expresión paralela *universitas*—,²⁶ pero poco a poco, sobre todo en Italia y en Francia, esos *communia* que antes indicaban un simple conglomerado rural, o urbano, comienzan a adquirir los rasgos cada vez más formales de una verdadera institución jurídico-política. A partir del siglo XII, llegan a expresar la designación de la personalidad que, de hecho o de derecho, poseen las ciudades autónomas: es decir, propietarias de sí mismas.

No obstante, sobre todo en los primeros siglos, acompaña a esta drástica simplificación de tipo jurídico, contradiciéndola sutilmente, la complejidad semántica del término teológico *koinonia*. En realidad este no equivale por completo a la *communitas* (tampoco a la *communio*), a la cual sin embargo se lo asimila con frecuencia en las traducciones; pero no coincide tampoco con la *ekklesia*, término con el cual, frecuentemente, se lo suele confundir. Es más, se podría sostener que justamente la difícil relación entre la *koinonia* y la forma originaria del *munus* la aparta de una significación estrechamente eclesiológica. ¿En

²⁶ Véase P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin*, París, 1970, págs. 147-66, dedicadas a los términos *communitas*, *commune*, *communio*, *communia* y *communa*.

qué sentido? Sabemos que al menos a partir de *Act.*, 2,42 —pero sobre todo a partir de la entera primera epístola paulina a los Corintios—, y a lo largo de la totalidad de la literatura patristica, el «lugar común» de la *koinonia* lo constituye la participación eucarística en el *Corpus Christi* representado por la Iglesia. Pero el problema que se plantea reside justamente en estas dos figuras vinculadas, y sin embargo distintas: la «representación» y la «participación». En cuanto a esta última noción, los comentaristas más atentos siempre señalaron que se debe tener presente la dimensión vertical²⁷ que establece la unión —y a la vez la separación, por la infinita heterogeneidad de sustancia— de hombre y Dios. O mejor, Dios y hombre, dado que sólo al primero corresponde la subjetividad —la iniciativa— del vínculo, respecto del cual el segundo sólo puede tener una actitud receptiva. El recibe el don —y aquí reaparece el *munus*— que Dios, mediante el sacrificio de Cristo, le hace de manera gratuita y sobreabundante (*Jn.*, 3,16; *Jn.*, 7,37-38). En contra de una lectura antropológica chata —exclusivamente horizontal— de la «participación», debemos recalcar con firmeza que sólo ese primer *munus* desde lo alto acomuna a los hombres. Precisamente este «dado» —lo que nos es dado: nosotros mismos como «dados», «donados», «nacidos del don»— impide cualquier apresurada traducción de la *koinonia* como simple *philia* —«amistad», «fellowship», «camaraderie», «Freundschaft»—. Somos hermanos, *koinonoi*, pero *en Cristo*, es decir, en una alteridad que nos sustrae nuestra subjetividad, nuestra propiedad subjetiva, para clavarla al punto «vacío de sujeto» del que venimos y hacia el que se nos llama. Siempre que

²⁷ Cf. sobre todo W. Elert, *Koinonia*, Berlín, 1957. Pero sigue siendo útil el texto precedente de H. Seesemann, *Der Begriff «Koinonia» im N. T.*, Giessen, 1933.

tengamos tanta «gratitud» como para retribuir a ese primer *munus* con un don en correspondencia. Ello no impide, sin embargo, que nuestro donar sea inevitablemente inadecuado, defectivo, puramente reactivo en comparación con el único don verdadero, en tanto incondicionado, que ya hemos recibido del Donador (1ª *Cor.*, 1,9; 2ª *Cor.*, 9,15). Pero entonces debemos deducir que el que efectuamos no es un verdadero don, o que no es enteramente nuestro (1ª *Cor.*, 4,7). Que la posibilidad del don nos es sustraída en el mismo momento en que nos es dada; o bien que nos es dada en la forma de su sustracción. Esta inflexión donativa de la «participación» devuelve a la *koinonia* cristiana todo el dramatismo expropiativo del antiguo *munus*: no se participa de la gloria del Resucitado, sino del sufrimiento y la sangre de la Cruz (1ª *Cor.*, 10,16; *Fil.*, 3,10). Se pierde cualquier posibilidad de apropiación: «tomar parte» significa todo menos «tomar»; por el contrario, es perder algo, reducirse, compartir la suerte del siervo, no la del señor (*Fil.*, 3, 10-11). Su muerte. El don de la vida, ofrecida en el arquetipo comunitario de la Cena.

Diríase que Agustín «altera» en clave aún más irreductiblemente antinómica el mensaje paulino. De hecho, no sólo se piensa la *dilectio proximi* a partir de la esencia creatural —es decir, finita, heterónoma, no-subjetiva— de la criatura. Lo que nos vincula en una misma «comunidad de destino», en una suerte común, es nuestro ser *morituri* (*Conf.*, X, 6: «(. . .) consortium mortalitatis meae»); de modo que sólo en la áspera soledad del vínculo singular con Dios podemos experimentar la *communis fides* que compartimos con nuestros semejantes (*De Trin.*, XIII, 2,5). Pero la *communis fides* no es sino la consecuencia de una *communitas* precedente que Agustín no vacila en denominar «comunidad de la culpa»: «Totus ergo mundus ex Adam reus» (*C. Iul.*, VI, 5). La comunidad coincide

con la complicidad determinada inicialmente por Adán, y fijada establemente por Caín *antes* de que Abel constituyera la *civitas Dei*: «Natus est igitur prior Cain (. . .) posterior Abel» (*Civ. Dei*, XV, I, 2). Sobre este punto, Agustín es muy explícito: no es Abel *peregrinus*, sino el sedentario Caín, quien funda la comunidad humana (*Civ. Dei*, XV, I, 2). Es más: a esa primera violencia fratricida remite inevitablemente toda fundación sucesiva, como lo muestra con trágica puntualidad la de Rómulo (*Civ. Dei*, XV, 4-5). Ello no quiere decir que la comunidad humana esté en estrecho contacto con la muerte, «a partir de los muertos y con los muertos».²⁸ Este segundo origen —por generación— queda incrustado como una espina, o un don envenenado, en el origen por creación: testimonio de una «falsedad» —la duplicidad del origen— de la que ya no será posible desligarse ni siquiera cuando los hombres sean llamados a la *sanctorum communio*.²⁹ Y ello porque el pasado —*ese* pasado— no puede borrarse mediante una *caritas* que, es más, procede lógicamente de él. Pero Agustín dice algo más, algo que nos introduce directamente en la percepción moderna —hobbesiana— de la comunidad: el amor al prójimo es directamente proporcional al recuerdo del peligro común (*communis periculi*) que compartimos (*Expos. Ep. ad Gal.*, 56). Si la comunidad del pecado del que provenimos está signada por el miedo, nadie puede

²⁸ Esta lectura de la «comunidad de la culpa» en Agustín es sostenida con especial fuerza por H. Arendt en *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlín, 1929 (traducción italiana a cargo de L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milán, 1992, págs. 127-48. La frase citada está en pág. 135). Cf. también la introducción de A. Dal Lago a la traducción italiana de H. Arendt, *The life of the mind*, Nueva York, 1978 (*La vita della mente*, Bolonia, 1987, págs. 19 y sigs.).

²⁹ Es el título del libro de D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Munich, 1960 (y también del libro de P. Althaus, *Communio Sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, Munich, 1929).

estar seguro en esta vida literalmente asediada por la muerte; pero también la *communitas fidei*, ordenada al resarcimiento salvífico de aquella, será inevitablemente presa del temor, no menos agudo, de otra muerte aún más definitiva. Apresada en la morsa de este doble peligro, la *communitas* reconoce, también en el cristianismo, su constitutiva alianza con la nada. *Devorans tempora y devorata temporibus*, ella parece suspender el don de la vida, del chantaje insostenible del temor a la muerte.

5. A aquello —a ese inaceptable *munus*— intenta responder la filosofía política moderna. ¿Cómo? Aquí reaparece la categoría de «inmunización»³⁰ que, como hemos visto, constituye el más incisivo contrapunto semántico de la *communitas*. Al respecto quisiera proponer la tesis de que esa categoría adquiere tanta relevancia que se la puede tomar como clave explicativa de todo el paradigma moderno, tanto o más que otros modelos hermenéuticos, como los expresados en los términos «secularización», «legitimación», «racionalización», los cuales opacan, o atenúan, su pregnancia léxica. Y esto porque resuena en ellos la separación con respecto al pasado premoderno, pero no la inversión de perspectiva y la potencia de negación que contraponen directamente *immunitas* a *communitas*. El «inmune» no es simplemente distinto del «común»; es su contrario, que lo vacía hasta la extinción com-

³⁰ Llamó la atención, muy oportunamente, sobre esta categoría —sobre todo en relación con la bipolaridad *Belastung/Entlastung*— B. Accarino en *La ragione insufficiente*, Roma, 1995, págs. 17-48; también anteriormente en *Mercanti ed eroi*, Nápoles, 1986. No obstante, debe señalarse que si bien Accarino pone en relieve apropiadamente la «agresividad» del don, o sea la restricción de libertad individual implícita en la *compensatio* premoderna, parece que «no ve» el carácter poderosamente sacrificial de la inmunización moderna contenido en la semántica de la *dispensatio*, carácter sobre el que se detiene en cambio P. Barcellona en *L'individualismo proprietario*, Turín, 1987.

pleta no sólo de sus efectos, sino de su presupuesto mismo. De igual manera, el proyecto «inmunitario» de la modernidad no se dirige sólo contra los específicos *munera* —obligaciones de clase, vínculos eclesiales, prestaciones gratuitas— que pesaban sobre los hombres en la fase precedente, sino contra la ley misma de su convivencia asociativa. El individuo moderno, que asigna un precio específico a cada prestación, ya no puede sostener la gratitud que requiere el don.³¹ El término «absolutismo» contiene también este significado de «decisión» violenta de las propias raíces. No es necesario hipotetizar ningún idilio comunitario previo, ninguna primitiva «sociedad orgánica» —que existe sólo en la *imagerie* romántica decimonónica—, para poner en evidencia que la modernidad se afirma separándose violentamente de un orden cuyos beneficios no parecen ya compensar los riesgos que comportan, como las dos caras indisolublemente unidas en el concepto bivalente de *munus*: don y obligación, beneficio y prestación, conjunción y amenaza. Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales —es decir, perfectamente individuos, individuos «absolutos»,³² rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen— sólo habiéndose liberado preventivamente de la «deuda» que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación.³³

³¹ La cuestión ya había sido precozmente expuesta en el ejemplar *excursus* sobre la gratitud que G. Simmel incluyó en su *Soziologie*, Berlín, 1983 (traducción italiana *Sociologia*, a cargo de A. Cavalli, Milán, 1989, págs. 503-9).

³² En el sentido de R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, Berlín, 1963 (traducción italiana, a cargo de E. Boella, *Individualismo e assolutismo*, Milán, 1979).

³³ Cómo olvidar las páginas sobre «el temor al contacto» que abren con un insuperable golpe de teatro trágico el gran libro de E. Canetti

Como veremos en las páginas siguientes, fue Hobbes quien por primera vez, y más radicalmente que otros, llevó esta lógica a sus consecuencias teóricas extremas. Su extraordinario golpe hermenéutico es haber referido magistralmente la complejidad semántica del *delinquere* común a su nuda literalidad de «delito» colectivo: la sociedad cainita, en términos teológicos que Hobbes inconscientemente incorpora a su léxico, en el mismo momento en que trata de abandonarlos. Lo que los hombres tienen en común —que los hace semejantes más que cualquier otra propiedad— es el hecho de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera. Y aquí está lo que Hobbes lee en el fondo oscuro de la comunidad. Cómo interpreta su indescifrable ley: la *communitas* lleva dentro de sí un don de muerte. Inevitable entonces la consecuencia prescriptiva: si ella amenaza en cuanto tal la integridad individual de los sujetos que relaciona, la única alternativa es «inmunizarse» por anticipado refutando sus propios fundamentos. La agudeza de la mirada y lo drástico del remedio son todo uno. Desde el momento en que el origen común amenaza tragar como un vórtice a todos aquellos a los que atrae, la única posibilidad de salvación es romper con él. Relegarlo a un «antes» no equiparable con el «después». Establecer entre ambos un límite que no pueda franquearse hacia atrás sin caer catastróficamente en la condición de la que se quiere huir. Debe romperse el vínculo con la dimensión originaria —Hobbes la llama «natural»— del vivir en común, instituyendo otro origen artificial, que coincide con la figura, jurídicamente «privatista» y lógicamente «privativa», del contrato. Hobbes muestra que comprende perfectamente

Masse und Macht, Hamburgo, 1960 (traducción italiana *Massa e potere*, Milán, 1981, págs. 17-9). Oportunamente remite al tema E. Resta en *Le stelle e le masserizie*, Roma y Bari, 1997, págs. 67 y sigs.

el poder inmunizante del contrato frente a la situación previa cuando define su status exactamente mediante la contraposición con el del don: contrato es ante todo lo que *no es* don, ausencia de *munus*, neutralización de sus frutos envenenados.

Naturalmente la opción inmunitaria hobbesiana y, en general, moderna, no se realiza gratuitamente. Es más, tiene un precio, un terrible precio. Lo que se corta y se expulsa en la «decisión» soberana es el contenido mismo de la nueva forma, como resulta por otra parte inevitable, dado el carácter homeopático del remedio empleado: llenar el vacío del *munus* —la grieta originaria— con un vacío aún más radical.³⁴ Vaciar el peligro del *cum* eliminándolo definitivamente. Y, en efecto, el Estado-Leviatán coincide con la disociación de toda atadura,³⁵ con la abolición de toda relación social extraña al intercambio vertical protección-obediencia. Nuda conexión de «no relación». Si la comunidad conlleva delito, la única posibilidad de supervivencia individual es el delito contra la comunidad. Aquí se delinea por primera vez, y de la manera teóricamente más cumplida, esa «pirámide del sacrificio»³⁶ que, en cierto sentido, constituye el rasgo dominante de la historia moderna. Lo que se sacrifica es precisamente el *cum* que es la relación entre los hombres, y por lo tanto, en cierto modo, a los propios

³⁴ Para una tematización atenta y radical de la relación entre origen y política, cf. C. Galli, *Genealogia della politica*, Bologna, 1977; véase también mi libro *L'origine della politica*, Roma, 1997.

³⁵ Sobre el momento hobbesiano visto desde la perspectiva de su finalización, consúltense los ricos y fructíferos análisis de G. Marra-mao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Turín, 1995, aun cuando aquí pongo en duda el efectivo final del paradigma sacrificial hobbesiano.

³⁶ Es el título del ensayo de P. Berger, *Pyramids of sacrifice*, Nueva York, 1974 (traducción italiana *Piramidi del sacrificio*, Einaudi, 1981). Sobre la persistencia del paradigma sacrificial véase también F. Fistetti, *Democrazia e diritti degli altri*, Bari, 1992.

hombres. Paradójicamente, se los sacrifica a su propia supervivencia. Viven *en y de* la renuncia a convivir. Imposible no reconocer el residuo de irracionalidad que se insinúa en los pliegues del más racional de los sistemas: la vida es conservada presuponiendo su sacrificio; la suma de renunciamientos de que se compone la autorización soberana. La vida es sacrificada a su conservación. En esta coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su propia potencia destructiva.

6. La modernidad, no obstante, no coincide totalmente con el mecanismo sacrificial al que, sin embargo, da lugar. Ella se autolegitima, por cierto, «decidiéndose» [desligándose] de todo lazo social, de todo vínculo natural, de toda ley común. Pero en su interior se abre también la conciencia trágica del carácter nihilista de esa «decisión». El corte hobbesiano de las raíces se vive entonces como «culpa» ante una comunidad cuya ausencia se comprueba a la par que su necesidad. Este vector de autoproblematización, que recorre la filosofía moderna como un río cársico, es el objeto de las páginas que siguen. En ellas he intentado reconstruir la línea de reflexión que, de Rousseau a Bataille, pasando por Kant y Heidegger, replantea con fuerza la cuestión de la comunidad, que la modernidad parecía haber cerrado definitivamente; pero también la radical transformación que esa cuestión experimenta en este pasaje de la semántica rousseauiana de la «culpa» a la kantiana de la «ley», hasta la apertura «extática» de Heidegger y la experiencia «soberana» de Bataille. Señalemos enseguida que se trata de un espacio extremadamente delgado de pensamiento —una «senda interrumpida», un margen siempre a punto de estrecharse—. No sólo porque se trata de un espacio objetivamente restringido por

la vocación «inmunizante» de la sección más consistente del proyecto moderno, sino sobre todo por la asechanza interior de una deriva mítica que lo acompaña como un riesgo incipiente, o como un fondo resbaloso, a lo largo de toda su extensión.

Ese mito se genera cuando, a la individuación del carácter constitutivamente cóncavo de la *communitas*, sucede su entificación afirmativa. Todas las configuraciones basadas en la identidad, en la fusión, en la endogamia, que asume la representación de la comunidad en la filosofía política moderna, son el resultado inevitable de este primer cortocircuito conceptual. Si la *communitas* es la salida al exterior a partir del sujeto individual,³⁷ su mito es precisamente la interiorización de esa exterioridad, la duplicación representativa de su presencia, la esencialización de su existencia. Pero no hay que considerar esta indebida superposición sólo como un «error» subjetivo del intérprete. Ella no expresa más que el descarte objetivamente inherente al doble fondo semántico del concepto de *munus*, a la ambigüedad estructural de su forma constitutivamente ancípite. El pliegue mitológico que todos los filósofos de la comunidad experimentan como irreductible punto ciego de la propia perspectiva consiste en la dificultad de tomar —y sostener— el vacío del *munus* como objeto de reflexión. ¿Cómo pensar el *puro vínculo* sin llenarlo de sustancia subjetiva? ¿Y cómo mirar sin bajar la mirada la nada que circunda y atraviesa la *res* común? Pese a todas las precauciones teóricas tendientes a garantizarlo, ese vacío tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, a reducir lo general del «en común», a lo particular de *un* sujeto común. Una vez que se la identifica —con un pueblo, una tierra, una esencia—, la comunidad queda amurallada dentro de sí misma y

³⁷ Cf. inclusive G. Agamben, *La comunità che viene*, Turín, 1990.

separada de su exterior, y la inversión mítica queda perfectamente cumplida. Esta reconversión koinocéntrica atormenta a la tradición occidental, más que como un simple residuo, casi como una contra-tendencia periódica, que le imprime *e contrario* su creciente impulso inmunitario. Hoy como ayer, y más que ayer, ella se presenta constelada, saturada, de comunitarismos, patriotismos, particularismos que no sólo difieren de la *communitas*, sino que constituyen su más evidente negación. La forma paroxística, y a la vez paródica, que se produce cada vez que en la «impropiedad» de lo común vuelve a asomar el llamado de lo «propio», la voz de lo «auténtico», la presunción de lo «puro». No está de más señalar que *communis*, en su acepción primitiva, significaba no sólo «vulgar», «popular», sino también «impuro»: *sordida munera*. Parecería que justamente este elemento mixto, mestizo, es lo que no sólo el sentido común, sino también el discurso filosófico-político no logra tolerar, cuando vuelve a abocarse a la búsqueda del propio fundamento esencial. Entonces lo que está simplemente expuesto —el *cum*— asume el carácter de presupuesto destinado a la realización. Se trata de la dialéctica de pérdida y reencuentro, alienación y reapropiación, fuga y retorno, que vincula a todas las filosofías de la comunidad a una mitología del origen: si la comunidad nos perteneció como nuestra más propia raíz, podemos —es más, debemos— reencontrarla, o reproducirla, según su esencia originaria.

7. No es casual que el gran pensamiento de la comunidad coincida con la deconstrucción de esta dialéctica. Lo que ya Rousseau discute es la idea de un origen pleno reproducible como tal a lo largo de la historia. El es el primero que percibe la opción que divide los inicios en la diferencia irremediable entre comienzo lógico y génesis histórica. Evita así la entificación

afirmativa del concepto de comunidad: sólo se la puede definir basándose en la falta que la caracteriza. No es *nada más* que lo que la historia ha negado, el telón de fondo no histórico desde el cual la historia irrumpe en forma de necesaria traición. Si bien este descubrimiento rousseauniano de la fractura originaria está siempre a punto de recaer en el mito de una dimensión natural incorrupta, con todas las consecuencias aporéticas que eso conlleva, conserva igualmente su potencial crítico frente a la inmunización moderna.

Kant, más que ningún otro, capta su alcance y a la vez su límite, al desplazar el ámbito de determinación de la comunidad del plano antropológico de la voluntad al plano, trascendente, de la ley. El resultado de este pasaje es una ulterior, y más poderosa, desestructuración de la filosofía del origen. Suspendido de la conjunción antinómica de la libertad con el mal, el origen se torna literalmente impenetrable, en el sentido preciso de que sólo se lo puede definir a partir de la alteridad que lo separa de sí mismo. Desde este punto de vista se excluye, además del mitema del estado de naturaleza, toda dialéctica de resarcimiento entre origen y cumplimiento. Kant vuelve a cuestionar esta clase de dialéctica no sólo por el carácter irremediablemente insociable de la naturaleza humana, sino sobre todo porque la ley de la comunidad no es aplicable en línea de principio. El hecho de que el imperativo categórico no imponga nada más que su carácter formal de deber —que no tenga contenidos determinados— significa que su objeto, en cuanto tal, es inalcanzable. O también que nuestra «cosa» está habitada por la nada; que los hombres están unidos por un «no» que los vincula en su irreductible diferencia. Kant comprende así por primera vez el carácter anficológico de la *communitas*: el hecho de ser un don que no pertenece al sujeto; que

incluso lo reduce y lo socava a través de un deber inagotable que prescribe lo que interdice e interdice lo que prescribe.

Tampoco en Kant, sin embargo, el pensamiento de la comunidad está exento de contradicciones y repliegues: no sólo porque su perspectiva trascendental está expuesta al retorno de una antropología empírica —y por ende a una superposición latente entre el lenguaje radical de la comunidad y una semántica intersubjetiva más tradicional—, sino porque el hecho mismo de reducir la comunidad a su ley irrealizable salda un residuo de teleologismo. Esa es la refutación radical que promueve Heidegger contra el criticismo kantiano, aun cuando hace una lectura que, más que la de cualquier otro intérprete, recupera y valoriza la carga problemática respecto de la subjetividad: no se puede siquiera tomar a la ley como origen último absoluto, porque ella está a su vez precedida por un «fuera de la ley» más originario aún, que es justamente ese *cum* al que pertenecemos desde siempre en cuanto existencia temporal: *coexistencia*. Esto quiere decir que la comunidad es irrealizable no por el hecho de estar apresada por un *nomos* cruel que nos impide acceder a ella, sino simplemente porque ella ya —aquí y ahora— se da en su constitutivo apartamiento. Por eso no se la puede prometer ni anticipar, no se la puede presuponer ni destinar. No requiere una teleología; tampoco una arqueología, dado que el origen está ya en su después, nos es perfectamente contemporánea, es la apertura del ser que se da retirándose, y se retrae ofreciéndose, en la vibración de nuestra existencia.

No hay necesidad de recordar en qué medida también el pensamiento heideggeriano de la comunidad está expuesto a un retorno del mito, y, más aún, del más terrible de los mitos políticos. Ello se puso de manifiesto cuando se hizo el intento de colocar nueva-

mente el *munus* en el horizonte de lo «propio», y por añadidura de la «propiedad» de un pueblo singular, perdiéndolo así junto con el *cum* que lo constituye como nuestro «nos-otros» [«noi-altri»]. Es este exactamente el nudo que —en un cuerpo a cuerpo con ese pensamiento— Bataille rompe mediante la formulación de un «no saber» que sobrepasa definitivamente el horizonte sacrificial de la filosofía política. Pero lo que tiene aún más interés para la economía del presente trabajo, es que esto pone a Bataille en condiciones de remontarse al sentido último, o mejor al sentido primero, de ese *munus* de cuya indagación hemos partido como del 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.³⁸ De allí la más explícita contraposición con aquel proceso de inmunización que a partir de Hobbes vimos afirmarse como el vector prevalente del paradigma moderno. A la «economía restringida» de una *conservatio vitae* llevada al sacrificio bajo coacción de todo lo que no le resulte funcional, Bataille opone una concepción del excedente energético que empuja al individuo más allá de sus límites, arriesgando su propia vida. Súbitamente asoma aquí esa relación entre comunidad y muerte que el *munus* llevaba dentro de sí desde el principio como su núcleo ardiente e inabordable. Es el *no-ser* individuo de la relación. El *continuum* del que provenimos y hacia el cual nos atrae una fuerza directamente contrapuesta al instinto de supervivencia. La herida que nos infligimos —o de la que emergemos— al tiempo que nos «alteramos» relacionándonos no sólo con el otro, sino con el otro del

³⁸ Llamó acertadamente la atención sobre estos temas U. Galimberti en varios artículos (cf. especialmente «Nostro padre il buon selvaggio», *La Repubblica*, 13-8-1997, y «Sapere tutto dell'amore e non saper nulla dell'altro», *id.*, 18-11-1997).

otro, presa él también del mismo irresistible impulso expropiativo. Este encuentro, esta *chance*, este contagio, más intenso que cualquier cordón inmunitario, es la comunidad —de aquellos que, evidentemente, sólo la tienen³⁹ perdiéndola, y perdiéndose, en su mismo deflujo—. Este libro se cierra con una pregunta: qué significa este deflujo, y, en especial, si no corre el riesgo de recaer a su vez en una lógica sacrificial distinta, pero especular. Interrogante que no recibe respuesta, salvo en forma de una ulterior, última, pregunta: si la existencia no es sacrificable,⁴⁰ ¿cómo pensar su apertura originaria? ¿Cómo hacer mella en la inmunización de la vida sin traducirla en obra de muerte? ¿Cómo derribar las murallas del individuo salvando el don singular que encierra?

³⁹ La fórmula de Bataille, que retoma M. Blanchot en *La communauté inavouable*, París, 1983 (traducción italiana *La comunità inconfessabile*, Milán, 1984) y posteriormente numerosos autores, es central en el capítulo *La comunità della morte*, de mi libro *Categorie dell'impolitico*, Bolonia, 1988, págs. 245-312.

⁴⁰ Es la pregunta que nos formula también J.-L. Nancy en el clarificador ensayo sobre lo *insacrificable*, comprendido en *Une pensée finie*, París, 1990 (traducción italiana a cargo de L. Bonasio, *Un pensiero finito*, Milán, 1998, págs. 213-63).

Communitas