

Roberto Esposito

Communitas

*Origen y destino de la
comunidad*

MUTACIONES



Amorrortu/editores

Colección *Mutaciones*

Gilles Deleuze

Presentación de Sacher-Masoch

Lo frío y lo cruel

Gérard Wajcman

El objeto del siglo

François Balmès

Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)

Roberto Esposito

Communitas

Origen y destino de la comunidad

En preparación:

René Guitart

Evidencia y extrañeza

Matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud

Communitas

Origen y destino de la comunidad

Roberto Esposito

Precedido de Conloquium de Jean-Luc Nancy

Amorrortu editores

Colección: Mutaciones
Communitas. Origine e destino della comunità, Roberto Esposito
© Giulio Einaudi editore, Turín, 1998
Traducción, Carlo Rodolfo Molinari Marotto

Única edición en castellano autorizada por *Giulio Einaudi editore*, Turín, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. © Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7° piso (1057) Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-714-9
ISBN 88-06-14357-3, Turín, edición original

cultura Libre

190 Esposito, Roberto
ESP *Communitas* : origen y destino de la comunidad.-
1a ed.- Buenos Aires : Amorrortu, 2003.
216 p. ; 23x14 cm.- (Mutaciones)

Traducción de: Carlo Rodolfo Molinari Marotto

ISBN 950-518-714-9

I. Título - 1. Filosofía Política

Índice general

9	Conloquium, <i>Jean-Luc Nancy</i>
21	<i>Nada en común</i>
51	<i>Communitas</i>
53	1. El miedo
83	2. La culpa
112	3. La ley
146	4. El éxtasis
183	5. La experiencia

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en marzo de 2003.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Conloquium

Jean-Luc Nancy

Al título de este libro respondo con otro título latino: después de todo es la lengua más común entre un italiano y un francés, y aquí nos mantenemos unidos en el espacio de lo *común*. La elección de esta lengua también permite a Roberto Esposito separarse, desde un principio, del término «comunidad» (o «comunità»), y así mantener alejadas las tentaciones de un pensamiento fácil y los riesgos de una interpretación equivocada que este término disemina insidiosamente a su alrededor, según nos hemos venido ilustrando desde hace algún tiempo.

Respondo con la palabra *conloquium*, de la que elijo la forma más clásica, la de César o Cicerón (*conloquia amicorum absentium*: todos los escritos lo son),¹ para evitar las resonancias académicas y especuladoras de la palabra «coloquio», y con el propósito de señalar que ocupo aquí el lugar de prologuista, no para presentar un libro, o servir de introducción a un libro, que como todo libro legítimo sólo se presenta por sí mismo, sino para continuar, con Esposito y, por su intermedio con algunos otros, un intercambio (una *communicatio*, un *commercium*, un *commentarium*)² antiguo pero no por ello anticuado, que necesariamente nos interesa, y entiendo estas palabras en sus sentidos más fuertes, puesto que se trata de *nosotros* (todos) y de lo que ahora está *entre nosotros*.

¹ *In Marcum Antonium orationes Philippicae*, 2, 7.

² Una puesta en común, un intercambio de bienes, una concentración de pensamiento(s) . . .

Communitas despliega el movimiento de un trabajo en curso desde hace por lo menos quince años: me refiero no sólo al propio trabajo de Roberto Esposito, cuyas etapas, marcadas por otros tantos libros,³ jalonan un camino que se mantiene inalterado hasta hoy, sino a todo un trabajo común (llamémosle así, rápida y provisoriamente) que, primero en Europa (de manera singular en Italia y en Francia), luego en otras partes del mundo (y *sobre* el «mundo». . .), se ha consagrado a la que se ha dado en llamar cuestión de la comunidad (o, es más, como estos trabajos han incitado a decir con mayor frecuencia, la cuestión del «ser-en-común» o del «ser-juntos»).

Si bien afirmo que Roberto Esposito despliega este trabajo, no quiero por cierto decir que lo completa y lo termina. Lejos de ello, contribuye a reiniciarlo con presupuestos nuevos. Pero a la vez destaca, por la vastedad de las referencias que su libro pone en juego, la amplitud de una tarea de pensamiento que se ha impuesto a (todos) nosotros en los últimos decenios. Se ha tratado, simultáneamente, de releer de otro modo algunos momentos decisivos de nuestra tradición (entre otros, Rousseau, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Arendt, Bataille: aquí se los reencontrará a todos) y de comprometerse de maneras diversas, concordantes y discordantes, a pensar la que deviene nuestra existencia en común (que equivale a decir nuestra existencia a secas).

Este trabajo de pensamiento se impuso por un motivo terrible, que la historia de nuestro siglo (dado que es el *nuestro*) no ha cesado de brindarnos, a tal punto que su recuerdo de tan agobiante se torna inevitable: en nombre de la comunidad, la humanidad —ante todo en Europa— puso a prueba una capacidad insospechada de autodestrucción. Dio esta prueba a la vez en

³ Especialmente *Categorie dell'impolitico*, Bolonia: Il Mulino, 1988.

el orden de la cantidad —pero en grado tal que los términos «exterminio» o «destrucción en masa» convierten a los números en absolutos o en infinitos— y en el orden de la idea o del valor, puesto que desgarró la frágil nervadura del «hombre» mismo, tan reciente después de todo, y cuya excelencia dependía también de la fragilidad.

De hecho, la comunidad de los hombres había quedado librada a sí misma, una vez desligada del vínculo religioso que le había conferido su consistencia (jerárquica, hierática y transida de miedo), e iniciada una historia de la autoproducción, necesariamente común, de la humanidad tanto genérica como singular. Pero todo sucedió como si la historia no pudiera esperarse a sí misma, como si no pudiera diferir la producción de la figura por venir y se apresurara a acuñar su medalla, como la de un prototipo ya dado, un símbolo disponible para fijar la medida común.

Que la obra de muerte —sustrayendo de hecho la muerte misma su dignidad, en la aniquilación— se haya llevado a cabo en nombre de la comunidad —aquí la de un pueblo o una raza autoconstituida, allá la de una humanidad autotrabajada—⁴ es lo que ha puesto fin a toda posibilidad de basarse sobre cualquier forma de lo *dado* del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). E incluso es, en verdad, lo que ha puesto fin a toda posibilidad de pensar en un *ser común* según el modelo, sea cual sea, de un «ser» en general. El ser-en-común

⁴ No hay que dejar de subrayar, sin embargo, la disimetría entre los fascismos, que proceden de una afirmación sobre la esencia de la comunidad, y los comunismos, que declaran que la comunidad es una *praxis* y no una sustancia: ello constituye una diferencia que ninguna mala fe puede suprimir, lo cual no es razón para olvidar las cifras de las víctimas. . . (ni las proposiciones sustancialistas, comunitaristas y racistas, disimuladas aquí y allá en el comunismo llamado «real»).

más allá del ser pensado como identidad, como estado y como sujeto, el ser-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica: esta fue la tarea que se puso en evidencia.

Como sabemos demasiado bien, el pavoroso recurso a lo dado de una comunidad no cesa de desencadenar masacres que parecen organizadas dentro de un orden mundial cuyos efectos de derecho, cuando no simplemente impotentes, pueden valer a justo título como efectos perversos de una dominación sin rostro que mueve unas contra otras las supuestas identidades.

Una actualidad abrumadora —Bosnia, Kosovo, Congo, Timor, Chechenia, Pakistán, Afganistán, Irlanda, Córcega, violencias intercomunitarias en India, Indonesia, Africa, etc.— revela que hemos sido incapaces de dismantelar o de desalentar los recursos a las esencias comunitarias, y que más bien los hemos exacerbado: las intensidades comunitarias que tenían sus regímenes y sus distinciones, han sido llevadas por nosotros a la incandescencia por el efecto de indistinción en un proceso mundial donde la homogeneización infinita parece arrastrar consigo toda coexistencia definida. Esto significa que aún no hemos podido comprender o inventar una constitución y una articulación del ser-en-común, decididamente distintas.

La exigencia así creada es lo que impulsó el trabajo del que hablo, trabajo común, por cierto, es decir, en nada colectivo (por más que las interacciones, los intercambios hayan crecido con los años, como puede seguirse a través de la densa red de remisiones que Esposito efectúa aquí, a la que incluso podrían hacerse agregados), pero trabajo impuesto *en conjunto* a todos *nosotros* (sin que sepamos a ciencia cierta qué es el «conjunto» pensante de una «época») de tener que

preocuparnos por la posibilidad de estar, precisamente, con-juntos y de decir «nosotros», en el momento en que esta posibilidad parece desvanecerse en un «se», o en un «yo», ambos igualmente monstruosos y anónimos, y en verdad intrincados por completo entre sí.

¿Cómo decir «nosotros» sino como un «se» (= todos y nadie), como un «yo» (= una sola persona, lo que también sigue siendo nadie. . .)? ¿Cómo ser en común, entonces, sin hacer lo que la tradición entera (pero con todo reciente, es decir, tributaria del Occidente que se consume difundándose) llama una comunidad (un cuerpo de identidad, una intensidad de propiedad, una intimidad de naturaleza)?

Es evidente que *nosotros* somos juntos (de otro modo no habría nadie para leer esto, que tampoco sería escrito, menos aún *publicado* y, por ende, *comunicado*). Es evidente que *nosotros* existimos indisociables de nuestra sociedad, si *se* entiende por ello no nuestras organizaciones ni nuestras instituciones, sino nuestra *sociación*, la cual es mucho más que una asociación y algo muy distinto de ella (un contrato, una convención, un agrupamiento, un colectivo o una colección), es una condición coexistente que *nos* es coesencial. Resulta incluso evidente que cuando digo: «nosotros existimos indisociables de nuestra sociedad», esta proposición es aún muy insuficiente, porque supone una disociación entre «nosotros» por un lado (donde se entiende a cada uno aparte) y la «sociedad» por el otro, cuando se trata precisamente de enunciar que de ningún modo un término va sin el otro. Es evidente entonces que hay para *nosotros* una profunda hesitación semántica y pragmática en la enunciación de un «nosotros» (instantáneamente atomizado o por el contrario aglutinado. . .).

Y sin embargo tampoco deja de existir, subyacente, más o menos latente y sorda, una evidencia de nues-

tro ser-juntos, una evidencia nuestra y que precede a toda otra evidencia tanto como la existencia social de Descartes precede lógica y cronológicamente a la posibilidad de enunciación del *ego sum*, que por otra parte, al enunciarse, se enuncia al menos a un otro (al menos a ese otro en él que difiere de él mismo. . .), de modo que, puede decirse, todo *ego sum* es un *ego cum* (o *mecum*, o *nobiscum*). Esto es evidente y *nos* es evidente.

Pero tal vez esta evidencia nunca esté más presente, ni sea mejor conocida, que cuando no pensamos en ella, como para Descartes en el caso de la unión del alma y el cuerpo, que conocemos perfectamente por nuestra existencia cotidiana sin tener que mostrarla ni, menos aún, ciertamente, demostrarla. Somos juntos y sólo ahí, o así, podemos decir «yo»: yo no diría «yo» si estuviera solo (otra versión: *nosotros* no diríamos «yo» si *nosotros* estuviéramos *solo(s)*. . .), pues si yo estuviera solo no tendría nada de lo que hubiera de distinguirme. Si me distingo —si nos distinguimos— es que somos varios: habría que entender «ser varios» con valor distributivo y al mismo tiempo con el mismo valor que en «ser-en-el-mundo».

Si me distingo, es *de* [*d'avec*] los otros.⁵ *D'avec* [literalmente: «de con»] es en francés una expresión notable: con ella puede expresarse que uno se separa de alguien, o que uno discierne el bien del mal, es decir, uno se aparta de una proximidad, pero este apartarse supone la proximidad en la que, en definitiva, la separación o la distinción aún tiene lugar. Hay una proximidad de la proximidad y de la separación. *Avec*, de

⁵ Por otra parte, los otros no son sólo los demás hombres, sino los demás entes en general. Hay una filosofía de la naturaleza —si aún puede llamársela así— que está completamente por hacerse, como una filosofía de la coexistencia. Algunos piensan al respecto (por ejemplo, Marianne Thomat trabaja un doctorado en este sentido).

manera general, se presta para señalar toda clase de proximidades⁶ complejas, móviles, lejos de reducirse a la mera yuxtaposición (que ya por sí misma, sin duda, no es indiferente): conversar con, casarse con, divorciarse de, enojarse con, comparar con, identificarse con, jugar con (que tiene más de un sentido), cenar con (y se puede cenar con alguien mientras se cena con un risotto. . .), levantarse con el alba, olvidar con el tiempo. Es siempre una proximidad, no sólo de trato sino de acción recíproca, de intercambio, de relación o al menos de exposición mutua. No es pura concomitancia: decir «con el atardecer acuden otros pensamientos» no equivale a decir «al atardecer acuden otros pensamientos». El *mit* alemán y el *with* inglés, si bien tienen otro origen, comparten características similares, que en gran medida ya pertenecían al *cum* latino.⁷

El *cum* es lo que vincula (si es un vínculo) o lo que junta (si es una juntura, un yugo, una yunta) el *munus* del *communis* cuya lógica o carga semántica Esposito ha reconocido y desarrollado tan bien (es el eje

⁶ La palabra proviene de *apud hoc*, cerca de esto, y sus primeras formas eran *avoec*, *avaic*, *avuec*.

⁷ Se las reencuentra en una parte de los valores del *meta* griego, de donde se hace derivar a veces el *mit* alemán, y cuyo primer sentido es más bien «en el medio», «entre» —«entre nos» es también una expresión que da que pensar—, mientras que otros valores se reencuentran en *sun*, el cual permite precisamente *xuô*, tocar (frotar, raspar, rascar), y en el «avec» hay contacto o, al menos, una proximidad o una virtualidad de contacto (pero el contacto mismo es ya del orden de lo cercano/apartado, del apartamiento que está en el corazón de lo cercano). En cuanto a *koinos* («común» en griego: cf. en Esposito la *koinonía* de Aristóteles), o bien se lo vincula al *co*-occidental en general (al que se vincula también a veces el prefijo germánico *ge-*, con valor conjuntivo o colectivo, que se encuentra, entre otros, en *gemein*, donde *mein*, en cambio, no está emparentado con *munus*), o bien al *keiôn* griego homérico «lo que hiende, lo que parte». Hay siempre conjunción y disyunción, disconjunción, reunión con división, cercano *con* lejano, *concordia discors* e insociable sociabilidad. . . Esta disconjunción es nuestro problema por lo menos desde Rousseau: Esposito insiste en ello.

de todo el libro): el reparto de una carga, de un deber o de una tarea, y no la comunidad de una sustancia. El ser-en-común se define y constituye por una carga, y en último análisis no está a cargo de otra cosa sino del mismo *cum*. Estamos a cargo de nuestro *con*, es decir, de *nosotros*. Esto no significa que hay que apresurarse a entender algo como «responsabilidad de la comunidad» (o «ciudad», o «pueblo», etc.): significa que tenemos para hacernos cargo, para realizar una tarea —pero eso equivale a decir «para vivir» y «para ser»— el *con* —o el *entre*— en el que tenemos nuestra existencia, es decir, a la vez nuestro lugar o nuestro medio y aquello a lo que y por lo que *existimos* en sentido fuerte, es decir, estamos *expuestos*.

Cum es algo que nos expone: nos pone los unos frente a los otros, nos entrega los unos a los otros, nos arriesga los unos contra los otros y todos juntos nos entrega a lo que Esposito (el bien llamado *expuesto*) llama para concluir «la experiencia»: la cual no es otra sino la de ser con. . .

Cum pone juntos o hace juntos, pero no es ni un mezclador, ni un ensamblador, ni un afinador, ni un coleccionista. Es un *respecto*, como se advierte cuando «con» significa también «con respecto a»: «estar bien/mal con alguien», «estar/no estar en paz con uno mismo». Este *respecto* (que puede ser también un *hacia* —«bien dispuesto hacia alguien»— un estar-vuelto-hacia) es un tomar en cuenta, una observación, una consideración (pero en un sentido que no es necesariamente de deferencia), es una mirada de atención o de interés, de vigilancia también, en especial de desconfianza o de circunspección, o incluso de inspección, pero puede ser también de simple registro: menos que un tomar en cuenta, un tomar nota, un habérselas-con (este transeúnte que me cruzo, por ejemplo).

Sobre todo no hay que magnificar el ser-juntos (es uno de los efectos discretamente perversos del trabajo reciente sobre la comunidad, haber reavivado por aquí o por allá cierto énfasis cristiano y humanista en el «reparto», el «intercambio», el «prójimo»: pero es también precisamente lo que lleva a Esposito a desear *inmunizarnos* —descargarnos— con relación a los pensamientos comunitarios o comunitaristas). Es una condición antes de ser un valor (o un contra-valor), y si debe ser un valor, no puede serlo sino en el sentido de lo que no se valoriza, lo que va más allá de toda valorización. En cambio, la cuestión que se nos plantea es la de pensar esta condición de otro modo que como derivada de un sujeto, sea individual o colectivo, y, por el contrario, no pensar ningún «sujeto» más que a partir de ella y en ella. Ser-juntos no es un conjunto de ser-sujetos, y tampoco es él mismo un sujeto: lo que quiere decir que no vuelve sobre sí mismo, aunque no vaya a otro lugar.

Esto requiere sin duda pensar, como invita a hacer Esposito, que el «con» no es nada: ninguna sustancia y ningún en-sí-para-sí. Sin embargo este «nada» no es exactamente nada: es algo que no es una cosa en el sentido de un «dado-presente-en-algún lado». No está en un lugar, porque es más bien el lugar mismo: la capacidad de que alguna cosa, o más bien algunas cosas, y algunos, estén ahí, es decir que ahí se encuentren los unos *con* los otros o *entre* ellos, siendo el *con* y el *entre*, precisamente, no otra cosa sino el lugar mismo, el medio o el mundo de existencia.

Semejante lugar se denomina *sentido*. Ser-con es tener sentido, es ser en el sentido o según el sentido, «sentido» que no es en absoluto un vector orientado hacia la epifanía de una significación, sino la circulación de la proximidad en su alejamiento propio, y del alejamiento en su proximidad: la devolución o el rebotar de próximo en próximo por el cual un mundo hace

un mundo, algo distinto que un montón o un punto nulo. La «nada» del sentido no es un no-sentido (simple revés de una significación epifánica) más de lo que es una sobreencia puesta sobre el modo de una teología negativa: no indica una nada mística, sino simplemente el *ex* que *hace* la exposición de la existencia. No se trata de nada = alguna cosa, sino de nada = la cosa misma del paso y del reparto, entre nos, de nosotros a nosotros, del mundo al mundo.

Así el *Mitsein* o mejor el *Mitdasein* del que Heidegger eludió o vació el análisis (Esposito habla de ello) no debería comprenderse como un «ser ahí con» (en la habitación, en el tren, en la vida) sino como un ser-con *da*, es decir en lo abierto, siempre por lo tanto en otro lado, en un sentido (y de conformidad con lo que piensa de ello *Ser y tiempo*). El ser modalizado *mit-da*—su única modalización, tal vez, pero al mismo tiempo indefinidamente plural—, es el ser que comparte o *se comparte* según el *da*, que se esfuerza por designar lo «abierto», lo «abierto» de lo ex-puesto. De suerte que ser-con es lo mismo que ser-lo-abierto (*Dasein*, ser abierto, seguramente, ser expuesto, pero siendo la apertura misma, o la exposición, según lo que se podría plantear como axioma general de este pensamiento: ser «sí mismo» es exponerse, es ex-poner «se»). *Mitdasein* sería así una suerte de tartamudeo o de tautología del pensamiento (que encubre todo lo que nos es difícil pensar): ser-con o ser-abierto o ser-lo-que-abre o ser-a-secas. O también (que se me perdone la pesada insistencia) ser abierto al con pero siendo con (en) lo abierto. Pero en todos los casos un *con* que no es sino el efecto de un *abierto*, y un *abierto* que no es sino el efecto de un *con*. Y finalmente: un *abierto/con* que no se agrega al «ser», que no lo predica, sino que por el contrario es su «sujeto» (sujeto sin sustancia o sin soporte: sin otro soporte que una relación). Es decir también: un *abierto/con* que afecta al

«ser», que lo abre él mismo o que hace su apertura: la de una circulación de sentido.

Pero aquí además habrá que desconfiar sin cesar de las pías resonancias de lo «abierto», como de las de la «comunidad». «Abierto» no es simplemente ni ante todo generosidad, amplitud en la hospitalidad y largueza en el don, sino en principio la condición de coexistencia de singularidades finitas, *entre* las cuales—a lo largo, al borde, en los límites, entre «afuera» y «adentro»— circula indefinidamente la posibilidad de sentido.

Septiembre de 1999

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-Brunckhorst (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 organicista 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» (*Vergemeinschaftung*) 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 territorio⁸ 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. Fitzi, «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 constricción 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 *koinonia-polis* (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.

piedad 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 *Etant 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'Étiqúe 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-*

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, confiriendo 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-

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.

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 patrística, 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

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 contrapone directamente *immunitas a communitas*. El «inmune» no es simplemente distinto del «común»; es su contrario, que lo vacía hasta la extinción com-

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).

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 indecifrible 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 anfibológico 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

1. El miedo

1. Un breve texto de Canetti en forma de aforismo introduce al corazón secreto del pensamiento de Hobbes más que los miles de libros que se apiñan en su inconmensurable bibliografía oficial:

«Hobbes. Entre los pensadores no vinculados a una religión, sólo los que piensan con suficiente radicalidad pueden impresionarme. Hobbes es uno de ellos; en la actualidad, lo considero el más importante. Sólo pocos de sus pensamientos me parecen correctos (. . .) ¿Por qué entonces su representación me impresiona tanto? ¿Por qué me complacen sus pensamientos más falsos, con tal que estén formulados con la suficiente radicalidad? Creo haber encontrado en él la raíz espiritual de aquello contra lo cual quiero combatir más que nada. Entre todos los pensadores que conozco, es el único que no enmascara el poder, su peso, su posición central en todo comportamiento humano; pero tampoco lo exalta, simplemente lo deja donde está».¹

En este texto, odio y amor, aprobación y rechazo, atracción y repulsión se funden en una singular mezcla que se origina en el mismo elemento. Se trata del miedo: «El sabe qué es el miedo; su cálculo lo revela. Todos los que vinieron después, y provenían de la mecánica y de la geometría, tan sólo prescindieron del

¹ E. Canetti, *Die Provinz des Menschen*, Munich, 1973 (traducción italiana *La provincia dell'uomo*, Milán, 1978, pág. 158).

miedo; así, el miedo debió refluir nuevamente hacia la oscuridad, desde donde continúa actuando, sin estorbos e innominado». ² El carácter central del miedo es, para Canetti, lo que hace a Hobbes a la vez grande e insostenible. Es lo que lo hace necesario en su faceta analítica, e inaceptable en la prescriptiva. Lo que nos lo hace tan cercano como para que lo sintamos uno de nosotros, y al mismo tiempo nos hace alejarnos como de lo que es, y *debe ser*, distinto de nosotros. O, también, lo que nos vincula y enfrenta con algo que ya está dentro de nosotros, pero tememos pueda extenderse hasta conquistarnos por entero. Este algo que sentimos nuestro —y de lo que, por ello mismo, tenemos el mayor de los temores— es precisamente el miedo. Tenemos miedo de nuestro miedo, de la posibilidad de que el miedo sea *nuestro*, de que seamos *justamente nosotros* quienes tenemos miedo. Hobbes nos enseña, en cambio, el coraje de tener miedo. Desde lo más profundo de *su* miedo: «Todo sigue atrayéndome hacia Hobbes: su coraje espiritual, el coraje de un hombre lleno de miedo». ³ El tiene el coraje de decirnoslo sin subterfugios, sin circunloquios, sin reticencias: ese miedo es el nuestro propio, en el sentido más extremo en que nosotros, los hombres, somos miedo. Del miedo provenimos —Hobbes cuenta en su autobiografía latina que la madre se atemorizó tanto de la amenaza de invasión española que dio a luz a dos gemelos, él mismo y el miedo— y a él arribamos como a nuestra más íntima morada. ¿Qué puede significar ser «mortales», sino que somos sujetos del —pero sobre todo *estamos sujetos al*— miedo? Porque el miedo que nos atraviesa —e incluso nos constituye— es precisa y esencialmente miedo a la muerte. Miedo de no ser más lo que somos: vivos. O de ser demasiado

² *Id.*, pág. 159.

³ *Id.*, pág. 180.

pronto lo que *también* somos: precisamente «mortales» en tanto destinados, confiados, prometidos a la muerte. Hobbes lo dice con claridad glacial: «Cada uno, en efecto, está llevado a desear lo que para él es bueno, o a huir de lo que para él es malo, sobre todo del máximo de los males naturales, que es la muerte». ⁴

Aquí él mira el miedo a la muerte desde el punto de vista de su opuesto complementario, es decir, ese *conatus sese praeservandi* que constituye el más poderoso resorte psicológico del hombre. Pero el instinto de conservación es otra modalidad, «afirmativa», de declinar el mismo miedo a la muerte: tememos a la muerte porque queremos sobrevivir. Pero queremos sobrevivir justamente porque tememos a la muerte. Ya Leo Strauss había relacionado esta primacía lógico-histórica del miedo a la muerte respecto de la voluntad de supervivencia con la circunstancia de que es posible identificar un *summum malum*, pero no un *summum bonum*, dado que el ordenamiento de los bienes no tiene un límite real: «Por este motivo Hobbes prefiere la expresión negativa “huir de la muerte” a la expresión positiva “conservar la vida”: porque advertimos la muerte y no la vida (. . .) porque tememos infinitamente a la muerte, mucho más de lo que deseamos la vida». ⁵

En definitiva, el miedo está en primer lugar. Siempre llega antes. Es lo *terriblemente originario*: el origen en lo que este tiene de más terrible. Aunque en la vida cotidiana el miedo nunca está solo, lo acompaña siempre la esperanza, que el hombre contrapone al miedo, con la ilusión de que es su opuesto, cuando en

⁴ T. Hobbes, *De cive*, en *Opera Philosophica*, Aalen, 1961, vol. II (traducción italiana al cuidado de T. Magri, Roma, 1979, pág. 84).

⁵ L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Oxford, 1936 (traducción italiana *Che cos'è la filosofia politica*, Urbino, 1977, pág. 151).

cambio es sólo su fiel compañera. ¿No es acaso la esperanza una especie de miedo cabeza abajo? Hobbes lo da a entender cuando en el *De homine* explica que la esperanza nace de concebir un mal junto con el modo de evitarlo, mientras que el miedo, que se cierne sobre un bien, consiste en imaginar un modo de perderlo. La conclusión suena como una sustancial identificación: «Por eso, está claro que esperanza y miedo (*spes et metus*) se alternan de tal manera que casi no hay espacio de tiempo tan breve que no pueda contener su alternada intervención». ⁶ ¿No es justamente la esperanza la que, empujando a los hombres a confiar en sí mismos, los conduce al borde del abismo?

Cuando más tarde se pasa al ámbito de la política, el papel del miedo se hace aún más central. Su carácter fundacional —*fundamentum regnorum*— nunca se revela más claramente. El miedo no sólo está en el origen de la política, sino que es su origen, en el sentido literal de que no habría política sin miedo. Este es el elemento que, según Canetti, aleja a Hobbes de todos los demás pensadores políticos antiguos y modernos. No sólo lo aleja de los pensadores pertenecientes a la corriente llamada «idealista» o «utópica», sino también de los tradicionalmente considerados «realistas». ¿Por qué? ¿Qué aísla y enaltece a Hobbes en el contexto teórico de su tiempo, y también del nuestro? Ante todo, dos intuiciones, ambas relativas al miedo. Para empezar, la de elevar el estado de ánimo unánimemente considerado como más vergonzoso a la categoría de primer motor de la actividad política; baste al respecto contraponer la postura hobbesiana con las de sus grandes contemporáneos Descartes,

⁶ T. Hobbes, *De homine*, en *Opera Philosophica*, op. cit., vol. II (traducción italiana *L'uomo*, en *Elementi di filosofia*, Turín, 1972, pág. 603). Cf., también acerca de Spinoza, R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milán, 1992, págs. 72-93.

que niega expresamente que el miedo tenga alguna utilidad,⁷ y Spinoza, que asigna al Estado el deber de librarnos de él.⁸ La otra intuición de Hobbes es haber puesto al miedo en el origen no sólo de las formas degeneradas o defectuosas de Estado, sino, y sobre todo, de las legítimas y positivas. Está aquí toda la desprejuiciada potencia de esta máquina del pensamiento, y también la causa del verdadero ostracismo al que la sometieron, durante más de doscientos años, los mismos autores que incluso la toman como punto de partida: todos incapaces, desde este punto de vista, de sostener el combate en la roca más dura, el filo más cortante, el metal más frío.

Ciertamente otros —de Platón a Jenofonte, y naturalmente a Maquiavelo— pusieron de relieve el papel «político» del miedo. Hay quien —Montesquieu— hizo de él el principio mismo del régimen despótico.⁹ Pero aquí justamente está la diferencia: para Hobbes el miedo no se debe confinar al universo de la tiranía y el despotismo; por el contrario, es el lugar fundacional del derecho y la moral en el mejor de los regímenes. En suma, el miedo —al menos potencialmente— tiene una carga no sólo destructiva, sino también constructiva. No determina únicamente fuga y aislamiento, sino también relación y unión. No se limita a bloquear e inmovilizar, sino que, por el contrario, impulsa a reflexionar y a neutralizar el peligro: no está del lado de lo irracional, sino del lado de la razón.¹⁰ Es

⁷ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, en *Oeuvres*, París, 1897-1913, t. X (traducción italiana *Le passioni dell'anima*, Turín, 1969, pág. 789).

⁸ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, en *Opera*, Heidelberg, 1972, vol. III (traducción italiana *Trattato teologico-politico*, en *Etica e Trattato teologico-politico*, Turín, 1972, págs. 643-61).

⁹ Montesquieu, *L'esprit des lois*, en *Oeuvres Complètes*, París, 1949-1951, t. II (traducción italiana *Lo spirito delle leggi*, Turín, 1965, vol. I, pág. 93).

¹⁰ Además de los dos volúmenes a cargo de Dino Pasini, *La paura e la città*, Roma, 1983-1984, cf. también G. Sorigi, *Potere tra paura e le-*

una potencia productiva. Políticamente productiva: productiva de política. Precisamente esta faceta funcional del miedo lo distingue del terror —del susto inmediato o del pánico absoluto—. No es casual que Hobbes no confunda nunca, como lo hacen a veces sus traductores, «metus» y «pavor», «fear» y «terror»: el segundo término —castellano «terror», italiano «terrore», francés «terreur» (o «crainte»), alemán «Entsetzen»— es una sensación totalmente negativa y, por ende, paralizante; al primero —el castellano «miedo» (o, de manera más atenuada, «temor»), el italiano «paura», el francés «peur», el alemán «Furcht»— se lo puede considerar un elemento de fuerza porque obliga a pensar cómo salir de una situación de riesgo. Y de hecho Hobbes responde a los críticos que lo acusan de considerar al miedo una potencia congregadora —y no disgregadora—, que ellos confunden «temor» con «terror», «metuere» con «perterreri». ¹¹ Una vez que lo ha sustraído de la semántica negativa del terror, Hobbes hace del miedo la piedra basal de toda su antropología política, la cuña hiperrealista de su razonamiento, el presupuesto mismo del pacto social. Como sintetiza eficazmente Carl Schmitt, «el terror del estado de naturaleza reúne a los individuos llenos de miedo, su miedo sube al extremo, arranca una chispa de la “ratio”, e imprevistamente delante de nosotros se yergue el nuevo Dios». ¹² Y esto en el sentido de que el miedo no sólo origina y explica el pacto, sino que también lo protege y lo mantiene vivo. Una vez que se lo ha

gittimità, Milán, 1983, así como, también de Sorgi, el excelente *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milán, 1989, que he tenido muy presente en estas páginas.

¹¹ T. Hobbes, *De cive*, *op. cit.*, págs. 82-3.

¹² C. Schmitt, «Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, n° 30, 1936-1937 (traducción italiana en *Scritti su Thomas Hobbes*, al cuidado de C. Galli, Milán, 1986, pág. 48).

sentido, ya no sale de escena. Se transforma, de miedo «recíproco», anárquico, como el que determina el estado de naturaleza (*mutuus metus*), en miedo «común», institucional, como el que caracteriza al estado civil (*metus potentiae communis*). Pero no desaparece, no se reduce, no cede. El miedo *no se olvida*. Como dijimos, forma parte de nosotros, somos nosotros mismos fuera de nosotros. Es lo otro que nos constituye como sujetos infinitamente separados de nosotros mismos.

Esta permanencia del miedo, incluso dentro de la condición de su «superación» moderna, es lo que actúa como un imán sobre Canetti: lo lleva a considerar a Hobbes el principal de esos pensadores «negros» que «miran la realidad a los ojos y no temen llamarla por su nombre»: ¹³ de De Maistre a Nietzsche, para quien la del miedo es la época más larga de todas, ya que «el miedo (. . .) es el sentimiento fundamental, herencia del hombre; con el miedo se explica todo (. . .)», ¹⁴ incluso la moral, de la que es «padre». ¹⁵ A ellos fácilmente se puede sumar Guglielmo Ferrero, quien considera que el miedo es «el alma del universo viviente. El universo sólo entra en la esfera de la vida para darse miedo a sí mismo (. . .) En la cima de la naturaleza y de la vida, el hombre es el ser que siente y causa más miedo, porque es el único ser viviente que posee la idea de la vorágine oscura hacia la cual el torrente de la vida se precipita eternamente: la muerte, que lo obsesiona y aterroriza». ¹⁶ No sólo es hobbe-

¹³ E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, *op. cit.*, pág. 291.

¹⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra (Also sprach Zarathustra)*, en *Opere*, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Milán, 1968, vol. VI, 1, pág. 367.

¹⁵ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male (Jenseits von Gut und Böse)*, en *Opere*, *op. cit.*, 1969, vol. VI, 2, pág. 99.

¹⁶ G. Ferrero, *Pouvoir*, Nueva York, 1942 (traducción italiana *Potere*, Milán, 1981, pág. 36).

siano el presupuesto —la vida vista desde el ángulo de refracción del miedo a la muerte—, sino también la conclusión «política» que inevitablemente se desprende: «Cada hombre sabe que es más fuerte o más débil que uno u otro de sus semejantes; que, aislado en una completa anarquía, él sería el terror de los más débiles y la víctima de los más fuertes: viviría temblando y haciendo temblar. Por eso, siempre y en todas partes, la mayoría de los hombres renuncia a aterrizar a los más débiles, para poder temer menos a los más fuertes: tal es la fórmula universal del orden social». ¹⁷

2. Es exactamente el razonamiento de Hobbes. Son conocidos los textos en los que se prescribe este tránsito desde el miedo originario —el de cada uno respecto de todos los demás— hasta el miedo derivado, artificial, a un Estado que puede proteger sólo en razón de la continua amenaza de la sanción. Pero vale la pena por lo menos recordar aquello de que: «las sociedades grandes y duraderas se han originado no en la benevolencia recíproca de los hombres, sino en el temor recíproco», ¹⁸ por la fuerza demoledora con la que impacta en la antropología positiva, de origen aristotélico, de la natural sociabilidad del hombre. Así se inicia y se resuelve la dialéctica infinita del miedo; para huir de un miedo inicial e indeterminado, los hombres aceptan de buen grado —e incluso lo instituyen con el pacto— un miedo segundo y determinado. Organizan las condiciones de estabilización racional del miedo a través de su definición como estado normal, es decir, poder legítimo. Lo que distingue a un Estado despótico de uno legítimo no es, por lo tanto, la presencia o ausencia de miedo, sino la incertidumbre o la certi-

¹⁷ *Id.*, pág. 38.

¹⁸ T. Hobbes, *De cive*, *op. cit.*, pág. 82.

dumbre de su objeto y de sus límites, según la famosa distinción de Franz Neumann entre *Angst* neurótica y *Realangst*. ¹⁹ El Estado no tiene el deber de eliminar el miedo, sino de hacerlo «seguro». Esta conclusión socava, con infrecuente profundidad analítica, todo el paradigma de la modernidad. El Estado moderno no sólo no elimina el miedo a partir del cual originariamente se genera, sino que se funda precisamente en él, haciéndolo motor y garantía de su propio funcionamiento. Esto significa que una época —la modernidad— que se define a sí misma sobre la base de la ruptura con el origen, lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto y de violencia. Nótese que no estoy hablando de la simple secularización de un núcleo más antiguo; tampoco de un «recuerdo» temporariamente necesario para reavivar una energía en vías de agotamiento. Hablo de algo más intrínseco, que se podría definir como la *arcaicidad de lo moderno*, esto es, la permanencia del origen en el tiempo de su retirada. Allí reside el «doble fondo» menos visible del texto hobbesiano: a diferencia de lo que se suele suponer, el Estado político-civil no nace en contra, o después, del natural, sino a través de su aceptación, invertida en términos de «vacío» antes que de «lleno». ²⁰ Es esto lo que la interpretación liberal, en todas sus posibles vertientes, no es capaz de comprender: es cierto que el orden del estado pone fin al desorden natural, pero permaneciendo dentro del mismo presupuesto. No es difícil darse cuenta de cuál

¹⁹ Cf. F. Neumann, *The democratic and the authoritarian state*, Nueva York, 1957 (traducción italiana *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, al cuidado de N. Matteucci, Bolonia, 1973, especialmente el capítulo 5 de la primera parte, titulado *Angoscia e politica*, págs. 113-47).

²⁰ Cf. también C. Galli, «Ordine e contingenza. Linee di lettura del "Leviatano"», en VV.AA., *Percorsi della libertà*, Bolonia, 1996, págs. 81-106.

es ese presupuesto, puesto que, además, constituye a un tiempo el motivo y el objeto de ese miedo que hemos identificado como la forma misma de la arcaicidad de lo moderno: se trata de la relación entre igualdad y capacidad de matar:

«La causa del miedo recíproco reside en parte en la igualdad natural de los hombres, y en parte en la voluntad de dañarse unos a otros. No podemos así esperar de los otros la seguridad, ni garantizárnosla a nosotros mismos. En efecto, si miramos a algún hombre adulto y consideramos cuán frágil es la estructura de su cuerpo (cuya ruina supone también la de su fuerza, vigor, sapiencia), y con cuánta facilidad un hombre sumamente débil puede matar a uno más fuerte, no hallaremos motivo para que alguien, fiándose de sus fuerzas, se crea superior a los demás por naturaleza. Iguales son aquellos que pueden hacer cosas iguales uno a otro. Pero aquellos que pueden llevar a cabo la acción suprema, esto es, matar, pueden hacer cosas de iguales. Luego, todos los hombres son por naturaleza iguales entre sí».²¹

Lo que los hombres tienen en común —he aquí el descubrimiento de Hobbes que lo convierte en el más valeroso adversario de la comunidad— es la capacidad de matar y, en correspondencia, la posibilidad de que les den muerte: potencia de muerte generalizada a tal punto que se convierte en el único vínculo que asimila a individuos por lo demás separados e independientes. La *res publica* no es otra cosa que una forma de vida que se conserva o se pierde según cambiantes e incontrolables relaciones de fuerza. Se puede decir que toda la antropología hobbesiana está

²¹ T. Hobbes, *De cive*, op. cit., pág. 83.

construida sobre la base de este principio inamovible: «los hombres, por natural pasión, se inclinan a la ofensiva recíproca».²² Están unidos por el deseo común de dañarse uno a otro, puesto que apuntan a la misma meta, el poder. Pero, como el poder sólo puede medirse en relación con la impotencia ajena, todos convergen entonces en el perjuicio recíproco. Por ello los hombres están esencialmente «en contra»: desde siempre y para siempre «en la posición de los gladiadores que se apuntan con las armas y se miran fijamente (. . .)».²³ Se encuentran en el combate, se relacionan en la violencia, se enfrentan a través de la muerte. Ellos son los «seres en conflicto», los «contendientes», los «competidores», según esa imagen de la carrera *a muerte* —hacia la muerte y dándose muerte— que constituye la figura más apropiada de la comunidad del delito: «Superar constantemente a los que van delante es la felicidad. Y abandonar la pista es morir».²⁴ He aquí por qué «los hombres suelen concurrir en multitudes al espectáculo de la muerte y peligro ajenos»;²⁵ por qué «el deleite se impone de tal manera que los hombres habitualmente consienten (. . .) en ser espectadores del sufrimiento de sus amigos»;²⁶ por qué «el camino que lleva a un competidor a la consecución de su propio deseo es el de matar, someter, suplantar o rechazar al otro».²⁷ La razón de fondo de todo ello está «metafísicamente» anclada en esa terrible dialéctica entre poder y supervivencia, de la que el mismo Canetti ha analizado la ancestral raíz

²² T. Hobbes, *Elements of Law and Politics*, en *English Works*, Cambridge, 1929 (traducción italiana *Elementi di legge naturale e politica*, Florencia, 1968, pág. 110).

²³ T. Hobbes, *Leviathan*, en *The English Works*, Aalen, 1962, vol. III (traducción italiana *Leviatano*, Florencia, 1976, pág. 122).

²⁴ T. Hobbes, *Elementi*, op. cit., pág. 76.

²⁵ T. Hobbes, *L'uomo*, op. cit., pág. 598.

²⁶ T. Hobbes, *Elementi*, op. cit., pág. 74.

²⁷ T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., pág. 94.

antropológica, con un tono inconfundiblemente hobbesiano: «la situación de la supervivencia es la situación central del poder», a tal punto que el placer que cada uno «obtiene de la supervivencia crece con su poder; su poder le permite condescender a él. El verdadero contenido de este poder es el vehemente deseo de sobrevivir a una gran cantidad de hombres».²⁸ La vida sirve al poder no menos de lo que el poder sirve a la vida. Por eso —ahora en palabras de Hobbes— tememos a «la muerte, de la cual esperamos la pérdida de todo poder».²⁹ La vida —primera necesidad— sólo puede asegurarse acumulando poder —la primera pasión—. Pero sólo a expensas de los demás puede acumularse poder: a costa de *su* vida. Viviendo en su lugar, el de su muerte. No es casualidad que Hobbes vea en la guerra —no necesariamente librada, pero siempre latente— la «condición» misma, el «tiempo» del género humano, respecto del cual la paz no es sino una excepción, un paréntesis, un «contratiempo».³⁰ Esto quiere decir que la relación que une a los hombres no es la de amigo y enemigo, ni de enemigo y amigo, sino de enemigo y enemigo, dado que cada amistad temporaria es un instrumento —«las amistades son buenas, esto es, útiles»—³¹ para la gestión del único vínculo social posible, es decir, el de la enemistad.

Llegados a este punto, irrumpe la respuesta de Hobbes a la crisis infinita de las relaciones humanas, en forma de inversión especular, o cura homeopática: si la relación entre los hombres es de por sí destructiva, la única salida de este insostenible estado de cosas es la destrucción de la relación misma. Si la única co-

²⁸ E. Canetti, *Macht und Überleben*, Munich, 1972 (traducción italiana *Potere e sopravvivenza*, Milán, 1974, págs. 14, 24-5).

²⁹ T. Hobbes, *Elementi*, op. cit., págs. 111-2.

³⁰ T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., pág. 120.

³¹ T. Hobbes, *L'uomo*, op. cit., pág. 596.

munidad humanamente experimentable es la del delito, no queda sino el delito contra la comunidad: la drástica eliminación de toda clase de vínculo social. Naturalmente, Hobbes no se expresa en estos términos: su discurso tiene una entonación—y también una intención— «constructiva». El tiene la atención de edificar el nuevo Estado de una manera que de por sí excluya el conflicto recíproco. Pero —y este es el punto decisivo— esa manera es la de la absoluta disociación: sólo disociándose pueden los individuos evitar un contacto mortal. Este es el más extremo significado «etimológico» que se debe atribuir al absolutismo hobbesiano: un principio de liberación de todo lo que está aún «ligado», de cualquier vínculo distinto de la disociación misma. Hay que examinar los dos costados de la cuestión, y a la vez la contradicción que los mantiene unidos: los hombres ahora se deben asociar según la modalidad de su recíproca disociación, unificados en la eliminación de todo interés [*interesse*] que no sea el puramente individual. Artificialmente acomunados en la sustracción de la comunidad. Así lo entiende también Schmitt cuando observa que el pacto «está concebido de una manera totalmente individualista: se disuelve todo vínculo comunitario (. . .) Los hombres que se reúnen en una enemistad angustiante no pueden superar la enemistad, premisa de su reunión».³² Esa enemistad que regresa —y más aun, que nunca desapareció del escenario hobbesiano, porque constituye su línea de horizonte— es lo que hemos definido como lo Arcaico o lo Elemental, es decir, esa violencia originaria que también precede, y abraza, al proyecto de su «domesticación» moderna, en el sentido de que, en vez de desaparecer, simplemente cambia de nivel. Se transfiere —podríamos decir— del plano del contenido al plano,

³² C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, op. cit., págs. 84-5.

también negativo, de la forma del vínculo: se convierte en su absoluto «no». Vínculo de «no relación». Así debe entenderse la prohibición —que Hobbes considera irrenunciable para el funcionamiento de su modelo— de cualquier asociación dentro del Estado: no sólo amenazaría su poder soberano, sino que constituiría su negación lógica, desde el momento que la soberanía coincide con la disociación. Es su institución normativa. Ni siquiera se trata de dos momentos distintos y sucesivos, sino de un mismo acto constitutivo y disociativo: el Estado *es* la des-socialización del vínculo comunitario. De esta manera radical hay que entender la reiterada advertencia de Hobbes de que «la expresión “cuerpo político” (. . .) no significa concordia, sino unión de muchos hombres».³³ unión, y no concordia, porque es al mismo tiempo mucho más —su incorporación en la persona única soberana— pero también, y justamente por ello, infinitamente menos que una forma cualquiera de vínculo comunitario: unidad sin vínculo, supresión del *cum*. Ese cuerpo no es simplemente diferente, sino lo opuesto a la comunidad. La producción —ya no la simple asunción— de su vacío.³⁴ El pacto está hecho de este vacío, de muchos «no» cuya suma da como único resultado posible la nada de la comunidad: por ello, el Leviatán no solamente «se asemeja a una creación a partir de la nada»,³⁵ sino que también *crea* la nada. Súbditos —de semejante soberano— son precisamente aquellos que no tienen nada en común, desde que todo ha sido dividido entre lo «mío» y lo «tuyo»: una partición en que nada se comparte.

³³ T. Hobbes, *Elementi*, op. cit., pág. 243.

³⁴ Cf. A. Biral, «Hobbes: la società senza governo», en *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, al cuidado de G. Duso, Milán, 1993, págs. 81 y sigs.

³⁵ T. Hobbes, *Elementi*, op. cit., pág. 166.

Esa división, precisamente, es la que «inmuniza» contra el riesgo de muerte que contiene la comunidad, de acuerdo con la oposición contrastiva entre *immunitas* y *communitas* que organiza todo el proyecto moderno. Cuando Plessner o Gehlen —por cierto con una explícita alusión al hombre «fame futura famelicus» de Hobbes—³⁶ identifican en la «exoneración» o en la «exención» (*Entlastung*) el criterio funcional de reducción de los peligros ambientales ligados a la situación «en riesgo» del animal-hombre, no hacen más que reformular la lógica del pacto hobbesiano: o bien en cuanto a que el individuo moderno se desvincula del fatigoso y riesgoso conjunto de «obligaciones» con que cargaba en su condición previa; o bien en cuanto a su encierro institucional en un ambiente que excluye rígidamente toda figura comunitaria, porque se caracteriza por la «igual diversidad» de los egoísmos.³⁷ Esta separación irremediable pone fin a esa forma de *munus* originario que caracterizaba aún al vínculo social precontractual. Desde esta perspectiva no resulta convincente la homología estructural que Sahlins señala, entre el paradigma arcaico del don y el contrato hobbesiano. Cuando Sahlins, siguiendo a Mauss, declara que «el análogo primitivo del contrato social no es el status, sino el don»,³⁸ no está completamente errado: pero sólo a condición de identificar el don con una forma subrepticia de intercambio, disolviendo así el principio mismo del don, que es su gratuidad. Ahora bien, Hobbes se cuida muy bien de

³⁶ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, 1986 (traducción italiana *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milán, 1983, págs. 77-8).

³⁷ Cf. H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, en *id.*, *Gesammelte Schriften*, Francfort del Meno, 1980-1985, vol. V, pág. 102.

³⁸ M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, 1972 (traducción italiana *L'economia dell'età della pietra*, Milán, 1980, pág. 174).

cometer este error cuando contrapone la lógica gratuita y unilateral del don a la lógica interesada y bilateral del contrato: «Cuando un hombre transfiere un derecho propio a otro, sin considerar un beneficio recíproco, pasado, presente o futuro, esto se denomina libre donación (. . .) Cuando un hombre transfiere su propio derecho sobre la base de la consideración de un recíproco beneficio, no se trata de una libre donación, sino de una donación mutua, y se la llama contrato».³⁹ No sólo, entonces, no coincide el contrato con el don, ni deriva de este, sino que es la más directa negación del don: el paso del plano comunitario de la gratitud —que, según Hobbes, el hombre «moderno» no puede sostener—⁴⁰ al de una ley que se ha sustraído a toda forma de *munus*. Una ley destructora de ese *cum* al que el *munus* está semánticamente orientado en la figura de la *communitas*. El intercambio soberano entre protección y obediencia responde a esta potencia disolvente: conservar a los individuos mediante la aniquilación de todo vínculo entre ellos.

3. A la luz de esta racionalización, el proyecto hobbesiano parece perfectamente consumado: si la relación es portadora de un peligro mortal, la única salida es suprimirla a través de la institución de un Tercero al que todos se vinculen sin que deban ya vincularse entre sí. Ello no impide, sin embargo, que justamente el rigor lógico de esta deducción ponga al descubierto un problema irresuelto, como un residuo de irracionalidad que quedó sin colmar. Ya el pasaje, que hemos reconstruido anteriormente, del estado de miedo al miedo al Estado, provoca más de una perplejidad. ¿Puede un sistema sostenerse sólo sobre el miedo, sin explotar, o implosionar? ¿Y qué clase de política es

³⁹ T. Hobbes, *Elementi*, op. cit., págs. 120-1.

⁴⁰ T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., págs. 95-6.

aquella que está encapsulada por completo en su chantaje? A pesar de sus refinados constructos lógicos y su consumada habilidad argumentativa, Hobbes no brinda una respuesta convincente a esta pregunta fundamental. Incluso, a medida que se avanza en la lectura de su «relato», se hacen más evidentes las dificultades, incoherencias, auténticas contradicciones, que el texto hobbesiano, a pesar de sus continuos ajustes, no logra ocultar por completo.

Como se ha subrayado repetidamente, el punto más controversial sigue siendo el del tránsito conceptual que va desde la renuncia al derecho de resistencia hasta la formación de la persona soberana. ¿Cómo derivar un poder positivo a partir de la suma de tantas negaciones? ¿Es concebible que de un conjunto de pasividades surja un principio activo? Por otra parte, ¿por qué habrían los súbditos de renunciar a lo que ya poseen, en pro de una entidad externa a ellos? No sólo esa renuncia sería totalmente unilateral, sin contrapartida efectiva, sino que se configuraría además como una suerte de sacrificio preventivo que ninguna hipotética ventaja futura lograría compensar. Hobbes mismo, consciente de esta incongruencia, intentó subsanarla, en su obra mayor, mediante la denominada teoría de la autorización,⁴¹ según la cual los individuos no se limitan a renunciar a un derecho, sino que autorizan a una persona representativa a actuar en su lugar, conservando así el papel de sujetos para cada una de sus acciones. Esta formulación, no obstante, antes que resolver las dificultades que hemos señalado, las agudiza. En primera instancia, su resultado objetivo no es el asegurar a los súbditos contra eventuales abusos de poder del soberano, sino, por el contrario, el de liberar completamente a este del control de aquellos. En suma, el criterio de legitimidad se

⁴¹ Cf. I. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, París, 1987.

pospone y se subordina al de efectividad. Por cierto, el pacto precede lógicamente a la soberanía, pero esta lo hace históricamente —esto es, factualmente— posible, desde el momento en que un pacto no es efectivo sin una espada que lo haga respetar. Lo jurídico es fundamento de lo político, pero lo político subordina, y luego trasciende, a lo jurídico. Lo mismo vale para la relación entre orden y decisión, norma y excepción, universalidad y contingencia: la soberanía es a la vez la superposición de ambos términos, y la medida en que el segundo excede al primero. Como señalamos anteriormente, no sólo el estado de naturaleza nunca es superado definitivamente por el civil, sino que además vuelve a aflorar en su centro, en la figura del soberano; soberano es aquel que ha conservado el derecho natural, en un contexto en el que todos los demás han renunciado a él.

La contradicción alcanza así el ápice: precisamente la teoría de la autorización, avanzada para eliminar la extralimitación del poder soberano sobre los contrayentes del pacto, al parecer absolutiza ese poder en grado extremo. La explicación de tal paradoja debe buscarse en la doble valencia del concepto de identificación, o mejor aún, en el intercambio de la subjetividad entre sus dos términos. Identificarse con otro puede tener el significado de referir el otro a sí mismo, pero también el de referirse uno mismo al otro. Ahora bien, Hobbes oscila continuamente entre estas dos posibilidades, pero la lógica —o sería preferible decir la fuerza— de su discurso se orienta por completo a la segunda. Ser idénticos al soberano significa entregarle por entero la propia subjetividad. Renunciar a cualquier margen de autonomía con respecto a sus acciones, por el hecho mismo de considerarlas como propias.

Desde este punto de vista, entonces, no es —como podría suponerse— la distancia, la trascendencia,

sino la identidad del soberano con respecto a sus súbditos lo que pone en marcha ese dispositivo sacrificial que la autorización hubiera debido bloquear y, por el contrario, termina por potenciar al máximo. ¿Qué mayor sacrificio para los súbditos que el de autorizar su propia expropiación, interiorizar su propia alienación, identificarse con su pérdida de identidad? Esta consideración vale en principio para cualquier acto del soberano, pero adquiere particular relevancia en caso de que ese acto se dirija *contra* el sujeto sojuzgado a él. Ni siquiera en ese caso este sujeto puede impugnar la acción. Esto no sólo se debe a que el único criterio objetivo de juicio es el que el soberano utiliza, e incluso instituye. Se debe sobre todo a que aun cuando el acto en cuestión fuera subjetivamente considerado injusto, no podría lógicamente desaprobárselo quien resulta ser, por definición, su autor: «todo particular es autor de cuanto hace el soberano, y en consecuencia quien se lamenta de un agravio infligido por su soberano, se lamenta de aquello de lo que él mismo es autor». ⁴² Por este motivo «nadie tiene la libertad de resistirse a la espada del estado en defensa de otro hombre, sea este inocente o culpable (. . .)». ⁴³ Ni tan siquiera en defensa propia, sin romper el pacto que lo ata a una obediencia incondicionada. Se pone aquí de manifiesto el carácter inconfundiblemente sacrificial del paradigma hobbesiano:

«Por eso puede suceder, y a menudo sucede en los estados, que se dé muerte a un súbdito por orden del poder soberano, sin mediar ofensa del uno hacia el otro, como cuando *Jefté* hizo sacrificar a su hija; en este y en otros casos similares, quien así muere tenía la libertad de realizar la acción por la cual, no obstante, se

⁴² T. Hobbes, *Leviatano*, *op. cit.*, pág. 173.

⁴³ *Id.*, pág. 214.

le da muerte sin injusticia. Lo mismo vale para un príncipe soberano que da muerte a un súbdito inocente». ⁴⁴

Por otra parte, ya en los *Elementos*, Hobbes había dicho de los hijos —cuyo nombre latino, para colmo de ironía, es «*liberi*, que significa también hombres libres»— que «el padre o la madre pueden enajenarlos, esto es, ceder su dominio sobre ellos mediante venta, o dándolos en adopción o en servidumbre a otros; o pueden utilizarlos como rehenes, matarlos por rebelión, o sacrificarlos a la paz, en virtud de la ley de naturaleza, cuando en su conciencia lo consideren necesario». ⁴⁵ Es verdad que una situación de este tipo, más que al Estado instituido por el pacto, se refiere al «paterno» o «despótico»: pero el elemento decisivo es la sustancial equiparación que Hobbes establece al respecto, entre las dos clases de regímenes. En efecto, un origen común en el miedo los homologa: la soberanía por adquisición «difiere de la soberanía por institución sólo en el hecho de que los hombres que eligen a su soberano lo hacen por temor recíproco, y no por temor a quien instituyen; en este caso [el de la soberanía por adquisición], en cambio, se someten a aquel a quien temen. En ambos casos lo hacen por temor (. . .)». ⁴⁶ Por cierto, ese temor produce diferentes efectos en ambos casos —así como diferentes son los sujetos que vincula—, pero no con respecto al «poder» sobre la vida, que se sacrifica de todos modos a su conservación inmediata. Lo que unifica, en definitiva, a las dos situaciones, es la circunstancia de que en ambas la vida puede sustraerse a la muerte sólo confiándola a quien tiene el derecho de quitarla, según la te-

⁴⁴ *Id.*, págs. 208-9.

⁴⁵ T. Hobbes, *Elementi*, *op. cit.*, págs. 196-7.

⁴⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, *op. cit.*, pág. 194.

rrible conjunción que le concede poder «de vida y de muerte». Como si se le ahorrara la vida sólo porque pertenece a la muerte. En su nombre y por cuenta de ella:

«Cuando los hombres piden (como se dice ahora) *cuartel* (lo que los Griegos llamaban *dejar con vida*), lo que hacen es huir de la furia del vencedor mediante la sumisión, y hacer una componenda para obtener la vida a cambio de un rescate o un servicio; por ello, a quien se le ha dado cuartel no se le ha concedido la vida, sino que su vida se mantiene en suspenso hasta una posterior deliberación, porque no se trata de una rendición a condición de la vida, sino de una rendición a discreción. Su vida está asegurada y su servicio es debido sólo cuando el vencedor, confiando en él, le otorga su libertad corporal (. . .) En efecto, él mantiene su vida por el pacto de obediencia a su amo, por el cual da anuencia a todo lo que el amo hará y lo autoriza; y en caso de que se rehúse, si el amo lo mata o lo encarcela o lo castiga de otra manera por su desobediencia, él mismo es autor de ello, y no puede acusar a su amo de injusticia». ⁴⁷

La identificación de la víctima con su perseguidor es el vértice de un mecanismo sacrificial puesto en marcha originalmente por el deseo mimético, luego institucionalizado en el intercambio político entre protección y obediencia. Claro está que la conversión de esa protección en persecución constituye un punto límite que la lógica del discurso hobbesiano tiende a relegar a los márgenes extremos del cuadro. En el Estado creado por el pacto, «el hecho de infligir un mal cualquiera a un inocente» ⁴⁸ aparece como la excepción a una regla que normalmente sitúa al enemigo

⁴⁷ *Id.*, págs. 198-99.

⁴⁸ *Id.*, pág. 312.

siempre en el exterior. Pero se trata de una excepción que restituye el presupuesto «anormal» sobre el cual se sostiene la norma misma, esto es, la coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida en un marco previamente definido por la relación primaria de enemistad. Sacrificar la vida a su conservación es la única manera de contener la amenaza que naturalmente la asecha. Pero ello equivale a conservar, perpetuándola, también su sacrificabilidad; «normalizar» la posibilidad —si no la puesta en práctica— de su sacrificio. La comunidad es literalmente la presa de esta dialéctica. Por una parte, ella es comunidad del sacrificio en el sentido que ha dado a esta expresión René Girard: «El sacrificio protege a la comunidad entera de su misma violencia, y vuelve a la comunidad entera hacia víctimas externas a ella».⁴⁹ La comunidad puede sobrevivir a la violencia que la atraviesa sólo desplazándola a un enemigo que pueda atraerla sobre sí. No obstante, en este desplazamiento se transfiere el «lugar común» de adentro hacia afuera: «Está claro aún que el consenso (que yo entiendo como el concurso de las voluntades de muchos hombres a una acción) no constituye una seguridad suficiente para su paz común, si no se establece algún poder común, a partir del temor al cual ellos puedan verse obligados tanto a mantener la paz entre sí, como a unir sus esfuerzos contra un enemigo común (*Common Enemy*)».⁵⁰ Es como si el mecanismo victimario apto para el mantenimiento de la comunidad determinase también una absoluta exteriorización que la sustrae a sí misma: de hecho, «común» califica ahora al enemigo que la ataca y al poder que la mantiene unida contra él. Pero ese poder —que se funda

⁴⁹ R. Girard, *La violence et le sacré*, París, 1972 (traducción italiana *La violenza e il sacro*, Milán, 1980, pág. 22).

⁵⁰ T. Hobbes, *Elementi*, op. cit., pág. 159.

justamente en la imposibilidad de suprimir al enemigo— puede mantenerla unida sólo si la divide, esto es, la suprime como comunidad. Así la comunidad del sacrificio se subvierte, o intensifica, en el sacrificio de la comunidad. Lo que la comunidad sacrifica —a su autoconservación— no es otra cosa que ella misma. Ella se sacrifica no sólo en el sacrificio de cada uno de sus enemigos, sino también en el de cada uno de sus miembros, dado que cada uno de estos halla en el fondo de su ser la figura originaria del *primer* enemigo. A este origen —al miedo que provoca— responde el sacrificio: reactivándolo infinitamente en un círculo del que aún no hemos salido del todo.

Excursus sobre Hobbes

El círculo expresa perfectamente el carácter insoluble de la cuestión del origen. ¿Qué está primero? ¿El miedo o el sacrificio? ¿Cuál de los dos términos da origen al otro? Hasta aquí hemos tenido en cuenta la teorización explícita de Hobbes: el miedo a la muerte violenta es lo que determina el sacrificio de los instintos primarios, de la libertad, del deseo. En este sentido, el sacrificio es lógicamente secundario con respecto al miedo. Con todo, hay otra clave hermenéutica, ajena al texto hobbesiano, que invita a invertir la relación de preeminencia entre miedo y sacrificio. La podemos hallar fuera del texto de Hobbes: en un pre-texto capaz de «explicarlo» —incluso en sus más estridentes antinomias— a la luz de una lectura «sintoma» que, justamente, antepone el sacrificio al miedo. Esa lectura vincula lo que para Hobbes es primordial a un origen ignorado, implícito, latente, pero activo en las cadencias analíticas y en el ritmo argumentativo de su discurso. ¿Cuál es este origen pre-originario, *ur*-originario, que está de este lado del miedo mismo e, incluso, lo determina? ¿De qué nace ese miedo aparentemente primero, pero en realidad segundo, por seguir a otro suceso, a otra escena de la que más que causa es consecuencia?

Antes de contestar directamente a esta pregunta de fondo, consideremos una cuestión más. Cuando Hobbes alude al

miedo que debe infundir la institución estatal, habla siempre de «terror», nunca de simple «fear»: «el castigo (. . .) beneficia a la humanidad, porque mantiene a los hombres en un vínculo pacífico y virtuoso mediante el terror»;⁵¹ el soberano «debe disponer de las fuerzas necesarias para suscitar el terror que lleve a la voluntad de los individuos a la conformidad con la unidad y la concordia»;⁵² «(. . .) las leyes de naturaleza (. . .) en sí mismas, sin el terror hacia algún poder que las haga cumplir, son contrarias a nuestras pasiones naturales».⁵³ Esto se debe a que el temor que infunde el Estado no debe ser de la clase que hace razonar y dispone a una réplica, sino de la clase que inmoviliza antes de que se pueda siquiera imaginar forma alguna de resistencia. Esta observación nos ofrece otro elemento útil para identificar la naturaleza de ese primer sacrificio sobre el cual se ha elevado todo el edificio social. No puede tratarse sino de algo igualmente terrorífico, incluso horroroso, para lo cual el terror estatal debe servir de protección y de contrapeso a la vez. Y bien, ¿qué otro suceso posee semejante carácter de intolerabilidad si no es el asesinato del Padre a manos de la horda de los hermanos, descrito por Freud en *Totem und Tabu*?⁵⁴ Naturalmente, no pretendo que Hobbes haya adivinado con anticipación lo que Freud había de «descubrir»; tampoco que Freud haya tenido la intención de completar a contrapelo el relato de Hobbes, justificando sus lagunas, expresando lo allí no-dicho. No obstante, son singulares las coincidencias, conceptuales e incluso semánticas, entre ambos autores, en especial en lo relativo a la teoría de la agresividad natural, para la cual Freud hasta retoma textualmente la fórmula hobbesiana (y antes plautina) del *homo homini lupus*,⁵⁵

⁵¹ *Id.*, pág. 153.

⁵² T. Hobbes, *De cive*, op. cit., pág. 127.

⁵³ T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., pág. 163.

⁵⁴ Una conexión entre Hobbes y Freud se encuentra en G. M. Chiodi, «La paura e il simbolico. Spunti di psicoteoretica politica», en *La paura e la città*, op. cit., vol. II, págs. 249-57; F. M. De Sanctis, «L'autorità della figura paterna», en *Società moderna e democrazia*, Padua, 1986, págs. 255-76, y, de una manera más lograda y elaborada, G. Marramao, «L'ossessione della sovranità: per una metacritica del concetto di potere in Michel Foucault», en *Dopo il Leviatano*, Turín, 1995, págs. 317-32.

⁵⁵ S. Freud, *Das Umbehagen in der Kultur*, en *Gesammelte Werke*, Francfort del Meno, 1969-1973, vol. XIV (traducción italiana *Il disagio della civiltà*, en *Opere*, a cargo de C. Musatti, Turín, 1978, vol. X, pág. 599). [*El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores (AE), 24 vols., 1978-1985, vol. XXI, pág. 108.]

y en lo relativo a la aparente contraposición entre estado de naturaleza y estado civil: «Por cierto que la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza».⁵⁶ El problema que quiero plantear es más bien el de la lógica por así decir estructural, del paradigma sacrificial que lleva a Freud a emular con absoluta fidelidad el itinerario hobbesiano: «La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad (*Die Macht dieser Gemeinschaft*) se contrapone, como “derecho” (*als “Recht”*), al poder del individuo, que es condenado como “violencia bruta” (. . .) El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de la vida comunitaria— hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones (. . .)».⁵⁷ También aquí la única comunidad posible es la consolidada por el sacrificio: comunidad del sacrificio que no puede no ser también sacrificio de la comunidad. Pero un complemento, reestructurando los tiempos del cuadro hobbesiano, finalmente le otorga sentido: el sacrificio no sólo es el resultado, sino también el presupuesto, del *pactum societatis*. Y no un sacrificio cualquiera, sino ese primer sacrificio, el más terrible, ese «delito principal y primordial tanto de la comunidad como del individuo».⁵⁸ Sólo a él puede remitirse en términos ontogenéticos la sensación de atávico miedo que domina al mundo hobbesiano. Se empieza a distinguir mejor, entonces, el objeto real —esto es, fantasmático— de ese «fear», de otro modo inexplicable, que induciría a todos a renunciar a todo en favor de uno solo: se trata del miedo no a la muerte en general, sino a *un* muerto. O mejor aún, miedo a su retorno como muerte para todos aquellos —los hermanos— que han dado la muerte una vez, y así la han hecho propia para siempre.

El retorno del más familiar —¿quién más familiar que el padre? — es la esencia misma de lo «ominoso», de lo inquietan-

⁵⁶ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. XIV (traducción italiana *L'avvenire di un'illusione*, en *Opere*, op. cit., vol. X, pág. 445). [*El porvenir de una ilusión*, en *AE*, vol. XXI, pág. 15.]

⁵⁷ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, op. cit., págs. 585-6. [*El malestar en la cultura*, op. cit., pág. 94.]

⁵⁸ S. Freud, *Dostojevski und die Vätertötung*, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. XIV (traducción italiana *Dostoevskij e il parricidio*, en *Opere*, op. cit., vol. X, pág. 527). [*Dostoevski y el parricidio*, en *AE*, vol. XXI, págs. 180-1.]

te, de lo pavoroso: «pues esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión (. . .) algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz».⁵⁹ Lo ominoso no es, entonces, la muerte, sino su retorno, según la conocida sentencia: «el cartero siempre llama dos veces». El muerto que retorna sólo puede ser aquel al que se dio muerte, en la realidad o en el pensamiento —no es esto lo que cuenta, explica Freud—. ⁶⁰ Lo que cuenta es cómo este suceso, sea real o imaginario, explica estructuralmente la imposibilidad de eliminar el miedo, considerado no como primario, sino como secundario con respecto a él; y el hecho de que el miedo tenga también un efecto paradójicamente asociativo. Efecto que nace de la circunstancia «histórica» de que los hermanos homicidas pueden unirse en el pacto fundador, no obstante el miedo que debería alejarlos a unos de otros, porque *ya antes* los habían unido el odio y la violencia *más originarios* del Padre, como se puede leer en la inconclusa *Sinopsis de las neurosis de transferencia*: «El siguiente paso sólo pudo consistir en lo siguiente: los hijos amenazados se sustrajeron a la castración dándose a la fuga y, habiéndose aliado entre sí, aprendieron a afrontar la lucha por la vida. Su convivencia debió generar los sentimientos sociales (. . .)»;⁶¹ pero sobre todo en el tercer ensayo del *Moisés*, en el cual Freud reconstruye las alternativas de esta trama archi-política con extraordinaria fidelidad a la argumentación hobbesiana: «Cabe suponer que al parricidio siguiera una larga época en que los hermanos varones lucharon entre sí por la herencia paterna, que cada uno quería ganar para sí solo. La intelección de los peligros y de lo infructuoso de estas luchas, el recuerdo de la hazaña libertadora consumada en común, y las recíprocas ligazones de sentimiento que habían nacido entre ellos durante las épocas de la expulsión, los llevaron finalmente a unirse, a pactar una suerte de contrato social (*einer art von Gesellschaftsvertrag*)».⁶²

⁵⁹ S. Freud, *Das Unheimliche*, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. XII (traducción italiana *Il perturbante*, en *Opere*, op. cit., vol. IX, 1977, pág. 102). [«Lo ominoso», en *AE*, vol. XVII, pág. 241.]

⁶⁰ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, op. cit., pág. 618. [*El malestar en la cultura*, op. cit., pág. 127.]

⁶¹ S. Freud, *Übersicht der Übertragungsneurosen*, Francfort del Meno, 1985 (traducción italiana *Sintesi delle nevrosi di traslazione*, Turín, 1986, pág. 76).

⁶² S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. XVI (traducción italiana *L'uomo Mosè*

El hecho de compartir la expulsión y luego la conjura —juramento común: *cum-iuratio*— es lo que hace posible y motiva el pacto que impone el miedo: el «miedo común» que en ambos autores sucede al «miedo recíproco» del estado natural. Con la diferencia de que en Freud el miedo recíproco está él mismo precedido en un retroceso sin final: el origen siempre está más atrás de donde se lo representa, más atrás del «miedo al padre»: primero al padre vivo y después al padre muerto, a su muerte violenta y la ambivalencia emotiva que provoca en sus hijos asesinos que lo odian y admiran a la vez. Justamente este elemento de admiración explica su reconstitución simbólica en una figura mítico-totémica que, sustituyendo vicariamente al padre, aún provoca miedo, pero un miedo más tolerable, en tanto producto de los mismos hermanos. Se explica así lo que de otro modo resulta paradójico: el nacimiento del derecho y de la moral a partir del acto menos legítimo y más inmoral posible, pero, no obstante, siempre «sagrado», como sagrado, hasta en su etimología, es todo sacrificio ritual: «Nació la primera forma de organización social con renuncia de lo pulsional, reconocimiento de *obligaciones* mutuas, erección de ciertas *instituciones* que se declararon inviolables (sagradas); vale decir: los comienzos de la moral y el derecho (. . .) La memoria del padre pervivía en este período de la «liga de hermanos». Como sustituto del padre hallaron un animal fuerte, al comienzo, acaso temido también».⁶³

Grande es la tentación de identificar a este «animal fuerte» con el que Nietzsche llamará «el más frío de los monstruos»,⁶⁴ el Leviatán, puesto que «en el vínculo con el animal totémico se conservaba íntegra la originaria biescisión (ambivalencia) de la relación de sentimientos con el padre».⁶⁵ ¿No es esta exactamente la relación —mezcla de respeto y miedo— que modela el vínculo de los súbditos frente a un Estado Leviatán ni amigo ni enemigo? «(. . .) la imagen del Leviatán significa para Hobbes algo completamente distinto, porque —a diferencia del más tardío *Behemoth*— no representa el Dios portador de paz y se-

e la religione monoteistica, en *Opere*, op. cit., vol. XI, 1979, pág. 404). [*Moisés y la religión monoteísta*, en *AE*, vol. XXIII, pág. 79.]

⁶³ *Id.* [*Id.*]

⁶⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op. cit., pág. 54.

⁶⁵ S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, op. cit., pág. 405. [*Moisés y la religión monoteísta*, op. cit., pág. 79.]

guridad. No es tampoco el mito político del Amigo porque, para este fin, es demasiado horrible y pavorosa». ⁶⁶ ¿Y no sustituye acaso esta «máscara totémica» ⁶⁷ a algo que no puede estar más, pero de lo cual hay una necesidad absoluta, como la antigua coerción paterna? Basta releer cuáles son las cualidades de las que está dotado el «gran hombre» que en el mito de Freud ocupa el lugar del padre para darse cuenta de que son exactamente las mismas del *Leviatán* hobbesiano: absoluto, irresistible e incondicionado: «El convencimiento sobre su fuerza irresistible, la sumisión a su voluntad, no pudieron ser más incondicionales en el hijo varón desvalido, amedrentado, del padre de la horda». ⁶⁸ Pero también identificación con la muerte. Porque es de la muerte que el *makros anthropos* obtiene autoridad y poder. Tanto en Hobbes, que edifica su Estado precisamente sobre el miedo a la muerte violenta y lo conserva a través del miedo a la pena de muerte, como en Freud, para quien «el muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida». ⁶⁹ No es casualidad que Hobbes llame al Leviatán «dios mortal», como lo que de la muerte proviene y es aún portador de muerte pues ya ha sido una vez despedazado y comido: «Según la Kabbala, el Leviatán sería un gigantesco animal con el que el Dios hebreo juega todos los días durante algunas horas; pero en los inicios del Reino milenarío el Leviatán es descuartizado, y los felices habitantes de este reino se reparten su carne y la comen». ⁷⁰ Y por este motivo puede serlo una vez más: «En Hobbes el “Deus mortalis” es más bien una máquina cuya “mortalidad” reside en el hecho de que un día la guerra o la rebelión la harán pedazos». ⁷¹ Esto aclara el sentido de la observación de Schmitt de que «el miedo que acumulan los individuos que temen por su propia vida llama a escena ciertamente a una nueva potencia, pero este

⁶⁶ C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, op. cit., pág. 51.

⁶⁷ La expresión es de H. Kelsen; véase al menos su ensayo sobre Freud «Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse», *Imago*, VII, n° 2, 1922 (traducción italiana en *La democrazia*, Bolonia, 1984, págs. 387-437).

⁶⁸ S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, op. cit., pág. 450. [*Moisés y la religión monoteísta*, op. cit., pág. 79.]

⁶⁹ S. Freud, *Totem und Tabu*, en *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. IX (traducción italiana *Totem e tabù*, en *Opere*, op. cit., vol. VII, 1975, pág. 147). [*Tótem y tabú*, en *AE*, vol. XIII, pág. 145.]

⁷⁰ C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, op. cit., pág. 52.

⁷¹ *Id.*, pág. 57.

nuevo Dios, más que creado, es evocado (. . .). ⁷² ¿Qué significa el hecho de que el «nuevo Dios» sea «evocado» más que «creado» *ex novo*, sino que estaba en algún otro lado en un pasado siniestro que no se puede ni recordar ni olvidar, sino justamente sólo «evocar», como evocan los vivos a un muerto que siempre vuelve en sus obsesiones?

También en otro sentido, no obstante, ese dios es «mortal». No sólo como aquel que lleva la muerte dentro de sí porque desde siempre —desde el archi-origen— ya está muerto; sino también como aquel que la devuelve, la restituye cada día a aquellos de quienes la recibió en primer término, y que, en su cuerpo mismo, la han devorado: «Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre (. . .) Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza». ⁷³ Esa fuerza, nacida de la identificación con el padre muerto, es en sí misma una fuerza de muerte. No es casual que sólo pueda expresarse en la negatividad de la renuncia. Es más: de una doble renuncia. Renuncia de cada uno de ellos al deseo de asumir el papel de padre, y renuncia a las mujeres que ese papel aseguraba: «Por eso a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir —acaso tras superar graves querellas— la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre. Así salvaron la organización que los había hecho fuertes». ⁷⁴ La fuerza de la soberanía así creada es, por lo tanto, directamente proporcional a la renuncia a su mismo ejercicio; este es el resultado final de una lógica sacrificial llevada a sus últimas consecuencias: primero sacrificio del padre, y después sacrificio de los propios hermanos al padre sacrificado. Doble sacrificio, sacrificio al cuadrado. Sangre, pero también inhibición. Introyección de la prohibición en forma de una autoimposición consciente. Es lo que, como hemos visto, Hobbes revela —desvela y cubre a un tiempo— con la fórmula de la autorización: asunción en sí mismo de la propia pena. Se revela así el arcano, el secreto, la maldición de Hobbes que Canetti advierte pero no consigue explicar por

⁷² *Id.*, pág. 54.

⁷³ S. Freud, *Totem e tabù*, op. cit., págs. 145-6. [*Tótem y tabú*, op. cit., págs. 143-4.]

⁷⁴ *Id.*, pág. 147. [*Id.*, pág. 146.]

2. La culpa

completo: la autorización de la propia pena no es sino la figura jurídica del autosacrificio interiorizado en el acto de incorporación del padre muerto. Los hermanos renuncian voluntariamente no sólo a las mujeres y el poder sino, antes y en mayor medida, a su propia identidad, en favor de una identificación con alguien que ya no está más, pero que aún es capaz de atraparlos en la vorágine de su propio vacío.⁷⁵ Haciéndose hermanos *en* la culpa, pierden definitivamente la propia subjetividad política y se esfuerzan por entregarla a lo que queda —a los «despojos»— del antiguo padre. Identificándose con él —en tanto muerto— sólo pueden entregarse a esa muerte que han dado y comido, y ahora, a su vez, los come: «Has querido matar al padre para ser padre tú mismo: ahora eres el padre, pero el padre muerto».⁷⁶ Lo que la *Urszene* freudiana pone en acto en la «repetición» del pacto hobbesiano es una figura de absoluta reciprocidad. A la incorporación que del padre realizan los hijos, corresponde la incorporación que de los hijos realiza lo que sustituye al padre muerto. Lo que representa la celeberrima imagen del Leviatán compuesta por muchas pequeñas siluetas humanas encajadas unas en otras como escamas de una impenetrable coraza, ¿no es acaso el «segundo» padre y su reasunción *in corpore proprio*⁷⁷ de los hijos asesinos? ¿Y no ha sido acaso siempre reversible y circular el vínculo sacrificial entre padres e hijos en toda la mitología clásica?: padres que devoran a los hijos e hijos que devoran al padre, a lo largo de la cadena originaria que muestra a Cronos matando a su padre Urano antes de que Zeus le dé muerte a su vez. Hay un texto de Canetti que plasma esta ejecución infinita en una terrible instantánea: «El padre los asa [a los propios hijos] y disfruta al devorarlos, deleitándose con su carne dulce. Un día la carne que ha comido se transforma en larvas dentro de sus vísceras. Estas larvas devoran desde el interior a su propio padre: este termina siendo devorado por sus hijos, que él mismo ha matado. En este caso el consumo de sí mismo alcanza su cima. *El devorado come a su vez*. El padre come a los hijos y esos mismos hijos comen al padre mientras él los está digiriendo. Es un canibalismo doble y recíproco».⁷⁸

⁷⁵ M. Borch-Jacobsen, «Le sujet freudien, du politique à l'éthique», en VV.AA., *Après le sujet qui vient*, París, 1989, págs. 53-72.

⁷⁶ S. Freud, *Dostoevskij e il parricidio*, op. cit., pág. 526. [«Dostoevskij y el parricidio», op. cit., pág. 183.]

⁷⁷ Sobre la metáfora del «cuerpo» en Hobbes cf. ahora el relevante análisis de A. Cavarero, *Corpo in figure*, Milán, 1995, págs. 187-217.

⁷⁸ E. Canetti, *Massa e potere*, Milán, 1981, pág. 431.

1. El primer gran adversario filosófico de Hobbes ya había sostenido que el resultado inevitable de una política *del* sacrificio sería la muerte de la comunidad.¹ Ya había recurrido, además, a una modalidad similar a la de Canetti que acabamos de analizar, de aceptación invertida, o negación generalizadora: «(. . .) lo que ha hecho odiosa a la política de Hobbes —escribe Rousseau— no es lo que hay en ella de horrible y de falso, sino más bien lo que contiene de correcto y verdadero».² Como en Canetti, no se trata de una simple valoración de «uno de los más notables ingenios que hayan existido»;³ se trata de algo más, que se transparenta en la reiteración de un apelativo que emplea en ese mismo texto para definir a Hobbes: el de «sofista», frente al que Rousseau evidentemente se atribuye el rol de filósofo. Pero justamente el sofista no es para el filósofo un simple enemigo externo: es más bien el *alter ego* que siempre lleva adentro, aunque lo combata una batalla intestina. Combatiendo a Hobbes, Rousseau combate consigo mismo. Con esas

¹ Sobre la relación entre Rousseau y Hobbes cf. especialmente R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, 1950 (traducción italiana *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bolonia, 1993, págs. 127-42).

² J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, en *Oeuvres Complètes*, París, 1959-69, t. III (traducción italiana *Del contratto sociale*, en *Opere*, a cargo de P. Rossi, Florencia, 1972, pág. 341).

³ J.-J. Rousseau, *L'état de guerre*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. III (traducción italiana *Lo stato di guerra nasce dallo stato sociale*, en *Opere*, op. cit., pág. 166).

categorías modernas —ante todo el paradigma individualista— que no sólo forman parte de su léxico, sino que, en algunos aspectos, él lleva a resultados aún más extremos que su predecesor. Pero dentro de un marco problemático que cambia radicalmente de perspectiva. Eso hace el filósofo con respecto al sofista: asume sus tesis «iluministas» hasta subvertirlas en una verdad diferente.

Pero ¿cuál es la verdad inconsciente que Rousseau rastrea en las «peligrosas fantasías» de Hobbes?⁴ ¿Qué hay de «correcto y verdadero» en su «horrendo sistema»?⁵ La respuesta que yo intentaría proponer es que esa verdad tiene que ver justamente con lo más terrible del sistema, con ese delito en común que —valiéndonos de la superposición de Freud— hemos reconocido como clave explicativa de toda la construcción hobbesiana: la política nace signada por una culpa originaria que sólo puede reparar introyectándola en términos de renuncia, en esa dinámica sacrificial y autosacrificial en la que nos hemos detenido ampliamente. Se puede decir que el sentido último del discurso de Rousseau se identifica en la separación entre premisa y resultado de este pasaje: entre asunción de la culpa y la prescripción del sacrificio. Naturalmente, este corte presupone una muy distinta caracterización de la culpa misma: esta no es más el asesinato ritual del padre cometido por la comunidad de hermanos; es más bien el conjunto previo de hechos que sustrae a la comunidad la posibilidad de su propia realización. También aquí un «delito»: pero sólo en el sentido objetivo del *delinquere* —faltar—. La comunidad sólo puede definirse sobre la base de la falta de la

⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. III (traducción italiana *Discorso sulle scienze e sulle arti*, en *Opere*, op. cit., pág. 15).

⁵ J.-J. Rousseau, *Lo stato di guerra nasce dallo stato sociale*, op. cit., pág. 165.

que deriva y que de manera inevitable la connota precisamente como ausencia, falta, de comunidad. Toda la historia humana, para Rousseau, lleva dentro de sí esta herida que desde el interior la corroe y la vacía. Ella sólo puede interpretarse en razón de este «imposible» —lo que ella *no* es ni nunca podrá ser— que, no obstante, le da origen, en forma de necesaria traición. Pero en este estado de cosas, si la «culpa» nunca fue cometida, si ella no es sino el criterio trascendental de la negatividad de la historia, incluso de la historia en cuanto negatividad, todo esto significa que ningún sacrificio puede repararla. Y esto es por la sencilla razón de que el sacrificio no hace sino repetir —y así multiplicar a la enésima potencia— la culpa que debería reparar. Este es el verdadero punto de ruptura con el modelo hobbesiano: su identificación como un dispositivo sacrificial que no sólo es parte inevitable de la culpa, sino su directa expresión.

Basta observar el vocabulario al que recurre Rousseau para definir a los hombres hobbesianos. Ellos no son con propiedad hombres, sino más bien demonios que se encarnizan con sus víctimas: «El intolerante es el hombre de Hobbes; la intolerancia es la guerra de la humanidad. La sociedad de los intolerantes se asemeja a la de los demonios: sólo se ponen de acuerdo para atormentarse (. . .) del azar depende ser víctimas y no verdugos».⁶ O lobos —acertada la definición hobbesiana del *homo homini lupus*— dispuestos a «devorarse con la conciencia tranquila»⁷ cuando no lo gran repartirse equitativamente las presas: «(. . .) este es también el sentimiento de Hobbes. Así, he aquí toda la especie humana dividida en rebaños de gana-

⁶ J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. III (traducción italiana *Manoscritto di Ginevra*, en *Scritti politici*, a cargo de E. Garin, Bari, 1971, vol. III, págs. 67-8).

⁷ J.-J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, op. cit., pág. 15.

do, cada uno de los cuales tiene su jefe, que lo vigila «para devorarlo»;⁸ del mismo modo en que «[los] Griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían tranquilos, esperando que llegase su turno de ser devorados».⁹ Estamos en pleno lenguaje de Canetti: poder y devoración. *Es* devoración, según el sueño paranoico del único sobreviviente, que Rousseau registra detalladamente: «(. . .) y, lo que resulta más singular, cuanto menos naturales y urgentes son las necesidades, más aumentan las pasiones, y, lo que es peor, el poder para satisfacerlas; de modo que, tras largas prosperidades, tras haber dilapidado grandes tesoros y desolado a una cantidad de hombres, mi héroe terminará por degollarlos a todos, hasta que él sea el único dueño del universo. Este es, concisamente, el cuadro moral, si no de la vida humana, al menos de las secretas pretensiones del corazón de todo hombre civilizado».¹⁰ De modo que no sólo la «civilización» no cancela este estado de cosas, sino que ella lo produce a través de los deslizamientos sucesivos de la dialéctica sacrificial: de los instintos a las instituciones, del miedo a la sujeción, de la servidumbre impuesta a la voluntaria; dinámica sacrificial que La Boétie, en su momento, había puesto en evidencia.¹¹ En primer lugar los ricos, que «apenas hubieron conocido el placer de dominar, desdeñaron enseguida a todos los demás (. . .) semejantes a esos lobos hambrientos que, una vez que han probado la carne humana, rechazan todo otro alimento, y no quieren devorar más que

⁸ J.-J. Rousseau, *Del contratto sociale*, op. cit., pág. 280.

⁹ *Id.*, pág. 282

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. III (traducción italiana *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, en *Opere*, op. cit., pág. 82).

¹¹ Me refiero, naturalmente, a E. de la Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, París, 1992 (traducción italiana *Discorso sulla servitù volontaria*, a cargo de U. Olivieri, Turín, 1995).

hombres»;¹² en segundo lugar, aquellos que consideraron «que había que decidirse a sacrificar una parte de la propia libertad para conservar la otra, como un herido se hace cortar el brazo para salvar el resto del cuerpo»;¹³ por último, ese «monstruo» despótico en el que sin arbitrariedad se reconocen los rasgos terro-ríficos del Leviatán: «(. . .) al final el monstruo lo devoraría todo, y los pueblos no tendrían más jefes ni leyes, sino sólo tiranos».¹⁴

Una vez más Rousseau da cuenta de todas las etapas del discurso hobbesiano para refutar mejor su lógica interna, es decir, el vínculo productivo entre conservación y sacrificio: una comunidad conservada mediante el sacrificio está, por ello mismo, prometida a la muerte. En la muerte se origina y a ella retorna: no sólo porque el sacrificio llama siempre a otro sacrificio, sino porque el sacrificio en cuanto tal es obra de la muerte. Sacrificio *a* la muerte, cuando precisamente debería proteger de ella: «(. . .) si se oye decir —aquí también el autor no puede evitar referirse al pasaje hobbesiano citado anteriormente— que al gobierno le está permitido sacrificar a un inocente para la salvación de la mayoría, esta máxima es, a mi juicio, la más execrable invención de la tiranía, la más falsa que se pueda proponer, la más peligrosa que pueda admitirse, y la que más se opone a las leyes fundamentales de la sociedad».¹⁵ Lo que Hobbes admitía para salvaguarda del Estado, es para Rousseau el presupuesto mismo de su disolución. Y esto es válido, tanto si se sacrifica a la mayoría el interés de pocos, como si se

¹² J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, op. cit., pág. 66.

¹³ *Id.*, pág. 67.

¹⁴ *Id.*, pág. 74.

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Economie politique*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. III (traducción italiana *Discorso sull'economia politica*, en *Opere*, op. cit., págs. 108-9).

sacrifica a una minoría el de muchos. No obstante, precisamente eso es lo que ocurre en todas las sociedades: «Siempre la multitud será sacrificada al pequeño número, y el interés público al interés particular; siempre estos términos engañosos de justicia y subordinación serán instrumentos de la violencia y armas de la iniquidad».¹⁶

«Siempre»: este adverbio condensa el acuerdo y la oposición con respecto a Hobbes. Su «verdad» y su «error». Si se sacrifica desde siempre, si todas las sociedades históricas han sacrificado y continúan haciéndolo, entonces Hobbes tiene razón cuando busca la solución en el interior del paradigma sacrificial. La historia en cuanto tal es historia del sacrificio, en el sentido fuerte de que le pertenece. Pero la novedad de la posición de Rousseau consiste justamente en sostener que la historia no es la única dimensión del hombre. Y aunque sólo fuera para poder definirla, hace falta un margen no histórico respecto del cual se la pueda recortar. Este es, según Rousseau, el punto ciego del sistema hobbesiano: no la caracterización sacrificial de la historia, sino su extensión a la dimensión no histórica de la que esta nace. En otros términos, Hobbes no se equivoca en cuanto a los contenidos, sino en cuanto a los tiempos. No sólo porque atribuye al estado natural las notas distintivas del estado civil, como Rousseau repetidamente le reprocha, sino sobre todo porque historiza el comienzo ahistórico de la historia. En síntesis, porque confunde causa y efecto, presupuesto y resultado, origen y desarrollo. Ni el contrato, ni la *Urszene* que «freudianamente» lo precede, son originarios, sino derivados de algo que no es temporalmente definible porque no está comprendido dentro del tiempo. No al menos dentro del tiempo li-

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Emile*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. IV (traducción italiana *Emilio*, en *Opere*, op. cit., pág. 513).

neal y progresivo de la historia, que escande las diversas fases de la civilización humana. Lo que, en suma, Rousseau refuta de Hobbes no es —como lo harán Locke o Pufendorf— el carácter «insociable», incluso decididamente conflictivo, que atribuye al estado natural;¹⁷ antes bien, discute el hecho de que el mismo Hobbes conciba a esa insociabilidad ya como una figura social, aunque sea negativa, y por ello mismo no verdaderamente natural. Según Rousseau, en cambio, la «naturalidad» no debe entenderse como una modalidad, pacífica o belicosa, de vínculo entre los hombres, sino como ausencia de vínculo, ausencia de relación. Aquí se concentra la diferencia de perspectiva con respecto al modelo hobbesiano: el no-vínculo, la no-relación, no es el producto de un estado civil que destruye el lazo social; es lo que precede a uno y otro: al no-Estado y a la no-sociedad. Esta absoluta precedencia es la que sustrae al hombre natural de cualquier calificativo moral: «Hobbes no advirtió que la misma causa que impide que los salvajes hagan uso de su razón, como pretenden nuestros jurisconsultos, les impide a la vez abusar de sus facultades, como él mismo pretende; de modo que se podría decir que los salvajes no son malos, precisamente porque no saben qué es ser buenos».¹⁸

Es este el aspecto más incisivo del razonamiento de Rousseau. El verdadero Origen no es el origen cruento hobbesiano, ni todos esos, pacíficos, imaginados por los filósofos, por cuanto le dan un nombre, un título, una definición positiva. El hecho de que esa denominación sea de paz o de guerra, de acuerdo o de contienda, hace poca diferencia: en todos los casos se parte de los hombres y no del Hombre, del hecho y no

¹⁷ Cf. R. Polin, *La politique de la solitude*, París, 1971, pág. 7.

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, op. cit., pág. 54.

del derecho, de la historia y no de la lógica. Para que ello no ocurra hay que limitarse a la pura negatividad: estado de naturaleza y *nada más* que no-sociedad, no-Estado, no-historia. De pasar de esta negatividad a una afirmación cualquiera, se cae en la ilusión de los filósofos, se precipita en el flujo del tiempo social, se reproduce la historización del origen. Se piensa en el origen y se habla de génesis. Paradójicamente, el origen sólo es nombrable desde el punto de vista de la historia que lo niega; la naturaleza, desde el de su necesaria desnaturalización. Apenas se desplaza la mirada directamente hacia ese absoluto «antes», este se pierde, se desvanece, se confunde con el «después». Sólo se puede abordar la inocencia en cuanto tal desde el ángulo abierto por su pérdida: el de la culpa que la pervierte y la deforma.

2. Si es así entonces, si es verdad que sólo se puede reconocer el origen en el cono de sombra que proyecta su contraparte, si el origen no se presta a más definición que la que su negación provee por contraste, habría que concluir que el origen coincide con su no ser tal: en el origen no hay sino el rastro de su retiro. Con otras palabras: el retiro es la única modalidad de ser del origen. Hay que señalar enseguida que Rousseau no da este paso al cual, no obstante, impulsaría la lógica de su propio discurso. Es más, lo niega explícitamente, con toda la contradicción que este retroceso supone. De hecho puede afirmarse que toda su obra —y no sólo los dos *Discursos*, sobre el origen de la desigualdad y el de las lenguas— apunta a una definición positiva del origen, a través del lamento por su desaparición. Es cierto que en diversas oportunidades toma la precaución de advertir que «no es tarea sencilla desentrañar lo que hay de originario y de artificial en la actual naturaleza del hombre, y llegar a conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez

no haya existido nunca, que probablemente nunca existirá»; pero no deja de concluir que «no obstante, hacen falta nociones precisas, para juzgar bien nuestro estado presente».¹⁹ En esta afirmación comienza ya a delinearse ese recorrido —esa falsa pista— que lleva a Rousseau por un camino plagado de insuperables antinomias: ¿cómo tener una noción precisa de lo que no está y nunca estuvo, sin dar carácter de ente, es decir, consistencia fáctica, a algo que no es sino un puro presupuesto lógico? Ciertamente —como se ha observado con frecuencia— la investigación rousseauniana sobre la esencia originaria de la naturaleza humana responde a un interés ampliamente concentrado en el presente, y a una exigencia crítica sobre lo existente; pero esta exigencia sólo se formula a través de la pregunta ontofenomenológica sobre la identidad del origen: ¿Qué es el origen? ¿Cuál es la naturaleza del hombre? ¿Cómo se configura su esencia primera? Esta interrogación fundamental —sobre el fundamento— le aparece a Rousseau la única manera de desmontar el cortocircuito sofisticado hobbesiano entre hecho y derecho, fuerza y valor, apariencia y realidad. Pero la propia interrogación no puede evitar caer en otra forma de aporía: la de buscar la única modalidad de comunidad «positiva», precisamente en ese estado, previo a la sociedad y alternativo a ella, en que los hombres están naturalmente aislados unos de otros. De manera paradójica, la falta de relación entre sus miembros es lo que hace posible a la comunidad. Es más, de esa falta de relación resultan la inmediatez, transparencia e inocencia distintivas de la comunidad, antes de que las mediaciones sucesivas de que se compone la civilización —lenguaje, poder, dinero, escritura, leyes y demás— sobrevengan para alienarla, fragmentarla, desnaturalizarla. *Antes*: este ele-

¹⁹ *Id.*, pág. 39.

mento temporal por sí solo expresa el imperceptible pero decisivo deslizamiento de la lógica a la historia: al «antes» sólo puede seguirle un «después» como necesaria degradación. El nexos que los vincula es la «caída»: el «antes» *cae* al «después», y así degenera. El accidente —lo que ocurre— golpea al origen y lo arrastra fuera de sí. Lo aferra y lo pierde. Así nace la historia, la sociedad, la técnica. El tiempo: la muerte. El tiempo *es* la muerte: el origen de todo mal, en cuanto sobrepuesto, sobrevenido, sucedido al primer origen; su exteriorización, o repetición, suplementaria. La condena rousseauiana a la representación en todas sus formas —condena la representación teatral, pero también la política— se explica por el elemento de exterioridad que ella supone, en relación con la presencia del origen, esto es, el origen como pura presencia. La representación no puede representarse a sí misma, sino siempre a otra cosa: ya de esta manera la presencia originaria es alterada, descentrada, separada de lo que es. Condenada a la diferencia y, en consecuencia, negada en su identidad.

Esta es la lógica del discurso rousseauiano. Pero se trata de una lógica que carga con una evidente antinomia, que pone a ese discurso en continuo enfrentamiento con el mismo presupuesto de que partía. Basta prestar atención no ya al esquema argumentativo general, sino a los detalles particulares, para darse cuenta de ello.²⁰ Ante todo, Rousseau no describe nunca —¿cómo podría?— al hombre natural. Describe una serie de «sustitutos», principalmente el habitante de las Antillas, siempre con clara conciencia de lo inadecuado de semejantes ejemplos, con respecto al inalcanzable Ejemplar. Y aquí el origen representado —sujeto, en cuanto tal, a la duplicación de la

²⁰ B. Stiegler elabora agudamente el tema en *La technique et le temps*, t. I, París, 1994, libro que he tenido muy presente, también en las páginas que siguen.

representación— está fuera de sí, segundo de sí mismo: «Por importante que sea —se justifica el autor— para una correcta apreciación del estado natural del hombre, considerarlo desde su origen y examinarlo, por así decir, en el germen primero de la especie, no seguiré en absoluto su organización a través de los sucesivos desarrollos (. . .) lo supondré en todo tiempo conformado como lo veo hoy, bípedo, sirviéndose de las manos como hoy nos servimos de las nuestras, dirigiendo la mirada sobre toda la naturaleza, y midiendo con los ojos la vasta extensión del cielo».²¹ Pero esta actualización del primer hombre no deja de tener influencia sobre su caracterización natural, si por «naturaleza» debe entenderse, como lo entiende el autor, algo contrapuesto a todo lo histórico-social y técnico-artificial. Porque, como observa Leroi-Gourhan polemizando con Rousseau, liberar las manos y el rostro de la tierra, lejos de constituir una condición originaria, es el fruto de una larga historia, de una socialización difundida y de un desarrollo técnico de los que el hombre no fue precoz autor, sino tardío resultado.²² Y no cambia la cosa que Rousseau destaque el carácter pre-instrumental, casi pasivo, de esas manos: «Las armas naturales, que son las ramas de los árboles y las piedras, se hallaron pronto al alcance de su mano»,²³ escribe en el segundo *Discurso*; y en el *Origen de las lenguas*: «Nadie conocía ni deseaba lo que no estaba al alcance de su mano».²⁴ Pero ¿puede una mano ser sólo receptiva de algo que espontánea-

²¹ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, op. cit., págs. 43-4.

²² A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, París, 1964 (traducción italiana *Il gesto e la parola*, Turín, 1977, vol. I, págs. 14 y sigs.).

²³ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, op. cit., pág. 60.

²⁴ J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Burdeos, 1968 (traducción italiana *Saggio sull'origine delle lingue*, en A. Verri, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, Ravenna, 1983, pág. 199).

mente se le ofrece? ¿No es en cambio la mano misma *ya* un instrumento, un medio, una técnica de «manipulación» precisamente? ¿Puede ser órgano de prensión, y no, a la vez, de fabricación, de trabajo, de producción? ¿No es ella una suerte de «prótesis» natural, pero también, por ello mismo, algo artificial? Ya aquí un segundo origen parece absorber al primero —pero ¿qué es un origen siempre segundo, sino un *no*-origen?— de la misma manera que la caída «incluye» a la creación; la técnica, a la naturaleza: debiéndose entender por «técnica», en sentido aristotélico, precisamente lo que no tiene en sí el principio de su propio movimiento. Lo que no tiene, incluso, ningún principio: lo *sin origen*.

Hay algo aún más intrínsecamente contradictorio en la tentativa rousseauiana de aislar al hombre natural de su contexto sociocultural. Se trata de la libertad. Una y otra vez Rousseau la señala como la cualidad que, más que ninguna otra, distingue al hombre del animal y es, por ello mismo, la más esencial de la naturaleza humana original. No obstante, esta cualidad, que por confiar al hombre a su propio destino, lo lleva a alejarse de su primera matriz, y tomar una dirección que no puede ser otra que la de la civilización. El hombre es esencialmente libre para traicionar su propia esencia: es el precio inevitable de la libertad. Pero ¿qué otra cosa puede significar sino que potencialmente la desnaturalización está ya en el propio origen natural, que es, sí, su negación, pero también su necesario cumplimiento? ¿Que ese origen coincide con la caída, con la pérdida, con la falta originaria? ¿Qué es precisamente *su* origen? Origen del final del origen. No origen, en fin. No es casual que en todos los ejemplos que da Rousseau las caracterizaciones naturales siempre estén introducidas por un «casi» («casi desnudo»), por un «solamente» («armado solamente con flecha y arco»), por un «como», o un

verbo en condicional: porque el cero sólo puede representarse como «casi uno», el uno como «casi dos», y así sucesivamente sobre el límite indecible que separa —pero a la vez une— el «ya» y el «no aún»: ya y no aún historia, aún y ya no naturaleza, según la lógica constitutivamente ambivalente del «suplemento»²⁵ que hace que todo saber sobre el origen esté suspendido de su deconstrucción interna. Y revela así que el origen, cortado y atravesado por su «no», es *también* no-origen, diferencia de sí mismo y, en consecuencia, articulación in/originaria de lo que ella origina.

3. La misma ambivalencia que retiene el descubrimiento rousseauiano de lo in/originario dentro de una mitología del origen, atraviesa y expande la figura de la comunidad: por una parte concebida justamente como una falta, una carencia originaria, una común inoriginariedad; por otra parte tensa en una última tentativa —tentación— de cumplimiento. Que tal tentativa esté destinada al fracaso, no disminuye su contundencia, en relación con toda la tradición filosófico-política precedente. La obra de Rousseau constituye la primera reivindicación de la comunidad como nuestra verdad misma, a pesar de —y dentro de— la contradicción que la sustrae a sí misma. En tanto imposible, la comunidad nos es necesaria, es nuestro *munus*, en el sentido preciso de que somos profundamente responsables de ella. Aquí pasa la línea de diferenciación respecto del mecanismo sacrificial hobbesiano. Cuando Rousseau observa: «aunque hombres dispersos, cualquiera sea su número, son sometidos uno tras otro por uno solo, no veo en ello más que un amo y esclavos; no veo un pueblo y su

²⁵ El texto de Derrida al que me refiero es naturalmente *De la grammatologie*, París, 1969 (traducción italiana *Della grammatologia*, Milán, 1969).

jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación: no hay en ella ni bien público, ni cuerpo político»,²⁶ está de hecho imputando a Hobbes no sólo la falta, sino también la expulsión violenta, de toda idea de comunidad. Y esto justamente en el momento y en la medida en que el filósofo inglés unifica en el gran cuerpo del Leviatán a los individuos naturalmente conflictivos: si el adhesivo que los asocia es sólo el miedo común, el resultado no podrá ser sino una común servidumbre, es decir, lo diametralmente opuesto a la comunidad. Esta última es, precisamente, lo que se sacrifica en el altar de la autoconservación individual. Los individuos hobbesianos pueden salvar su vida sólo condenando a muerte su bien común. «Inmunizándose» contra este. Todas las referencias a ese bien —Libertad, Justicia, Igualdad— que escanden la obra rousseauiana, tienen a esta polémica como objetivo, pronuncian esta condena, lamentan esta ausencia: la comunidad humana falta a sí misma, no hace sino *delinquere*, en el doble sentido del término. Y sin embargo es aquello que más nos hace falta desde el momento en que nuestra existencia y ella son una misma cosa. No existe más que en relación con la existencia de otros: «La forma más bella de existencia es para nosotros la que está hecha de relaciones y en común; nuestro verdadero yo no está por completo en nosotros solos».²⁷ También la continua proclamación de la propia soledad —sobre la que insiste obsesivamente, sobre todo en la fase final de su obra— tiene en Rousseau el tono de una silenciosa revuelta contra la ausencia de comunidad. El está solo porque no hay comunidad, o mejor aun, porque las formas existentes de comunidad son lo opuesto a

²⁶ J.-J. Rousseau, *Del contratto sociale*, op. cit., pág. 284.

²⁷ J.-J. Rousseau, *J.-J. Rousseau juge de Jean-Jacques*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. I (traducción italiana *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, en *Opere*, op. cit., pág. 1213).

la auténtica comunidad. Contra esa situación Rousseau protesta desde su soledad, como calco negativo de una absoluta necesidad de compartir que se manifiesta, paradoja extrema, en la comunicación, mediante la escritura, de su propia imposibilidad de comunicar. De donde la escritura asume el carácter de «soledad para los demás», «sustituto de la comunidad humana irrealizable en la realidad social».²⁸

Pero atención: irrealizable en la misma perspectiva de Rousseau, dado que su crítica comunitaria al individualismo hobbesiano de hecho se mantiene dentro del mismo paradigma, como ya le fue dado observar a Emile Durkheim:²⁹ el de un individuo cerrado en su perfecta completud. En efecto, es cierto que Rousseau rompe el nexo consecutivo entre individualismo y absolutismo que estableció Hobbes: pero lo hace mediante una redefinición del estado natural en clave aún más absolutamente individualista. El hombre rousseauiano, claro está, no es conflictivo por naturaleza como el hobbesiano: pero sólo porque no encuentra con facilidad a sus semejantes, o porque, cuando los encuentra, se separa de ellos lo más rápido posible. Desde esta vertiente, la crítica de Rousseau a Hobbes no tiene nada en común con las de Locke o Montesquieu: él no parte, como estos últimos, del presupuesto aristotélico de la sociabilidad natural, sino de una hipótesis de insociabilidad aún más extrema que la hobbesiana. Para él, los hombres en el estado de naturaleza no están asociados *ni siquiera* por la guerra recíproca —aunque sean tan amorales y potencialmente conflictivos como los «lobos» hobbesianos—: no es casual que la soberanía originada en el

²⁸ Cf. B. Baczko, *Rousseau, solitude et communauté*, París, 1974, pág. 263.

²⁹ E. Durkheim, «Le contrat social de Rousseau», *Revue de Méthaphysique et de Morale*, marzo-abril, 1918, págs. 138-9.

contrato rousseauniano llegue a ser tan absoluta como la del Leviatán o aun más, si fuera posible. Ahora bien, debe destacarse que el motivo fundamental de semejante convergencia con ese modelo hobbesiano al que, no obstante, toda la inspiración de Rousseau se contrapone, no es de naturaleza política, sino filosófica: nace de una concepción que toma como parámetro el grado de perfección del individuo al nivel de identificación que este alcanza consigo mismo. En efecto, la causa —y la condición— de la felicidad del hombre primitivo reside en la fidelidad a su más íntima esencia: «El hombre natural es todo para sí; es la unidad numérica, el entero absoluto que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante».³⁰ Pero también el hombre civil es convocado a esa autoapropiación, puesto que esta es la única que puede protegerlo de aquellas contradicciones que dividen lo que es, y debe permanecer, justamente in/dividuo: «Aspiro al momento en que, liberado de los estorbos del cuerpo, seré yo sin contradicción, sin división, y sólo tendré necesidad de mí mismo para ser feliz».³¹

Así, el carácter constitutivamente aporético del comunitarismo rousseauniano reside en esta premisa: ¿cómo puede semejante unidad relacionarse con el otro? ¿puede derivar una filosofía de la comunidad de una metafísica de la soledad? La absolutez del individuo cerrado en su propia existencia se puede «poner en común»: ¿qué tipo de comunidad resultaría? En contra de quienes ven en Rousseau una complementariedad de *solitude et communauté*, me parece que esa antinomia no se puede resolver. La divergencia, no sólo léxica sino también teórica, entre presupuesto y resultado, es insuperable a no ser que se fuerce y entonces Rousseau da a la comunidad —cuando intenta

representarla positivamente— esos caracteres insostenibles reprochados por sus críticos más severos, desde Benjamin Constant³² hasta Talmon.³³ La barrera —que Rousseau en más de una ocasión está tentado de atravesar— pasa entre la exigencia de comunidad (presente en negativo en la descripción crítica de la sociedad existente) y su formulación afirmativa. O bien entre la determinación «impolítica» de la ausencia de comunidad —la comunidad como carencia, falta, deuda inextinguible en relación con la ley que la prescribe— y su realización política. En resumen: partiendo de esos presupuestos metafísicos —el individuo encerrado en su propia absolutez—, la formulación política de la comunidad en Rousseau se inclina inevitablemente hacia una posible derivación totalitaria. Aquí, naturalmente, no se alude a la categoría específica de «totalitarismo» surgida de las experiencias de nuestro siglo, e indisolublemente ligada a ellas: también porque con buen tino se ha demostrado sin esfuerzo que Rousseau no sólo se preocupa siempre por salvaguardar al individuo de cualquier abuso del poder estatal —al que queda sujeto como ciudadano pero no como hombre, según esa distinción entre público y privado que acallará precisamente el totalitarismo del siglo XX—, sino que además emplea el concepto de «voluntad general» como un verdadero correctivo automático de cualquier tentación autoritaria en perjuicio del individuo: dado que este es parte integrante de esa voluntad, queda a salvo, pues toda imposición que emane de ella, emana también de él mismo.

³² Cf. B. Constant, *Principes de politique*, en *Oeuvres de Benjamin Constant*, París, 1957, págs. 1071 y sigs.

³³ Cf. J.-L. Talmon, *The origins of totalitarian democracy*, Londres, 1952 (traducción italiana *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, 1977).

³⁰ J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, pág. 353.

³¹ *Id.*, pág. 560.

¿Pero acaso este automatismo —la identidad presupuesta de cada uno con todos y de todos con cada uno— no es el mecanismo totalizador de reducción de muchos al uno?³⁴ ¿No era justamente esa identificación prejudicial la que ponía en funcionamiento el mecanismo sacrificial, en la «trampa» de la autorización hobbesiana? ¿De qué otra manera, si no es en términos objetivamente sacrificiales, debe entenderse el conocido pasaje que invita a «la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad»,³⁵ de modo que «todos nosotros como cuerpo recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo»?³⁶ ¿Y ese otro pasaje según el que «quien sepa acometer la fundación de un pueblo debe sentirse capaz, por así decirlo, de transformar la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual el individuo reciba, en cierto modo, su vida y su ser»?³⁷ De lo que resulta evidente que el riesgo proto-totalitario de Rousseau reside no en la contraposición del modelo comunitario y el individual, sino en su compenetración recíproca que recorta a la comunidad sobre el perfil del individuo aislado y autosuficiente. En suma: el canal que del uno individual lleva al uno colectivo, sólo puede extenderse por un cauce organicista. Es como si ambos —individuo y sociedad— fueran incapaces de salir de sus límites; de acoger al otro sin absorberlo e incorporarlo, haciéndolo parte de sí. ¿No es acaso Clarens una comunidad absolutamente individual, perfectamente insular, plenamente autosuficiente? «En un raptó

³⁴ Es la crítica a Rousseau que formula Hannah Arendt en *On revolution*, Nueva York, 1963 (traducción italiana *Sulla rivoluzione*, a cargo de R. Zorzi, Milán, 1983, págs. 79 y sigs.).

³⁵ J.-J. Rousseau, *Del contratto sociale*, op. cit., pág. 285.

³⁶ *Id.*

³⁷ *Id.*, pág. 296.

de imaginación expansiva —escribe Starobinski de Rousseau— transfiere el ideal de la autosuficiencia del yo a un mito de la autosuficiencia comunitaria».³⁸ En efecto, cada vez que ese ideal toma cuerpo en una realidad colectiva —patria chica, ciudad, fiesta popular—, la impetuosa exigencia rousseauiana de comunidad se vuelca en su mito. Precisamente el mito de una comunidad transparente para sí misma, en la cual cada uno comunica al otro su propia esencia comunitaria. Su propio sueño de absoluta autoinmanencia. Sin ninguna mediación, filtro, signo que interrumpa la fusión recíproca de las conciencias; sin ninguna distancia, discontinuidad, diferencia frente a un otro que ya no es tal, porque forma parte del uno; que incluso es ya el uno que se pierde —y se reencuentra— en la propia *alteridad*.

El autor mismo parece advertir semejante riesgo cuando se abstiene de transfigurar esta «comunidad del corazón» en comunidad política. También nosotros debemos evitar leer el *Contrato social* como la traducción política de la comunidad de Clarens. Ciertamente, la que prefigura el *Contrato* es una democracia de la identidad que excluye toda distinción entre gobernantes y gobernados, entre legislativo y ejecutivo, entre príncipe y soberano. Pero por eso mismo se la declara irrealizable, salvo para un «pueblo de dioses»: «Si tomamos el término estrictamente —concluye Rousseau—, una verdadera democracia no ha existido ni existirá nunca».³⁹ Y, si llegara a existir, podría convertirse en la exacta realización de su contrario. Esta distancia crítica que mantiene el autor frente a su propia intención es la que rescata la comunidad rousseauiana de su potencial derivación

³⁸ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obscurité*, París, 1971 (traducción italiana *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bolonia, 1982, pág. 179).

³⁹ J.-J. Rousseau, *Del contratto sociale*, op. cit., pág. 309.

mítica. Pero al precio de una antinomia inconciliable: la comunidad es a la vez imposible y necesaria. Necesaria e imposible. No sólo se da siempre de una manera imperfecta, sin alcanzar nunca su cumplimiento, sino que es comunidad tan solo *de* la falta, en el sentido específico de que aquello que nos acomuna —que nos constituye en cuanto seres-en-común— es precisamente *esa* falta, *esa* incompletud, *esa* deuda. O aun nuestra finitud, como el mismo Rousseau había presentado en un inolvidable pasaje del *Emilio*: «La debilidad del hombre lo hace sociable; nuestras miserias comunes llevan a nuestros corazones a la humanidad: no le deberíamos nada si no fuésemos hombres (. . .) Los hombres no son naturalmente ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos. Todos han nacido desnudos y pobres, todos sujetos a las miserias de la vida, a los disgustos, a los males, a las necesidades, a toda suerte de dolores; por último, todos están condenados a morir. He aquí lo verdaderamente propio del hombre; he aquí aquello de lo que ningún mortal está exento».⁴⁰

Excursus sobre Rousseau

Debemos, sin embargo, profundizar una cuestión. Rousseau —como hemos dicho— es el primer pensador moderno de la comunidad. Pero también el primero en construir su mito, el primero en pensar la comunidad junto a su mito, y dentro de él, en una maraña que no resulta fácil desovillar. ¿En qué sentido? ¿Por qué en Rousseau el pensamiento de la comunidad está siempre a punto de resbalar hacia su mito? Hay una respuesta —es más, una doble respuesta— formulada hace tiempo y repetida de varias maneras en su persuasiva simplicidad. Rousseau mitifica la comunidad —dicen unos— porque la somete al dominio absoluto de la totalidad sobre las partes in-

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, págs. 501-2.

dividuales, que deberían componerla, y que, en cambio, son enteramente incorporadas a ella. Es la tesis, a la que ya se aludió en las páginas anteriores, del «totalitarismo» rousseauiano, que adoptan Talmon y sus continuadores, que llegan a ver en la crítica de Rousseau al paradigma sacrificial hobbesiano una nueva, y más férrea, comunidad del sacrificio.⁴¹ Se trata de una lectura que no carece de sugestión, tampoco de argumentos, relativos sobre todo a la indudable tendencia al control y manipulación de la voluntad ajena, que se expresa especialmente en aquellos escritos pedagógicos en que Rousseau llega a teorizar que «no existe sujeción más perfecta que aquella que conserva la apariencia de la libertad; de esa manera cautiva la voluntad misma».⁴²

A esta interpretación que ve la perversión del pensamiento sobre la comunidad en el predominio del todo sobre la parte, se contraponen —pero de un modo evidentemente especular— la interpretación que, por el contrario, la hace derivar de la autonomización de la parte con respecto al todo. Desde este punto de vista, Rousseau es el filósofo de la parte, de lo particular, de lo parcial como pertenencia a restringidos lugares comunes: las patrias chicas que astillan la idea universal de comunidad en muchas micro-comunidades unificadas —y necesariamente enfrentadas entre sí— por su identidad étnica, lingüística y cultural; perspectiva que hoy han relanzado esos *communitarians* que de hecho (y no es casual) encuentran en Rousseau a su más relevante antecedente teórico.⁴³ El texto princeps —pero se podrían proponer otros afines— que autoriza semejante lectura es aquel en el cual Rousseau polemiza contra un abstracto cosmopolitismo que exime de «amar a sus veci-

⁴¹ L. G. Crocker, *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Cleveland, 1968 (traducción italiana *Il contratto sociale di Rousseau. Saggio interpretativo*, Turín, 1971, pág. 242).

⁴² J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, pág. 419.

⁴³ Cf., por ejemplo, C. Taylor, *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, 1989 (traducción italiana *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milán, 1993, especialmente págs. 367 y sigs.); *id.*, *The malaise of modernity*, Toronto, 1991 (traducción italiana *Il disagio della modernità*, Bari-Roma, 1994, págs. 13 y sigs.); *id.*, *Multiculturalism and «politics of recognition»*, Princeton, 1992 (traducción italiana *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milán, 1993, págs. 67 y sigs.).

nos». ⁴⁴ En conclusión, se la mire del lado del «todo» o del de la «parte», la comunidad de Rousseau terminaría expuesta a una inevitable tendencia autoritaria. Y eso, paradójicamente, en la misma medida en que rechaza la absolutista separación entre «público» y «privado» de origen hobbesiano. Remediando esa fractura —que impedía a Hobbes, y en general a la filosofía política moderna, cualquier pensamiento de la comunidad—, Rousseau termina encerrando la puesta en acto de ese pensamiento en la corteza de su propio mito. Abandona el individualismo absolutista —que por lo menos salvaguardaba el «fuero íntimo» contra la violencia del poder público— sin superarlo en un paradigma diferente. Se queda a medio camino: ni antiguo individualismo, ni nuevo universalismo. O mejor dicho: el uno en el otro. El uno volcado, negado y a la vez potenciado, en el otro: un individuo universalizado —la voluntad general— y un universal individualizado —las patrias chicas—. Es como si la crítica al absolutismo siempre estuviera a punto de caer en una nueva mitología de lo absoluto: del todo y de la parte. Del todo *como* parte y de la parte *como* todo.

Pero hasta aquí nos hallamos en un plano de evaluación aún demasiado externo. Para dar un verdadero paso adelante en la reconstrucción del apretadísimo nudo entre pensamiento y mito de la comunidad, es necesario cambiar de perspectiva y retroceder a esa «filosofía de la existencia», por tomar el título del aún insuperado ensayo de Burgelin, ⁴⁵ contenida, más que en los textos políticos y pedagógicos, en los autobiográficos y narrativos. Partimos de una formulación general hasta demasiado tajante: Rousseau es el primer pensador de la comunidad porque del sujeto toma en consideración su existencia y no su pensamiento. En este punto reside la verdadera ruptura con la filosofía moderna iniciada por Descartes, aun cuando Rousseau retome exteriormente el lenguaje de esta. Existir es una verdad del corazón —del sentimiento, de la pasión, del sufrimiento— mucho más que de la mente: «Yo existo (*J'existe*) y tengo sentidos que me conmueven. Esta es la primera verdad que me golpea y a la que estoy forzado a asentir (. . .) Existir (*Exister*), para nosotros, es sentir (*sentir*); nuestra sensibilidad es irrefutablemente anterior a nuestra

inteligencia, y hemos tenido sentimientos antes que ideas». ⁴⁶ La contraposición entre el sentimiento y las ideas atraviesa toda la obra rousseauiana. Pero, y esto es lo que más pesa, siempre está unida a la reivindicación del carácter originario de la existencia, respecto de cualquier otra condición derivada de ella, y que de ella siempre, de algún modo, constituye una reducción, cuando no una corrupción: «Vivir no es respirar, es actuar; es hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes nuestras que nos dan el sentimiento de nuestra existencia. El hombre que más ha vivido no es el que ha sumado el mayor número de años, sino el que más ha sentido la vida». ⁴⁷ El sentimiento de la existencia coincide, pues, con la dimensión de la vida. Pero —atención— no en el sentido de su prolongación, sino en el de su intensidad. Es más, en este texto Rousseau explícitamente se propone impugnar esas filosofías de la conservación individual que arrancan la vida al sentimiento de la existencia, porque la recluyen en un mecanismo que tiende sólo a su prolongación material: «Aquel que, a fuerza de concentrarse dentro de sí, llega a no amar más que a sí mismo, no tiene más ímpetu, su corazón helado no palpita más de alegría, nunca una dulce ternura humedece sus ojos, ya nada le produce gozo; el infeliz ya no siente, ya no vive, está ya muerto». ⁴⁸ Precisamente porque está concentrado en el esfuerzo de autoconservación para vivir más, termina por vivir menos, incluso por no vivir en absoluto, dado que «como el tiempo empleado en conservar la vida se pierde para su utilización, debe sustraerse». ⁴⁹ Su vida transcurre *insensiblemente*, fuera de ese *sentir común* que es la existencia.

Debemos dirigir la atención a lo «común». Lo que mata a la vida —separándola de la existencia— es su carácter puramente autorreferencial. O inclusive su «absolutes». Su falta de relación con un conjunto más amplio y articulado que el sujeto individual. La individualidad es la modalidad de la vida conservativa —de la muerte diferida—, tanto como la comunidad

⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. IV (traducción italiana *Professione di fede del vicario savoirdo*, en *Opere*, op. cit., págs. 540 y 557).

⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., pág. 355.

⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Professione di fede del vicario savoirdo*, op. cit., pág. 555.

⁴⁹ J.-J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., pág. 366.

⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., pág. 353.

⁴⁵ P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, París, 1973, especialmente págs. 115-90.

es la modalidad de la existencia vital, de la vida como pura existencia. Se podría decir algo más: la comunidad no es algo diferente de la existencia, que, en cuanto *ex-sistētia*, es un asomar fuera de sí la vida del individuo, un estar más allá de sí mismo, una consistencia que continuamente rebasa su propio ámbito. Rousseau por cierto no se expresa en estos términos. Pero la conexión entre comunidad y existencia —la existencia como modalidad específica de lo «común»— surge con claridad de varios textos: «¿Qué otro ser aquí abajo que no sea el hombre, sabe (. . .) unir, por así decirlo, el sentimiento de la existencia común (*existence commune*) con el de su existencia individual?».⁵⁰ Un pasaje del *Manuscrito de Ginebra* es aun más explícito: «Ciertamente la expresión “género humano” brinda a la mente sólo una idea puramente colectiva que no supone ninguna unión real entre los individuos que lo constituyen. Podemos agregar esta suposición: concibamos al género humano como una persona moral que, al par que un sentimiento de existencia común que le confiere individualidad constituyéndola en unidad, tiene un motor universal que hace actuar a cada parte para un fin general y relativo al todo. Concibamos a este sentimiento común como el sentimiento de la humanidad (. . .)».⁵¹ Este texto es importante, no sólo porque lleva al extremo el pensamiento de la comunidad como sentido de la existencia —la *coexistencia* como común *consentir*—, sino porque además revela, con las mismas palabras, el simultáneo deslizamiento hacia el mito. La articulación está dada por el paso —dentro del concepto de existencia— de la «comunidad» a la «individualidad» y a la «unidad». Es exactamente lo que en los escritos autobiográficos —y no sólo en ellos— reconstituye al sujeto individual, confiándole, entregándole esa existencia que hasta parecería tener que excederlo, impulsarlo hacia lo alto, torcerlo hacia un afuera irreductible a la compacidad del *ego*. Como si el *ex* de la existencia se replegase en sí mismo para reconquistar una unidad interior aún más propia. Y el vínculo decisivo se establece, de hecho, entre existencia y «propiedad». La existencia es —en cuanto tal— común. En común. Pero ese «común» no deja de ser propiedad, la propiedad más *propia* de aquel que la siente su propia existencia: el *subiectum*, justamente, como aquello que no puede admitir nada impropio en la sustancia que le da sustancia.

⁵⁰ J.-J. Rousseau, *Professione di fede del vicario savoiardo*, op. cit., pág. 547.

⁵¹ J.-J. Rousseau, *Manoscritto di Ginevra*, op. cit., pág. 6.

De ahí que Rousseau —como en un contrapunto contrastante con los textos comunitarios antes referidos— formule constantemente su exhortación a volver a sí mismo, a no perderse, a reencontrarse, a constituir incluso una tan íntima unidad con el propio ser, capaz de dejarlo a salvo de todo riesgo de alienación, de exteriorización, de extrañamiento. El yo, el *ego*, el *moi*, no debe dejar nada de sí fuera de sí mismo, debe llenar todo vacío que pueda minar la plenitud de la propia existencia, bloquear toda fuga hacia lo otro que no prevea un regreso aún más definitivo a lo *proprium*: «Yo estoy por entero donde estoy», escribe Rousseau en 1767 a Mirabeau:⁵² *en mí, conmigo, para mí*. Desde este punto de vista —que, repito, coexiste en contradicción con el primero— la crítica al pensamiento abstracto coincide con el rechazo del desdoblamiento del yo, en el espejo vuelto hacia afuera de su reflexión. La reflexión divide, mientras que el sentimiento une. Reúne consigo mismo. Restituye la propia unidad cuando —con esa general salida de uno mismo constituida por la civilización, e incluso por la historia— esa unidad se ve amenazada o perdida. «Nosotros no existimos más donde estamos, sólo existimos donde no estamos (. . .) ¡Oh hombre! Encierra tu existencia dentro de ti (*renserre ton existence au dedans de toi*) y ya no serás infeliz».⁵³

Se puede relacionar esta cuestión con la temporalidad. Como vimos, el espacio de la existencia coincide con el de la vida. Pero no con su tiempo. La diferencia no es evidente, ni claramente evidenciable. Se trata de una pequeñísima —pero decisiva— rotación del punto de vista, que podríamos enunciar en los siguientes términos: la existencia es la vida detenida en el instante de la pura presencia. La vida es la existencia sometida a la continuidad del tiempo, extendida en su duración. Abarca pues, en su necesaria unidad —justamente la unidad de una vida— un vínculo retrospectivo con el pasado y a la vez un vínculo prospectivo con el futuro, que, consolidando la existencia para remediar su constitutiva fragilidad, la refuerza, pero, por eso mismo y en otro sentido, la destituye. Podríamos decir, empleando una formulación algo arriesgada, que la vida es *la interioridad de la exterioridad de la existencia*. Y por esa razón constituye su confirmación —su consolidación—, y a la

⁵² J.-J. Rousseau, Carta a Mirabeau del 31 de enero de 1767, en *Correspondance générale*, París, 1924-34, t. XVI, pág. 248.

⁵³ J.-J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., pág. 387.

vez su negación. Oigamos al autor: su punto de partida es siempre la crítica a toda actitud que sacrifique el presente al pasado y al futuro. Pasado y futuro están mal porque, alterando la presencia del presente, la arrastran fuera de sí misma. Haciendo que la existencia penda del chantaje del deseo, y de la emoción del recuerdo, la trasladan del plano del ser al del tener. O del querer. O al del representar. Hacen de la simple presencia una representación del pasado y una prefiguración —que es también representación— del futuro. Y así, intensificándola y representándola, la anulan en cuanto pura presencia. Y sin embargo —sin esta dilatación hacia atrás y adelante— seguiría siendo demasiado frágil, literalmente inconsistente, como para transformarse en vida. Para *permanecer* en vida. Para identificar y determinar —en un pronombre: yo— la onda móvil y efímera de la existencia. En suma, para sobrevivir a su constitutiva inconsistencia, la presencia debe convertirse en «presencia a» sí mismo, de un sujeto. Conciencia subjetiva de existir, que supera, duplicándola, a la existencia irrefleja. ¿De qué manera? Mediante esa forma de reconstrucción de sí mismo que constituye la memoria. De modo que, mientras el niño está «dedicado por entero a su existencia actual, y goza de una plenitud vital que parece querer extenderse fuera de él»,⁵⁴ «la memoria extiende el sentimiento de la identidad a todos los momentos de su existencia; él se hace verdaderamente uno, el mismo (. . .)».⁵⁵ La memoria unifica, aniquila, la multiplicidad de la existencia. Hace de lo diverso lo mismo. Del afuera, el adentro. De muchos, el uno. Mientras consolida la existencia, le sustrae su vacío de esencia originario: la llena de sustancia subjetiva. El sujeto, en este sentido, es más fuerte que el tiempo que lo atraviesa y lo descentra. El tiempo no exterioriza al sujeto, sino que es el sujeto quien exterioriza al tiempo. El quiere —y ya ese querer lo consolida «ontológicamente»— estar presente en todo lo que le ocurre. Encontrarse uno —él mismo— dentro, pero también más allá, de los sucesos que lo acometen. Dominar el accidente mismo en que consiste su existencia, incluido ese último accidente que es la muerte: «No veo nada que no extienda mi existencia —declara Julie—, ni nada que la divida; toda ella consiste en lo que me rodea, ninguna parte está lejos de mí (. . .) me sacio de felicidad y de vida: ¡oh muerte, ven cuando quieras!, ya no te

⁵⁴ *Id.*, pág. 452.

⁵⁵ *Id.*, pág. 383.

temo, he vivido, te he precedido, no me queda ningún sentimiento por conocer, no hay nada ya que puedas hurtarme».⁵⁶

Este estado es, con propiedad, «extático», *extatique*. También aquí en el doble sentido —externo e interno— que posee el término. No es casual que se haya hablado, con referencia a Rousseau, tanto de «éxtasis cósmico» como de «éxtasis egotista»,⁵⁷ para designar los dos movimientos opuestos, de expansión y contracción, que determinan la fenomenología de la existencia. Pero —en relación directa con la cuestión de la comunidad— debemos concentrar la atención más que en su contraste, en su complementariedad, y también en su simultaneidad. A tal punto que acaso habría que hablar de un único movimiento a la vez de expansión y de contracción, difusión y condensación: en el sentido específico de que la expansión se produce gracias a la contracción, y viceversa, según el paso imperceptible que, en última instancia, identifica como el movimiento que se hace para aferrar algo, pensamiento y mito de la comunidad: si por «comunidad» podemos entender la exteriorización de la existencia, cabe referir su mitificación a la interiorización de esa exterioridad. Georges Poulet lee esa dialéctica a la luz de la metáfora del «círculo» y el «centro».⁵⁸ Por una parte, el centro tiende siempre a salir de sí empujando sus radios hacia los límites externos de la circunferencia. Es atraído por aquello que le es exterior, hasta el punto de no poder evitar dividirse. Cuando ese exterior no es la naturaleza —con la cual no obstante el *ego* rousseauiano tiende irresistiblemente a identificarse— sino otro hombre, mejor dicho, *los otros* en cuanto tales, entonces se puede emplear la palabra «comunidad». El yo, como hemos visto, no puede vivir fuera de ella. Ni siquiera —y, tal vez, sobre todo— cuando, desilusionado, se aísla, porque ese aislamiento expresa, de una manera invertida, su irreductible necesidad de compartir: «No, nada personal —escribe en la séptima *promenade*—, nada de interés para mi cuerpo logra verdaderamente ocupar mi alma. No medito, no sueño nunca tan deliciosamente como cuando me

⁵⁶ J.-J. Rousseau, *Julie ou La nouvelle Héloïse*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. II (traducción italiana *Giulia o La nuova Eloisa*, Milán, 1992, pág. 714).

⁵⁷ Cf. H. Gouhier, *Les méditations méthaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, París, 1970, págs. 101 y sigs.

⁵⁸ G. Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, París, 1961 (traducción italiana *Le metamorfosi del cerchio*, Milán, 1971, págs. 123-47).

olvido de mí mismo. Siento éxtasis, raptos indescriptibles, cuando, por decirlo así, me fundo con el sistema de los seres (. . .).⁵⁹ Su yo coincide con su impulso de salir fuera de sí, «acomunarse» con el otro, en el sentido profundo de compartir su alteridad. Su existencia, desde este punto de vista, no es sino este irrefrenable irradiarse, y desbordar, hacia aquello que no le pertenece, pero de lo cual sin embargo es parte. Por eso Rousseau no puede odiar ni siquiera a los que considera que lo persiguen. La imposibilidad de hacerlo no es, con propiedad, ética, sino, antes bien, ontológica: ¿cómo podemos odiar a alguien —incluso al peor enemigo— de quien participamos como de aquello que nos es constitutivamente común? «En suma, me amo demasiado a mí mismo como para odiar a quien sea. Sería como restringir, comprimir mi existencia, y quisiera más bien extenderla a todo el universo».⁶⁰ Toda la obra rousseauiana, por otra parte, vuelve a presentar, en situaciones y lenguajes distintos, esta tendencia extrema. Esta tendencia a lo extremo. La existencia tensa hasta su propio extremo, hasta perderse en su otro. El centro es uno con su última circunferencia.

Pero —he aquí el reverso de la medalla— cabe afirmar también lo contrario. El centro está en la circunferencia como la circunferencia está siempre en el centro: en la misma medida, y a través de las mismas modalidades. El centro produce la circunferencia y esta se dirige al centro. El objeto —la alteridad— sobre el cual se difunde el sujeto es siempre su objeto, como observara Karl Barth: «En consecuencia, el objeto, por cierto, aflora, pero sólo para volver a desaparecer. Así Rousseau puede decir que se siente *brûlant d'amour sans objet*. Aspira a una felicidad *sans en savoir démêler l'objet*. Considera que gusta la dulzura de la existencia una vez más, sólo en los límites de los sentimientos de su corazón (. . .)».⁶¹ Y todo esto —nótese— no en contra de lo que hemos dicho, sino en razón de ello. No porque su *âme expansive* no se empeñe continuamente en irradiarse a la más lejana periferia hasta perderse

en ella, sino justamente por ello, porque es el sujeto de esa operación. Y también, por lo tanto, de la propia pérdida. Por otra parte, una pérdida «propia» no es sino el más íntimo reencontro de quien *siente* que se pierde: «Si quien lo contempla —escribe pocas páginas después sobre el espectáculo de la naturaleza— tiene un alma sensible, mejor se abandona a los éxtasis que genera en él esa concordia. Un dulce y profundo deseo de sueños se adueña entonces de sus sentidos; él se pierde en la inmensidad del bello sistema en el que *se siente* identificado».⁶² Cuando Rousseau describe el sentimiento de piedad, de compasión por el otro, como elemento constitutivo de nuestra naturaleza, lo hace dejando directamente al descubierto esta primacía del yo respecto de aquello que no obstante él acoge. Pero justamente siempre en vista de un recogimiento más interior: «(. . .) cuando la fuerza de un alma expansiva me identifica con mi semejante, y yo me siento, por así decirlo, en él, es por no sufrir que no quiero que él sufra; me intereso en él por amor hacia mí, y la razón del precepto está en la naturaleza misma que me inspira el deseo de mi bienestar, en cualquier lugar en que sienta que existo».⁶³ Aquí se hace completamente explícito el movimiento de la existencia, desde la alteración de sí hasta la identificación del otro. De esto habría que concluir que el pensamiento de la comunidad nace dentro de los términos de su encierro. Pero ¿por qué no decir también que ese encierro contiene, no obstante, el primer pensamiento de la comunidad?

⁵⁹ J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. I (traducción italiana *Le passeggiate solitarie*, en *Opere*, op. cit., pág. 1360).

⁶⁰ *Id.*, pág. 1355.

⁶¹ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurich, 1946 (traducción italiana *La teologia protestante nel XIX secolo*, a cargo de I. Mancini, Milán, 1979, vol. I, pág. 275).

⁶² J.-J. Rousseau, *Le passeggiate solitarie*, op. cit., pág. 1358 (las bastardillas son mías).

⁶³ J.-J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., pág. 513 (nota).

3. La ley

1. La contradicción en la cual queda atrapado el pensamiento rousseauniano constituye el objeto mismo de la filosofía de Kant. La expresión de Eric Weil «hacía falta Kant para pensar los pensamientos de Rousseau»¹ se podría interpretar en el sentido fuerte de que la obra kantiana está enteramente dedicada al intento de sustraer a lo impensado —restituir al pensamiento— esa comunidad que Rousseau deja expuesta a la invasión del mito. No es casual que a ella remita la cita más intensa que Kant dirige a su predecesor, cuando le reconoce el mérito de haberlo hecho volver de la soledad de la investigación individual a su interés por el mundo común de los hombres.² No porque haya algo más importante que la verdad —el amigo, el prójimo, el vecino—, sino porque la verdad sólo puede pensarse a partir de la cuestión de la comunidad. Kant lo dice de una manera absolutamente explícita: «¿Pero hasta qué punto pensaríamos, si no pensáramos *por decirlo así* en comunidad con otros, a los cuales *participamos* nuestros pensamientos, y ellos a nosotros los suyos?»³ No es posible pensar fue-

ra de la comunidad porque la comunidad constituye, más que el objeto del pensamiento, su propia raíz: pertenecemos al mundo antes incluso que a nosotros mismos. Es este el presupuesto implícito de Rousseau, al que Kant brinda plena conciencia teórica: el carácter constitutivamente comunitario del pensamiento. La comunidad —en su significado más amplio de relación entre los hombres— no es uno de los tantos contenidos posibles de la filosofía, tampoco uno de sus problemas. Es su forma misma, una vez que el pensamiento, incluso en la modalidad más «singular», sólo adquiere sentido a partir del horizonte común en el que, de todos modos, se sitúa: «¿Quién se atrevería a sostener que un conocimiento que atañe a todos los hombres está más allá del común intelecto, y sólo los filósofos pueden acceder a él? (. . .) Cuando estén en juego los fines esenciales de la naturaleza humana, no está en condiciones de agregar la más alta filosofía a los resultados que la naturaleza nos ofrece bajo la guía del intelecto común».⁴

Pero si el problema de la comunidad constituye el ámbito temático de contacto —y de enfrentamiento— entre ambos filósofos, cabe preguntarse a través de qué medio conceptual se determina. ¿Qué categoría lo introduce y lo define? Una primera respuesta a esta pregunta se remonta a Hegel: se trata del formalismo de la voluntad, o sea, esa incondicionalidad de la «vo-

El mismo texto ha sido reeditado con introducción de F. Volpi, Milán, 1996).

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. IV (traducción italiana *Critica della ragion pura*, a cargo de P. Chiodi, Turín, 1967, págs. 622-3).

⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburgo, 1955 (traducción italiana *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, 1974, pág. 54). Sobre las críticas de Hegel a Kant, es útil el libro colectivo *Hegel interprete di Kant*, a cargo de V. Verra, Nápoles, 1981 (especialmente el ensayo de R. Bodei, «Tenerenza per le cose del mon-

¹ E. Weil, «J.-J. Rousseau et sa politique», *Critique*, n° 56, 1952, pág. 11.

² I. Kant, *Bemerkungen in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen»*, en *Kant-Forschungen*, Hamburgo, 1991, vol. III, pág. 38.

³ I. Kant, *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, en *Gesammelte Schriften*, Berlín-Leipzig, vol. VIII, págs. 1900 y sigs. (traducción italiana *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, en *Questioni di confine*, a cargo y con introducción de F. Desideri, Génova, 1990, pág. 14.

luntad libre que quiere la voluntad libre».⁵ Sin extendernos aquí en la crítica que Hegel formula a Kant al respecto —de abstracción, pero también de heteronomía frente al dato, en que desembocaría la pretendida autonomía de la moral kantiana—, detengámonos en el efecto hermenéutico que esta definición produce sobre su relación con Rousseau. En pocas palabras: si lo que vincula a ambos filósofos es la primacía de la voluntad —aunque declinada de manera diferente—, Kant permanece por completo dentro de la semántica de Rousseau: el imperativo categórico kantiano, en este caso, no sería más que la interiorización del principio rousseauiano de la libertad de la voluntad. En contra de esta primera interpretación, por decirlo así filo-rousseauiana, reacciona una lectura distinta, explícitamente neokantiana, que literalmente invierte la relación de prevalencia entre ambos autores: según Cassirer —que es su más autorizado exponente—, lo que define a esa relación no es ya la preeminencia de la voluntad, sino de la ley: «La ética de Rousseau no es una ética del sentimiento, sino la forma más decidida de la pura ética de la ley que se haya elaborado antes de Kant».⁶ En este caso, ya no es Kant el que se amolda a Rousseau, sino que Rousseau es proyectado hacia Kant. ¿Se trata de una operación legítima? ¿No se corre el riesgo de perder justamente lo que se cree hallar, es decir, la línea de demarcación entre la posición de ambos filósofos? Naturalmente, Cassirer se centra en los pasajes rousseauianos que exaltan la ley como condición necesaria de la vida en sociedad, a partir de ese conocido fragmento del *Con-*

trato en el que se invoca «la libertad moral que, ella sola, hace al hombre verdaderamente dueño de sí mismo; porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que nosotros mismos nos hemos prescrito es libertad».⁷ Rousseau retoma con especial énfasis esta conexión entre ley y libertad en el *Discurso sobre la economía política*, donde afirma que «sólo a la ley deben los hombres la justicia y la libertad».⁸ No obstante, justamente en este texto, la inclusión de la ley misma en la esfera de la voluntad general contrabalancea —y en cierto sentido contradice— la inclusión (típicamente kantiana) de la libertad en la esfera de la ley: no sólo debe el legislador conformar externamente la ley a esa voluntad general, sino que también debe referirla internamente a ella como a su propia «fuente».⁹

La cuestión no es en absoluto irrelevante, porque es precisamente la que define —identifica y delimita— la relación entre Kant y Rousseau. Ambos vinculan ley y voluntad, las enlazan superando toda concepción psicologista o utilitarista de la moral. Y ambos lo hacen valiéndose de la libertad como medio. Pero en el caso de Rousseau se deriva la ley de una voluntad libre respecto de cualquier condicionamiento externo a su pleno desarrollo; Kant, por el contrario, hace que la voluntad dependa de una ley que de algún modo expresa su misma libertad. ¿Pero esta pertenece a la voluntad o a la ley? ¿Quién, o qué cosa, es su sujeto? ¿Y qué significa ser sujeto de libertad? Todos estos son interrogantes que, como veremos mejor más adelante, afectan profundamente la manera de pensar la comunidad. Por ahora digamos que Rousseau asigna el papel de sujeto a la voluntad —la voluntad,

do»: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e Hegel», págs. 179-218).

⁶ E. Cassirer, «Das Problem J.-J. Rousseau», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1912 (traducción italiana *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Florencia, 1938, pág. 84).

⁷ J.-J. Rousseau, *Del contratto sociale*, op. cit., pág. 287.

⁸ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'economia politica*, op. cit., pág. 285.

⁹ *Id.*, pág. 287.

en su dimensión colectiva, «hace» la ley— mientras que Kant ve en la ley el marco trascendental dentro del que se constituye como tal la voluntad.¹⁰ La primera consecuencia de este desplazamiento lógico es una escisión en la esfera de la voluntad. En Kant, a diferencia de Rousseau, la voluntad ya no coincide consigo misma, ya no es absoluta, en el sentido de que depende trascendentalmente de algo que la precede y a la vez la sobrepasa, hendiéndola como una hoja afilada. Esta diferencia interna que Kant introduce en la esfera de la voluntad es la que sustrae a la comunidad de la acuciante recaída en el mito, o, como dijimos anteriormente, recupera para el horizonte del pensamiento lo impensado de la comunidad. ¿No era acaso la autoidentificación de la voluntad con su objeto —y la identificación de todos los sujetos en una voluntad única— lo que empujaba a la comunidad de Rousseau a un circuito mitológico, del que sólo era posible salir a costa de una inmotivada contradicción? ¿Y no era un exceso de inmanencia —o de transparencia— lo que la encaminaba hacia esa declinación «totalitaria» a la que toda una línea interpretativa de inspiración liberal ha dejado de referirse críticamente?

Es en contra de esta declinación —o inclinación— que interviene la semántica kantiana de la ley. La ley —no la voluntad— está en el origen de la comunidad, hasta tal punto que se podría llegar a decir que comunidad y ley son lo mismo: ley *de* la comunidad, en el doble sentido del genitivo. La ley prescribe la comunidad, que a su vez constituye el ámbito de pertinencia de la ley. La ley es el orden de las cosas, en cuanto es el *nexus*, el *logos*, la *Urform*, que las mantiene uni-

¹⁰ Sobre toda la relación con Rousseau, cf. P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant*, Milán, 1974, en especial el primer volumen; también K. Tennenbaum, «Il pensiero politico di I. Kant e l'influsso di J.-J. Rousseau», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. V, año LIII, sin fecha, págs. 344-92.

das. Ella es la archidonación del mundo como «lugar común» de los hombres: el *Es gibt*, el «darse» originario, en lo «diverso» entabla y mantiene relación con lo otro de sí.¹¹ Pero en este punto se impone una pregunta preliminar. ¿Exactamente qué cosa «se da»? ¿Cuál es la «materia» de la relación? ¿Qué contenido comparten los «diversos»? Hay que cuidarse de una lectura demasiado «optimista» del texto kantiano, referida tanto a su antecedente rousseauiano como a su pretendida filiación idealista. Tanto es así que, en contra de ambas vertientes, conviene caracterizar desde ahora la respuesta de Kant en su más áspera modalidad: *Es gibt Böse*. Lo que se da es, ante todo, el mal. El mal es el modo más «común» de relacionarse los «diversos». Se puede incluso decir algo más: que el mal esté entre los hombres, que los hombres se relacionen en su lengua, constituye el motivo primordial de la necesidad de la ley. Así como sin ley no habría siquiera percepción del mal, sin la posibilidad del mal no habría ninguna necesidad de la ley. Hay aquí un viraje radical ya sea respecto de la relación extralegal de recíproca potencia de muerte del derecho natural hobbesiano, ya sea respecto de la no-relación del estado de naturaleza rousseauiano. Para Kant la relación nunca está separada de la posibilidad del mal. Pero ello no quita, antes bien implica, la presencia de la ley. Cuando Kant emplea la célebre metáfora del «leño torcido» —que la ley debe, y a la vez nunca puede enderezar del todo—, se refiere a esta dialéctica: por un lado, la «culpa» nos es dada en primer término, sin que se la pueda rechazar, porque está inextricablemente ligada a nuestra naturaleza; por otro lado, este dato de destino se torna visible sólo en su contraste con la ley. Esto es fundamentalmente lo que

¹¹ Para esta lectura de la ley, véase la importante obra de J. Rogozinski, *Kanten*, París, 1996, pág. 136.

separa a Kant y Rousseau: la ley no prescribe el retorno a la naturaleza, porque la naturaleza humana contiene un germen que es exactamente lo contrario de la ley. Por eso Kant no piensa nunca la comunidad en términos hegeliano-marxianos como una reapropiación del hombre de su propia esencia: porque esa esencia se configura desde el inicio como una deuda, una falta, un *negativum* que la historia ni ha producido, ni puede sanar. Y que ni tan siquiera puede aferrar, ya que siempre la precede. En este sentido no se puede decir que el origen —la naturaleza humana— haya declinado en la historia, sino a lo sumo que la historia ha caído, se ha precipitado, en la grieta del origen.

La cuestión está planteada en esas *Conjeturas sobre el origen de la historia* en las que Kant, fingiendo seguir la genealogía rousseauiana en todas sus etapas, al final invierte el sentido de la marcha. El punto de partida común de ambos filósofos respecto de la antigua teodicea consiste en transferir al hombre la responsabilidad del mal que aquella atribuía a Dios. Pero con la diferencia de que Rousseau choca con la dificultad lógica de conjugar esa atribución con su propio presupuesto de la bondad original de la naturaleza humana. No me parece que el problema pueda resolverse, como querría Cassirer, distinguiendo entre el hombre individual —inocente— y la sociedad en su conjunto —culpable—. ¹² Porque lo que desde el punto de vista de Kant resulta problemático —e incluso aporético— es justamente esta distinción. ¿Existe —y cómo es— un hombre antes de la sociedad? Una vez más se plantea la cuestión del origen, y el envoltorio mítico con que Rousseau tiende a cubrirla. Es cierto —admite Kant— que, al contrario de lo que querría su vulgata, el filósofo francés consi-

¹² E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, op. cit., pág. 58.

dera que es imposible el regreso al estado de inocencia originaria. Pero esa imposibilidad debe deducirse no sólo de la consideración general de que no se puede remontar la historia hacia atrás, sino sobre todo, de la más intrínseca de que semejante origen no existe en cuanto tal. He aquí el nuevo frente sobre el que Kant cierra filas, siguiendo —pero también oponiéndose— a Rousseau. Cuando Kant afirma que el hombre, en vez de «atribuir sus propias culpas a una culpa originaria de sus progenitores (. . .) puede atribuirse con pleno derecho esta culpa primera, y por ende acusarse de todos los males que el abuso de la razón hizo nacer, puesto que ya puede muy bien darse cuenta de que en las mismas circunstancias habría actuado del mismo modo», ¹³ está de hecho poniendo en crisis el relato rousseauiano de la «caída» como algo posterior, y opuesta, a la inocencia del origen. En el origen del hombre —y este es el pensamiento de Rousseau que Kant «piensa» más allá de él— está esa libertad que ya contiene la posibilidad del mal: «la historia de la naturaleza comienza con el bien, porque esta es *obra de Dios*; la historia de la libertad comienza con el mal, porque esta es *obra del hombre*». ¹⁴

2. Con todo, esta «precedencia» del mal no es nada simple: no coincide de ningún modo con una forma de predeterminación. El mal signa desde el origen la naturaleza humana, sólo porque está inextricablemente unido a nuestra libertad. Pero si esto es verdad, si estamos necesariamente inclinados al mal, ¿qué hay entonces de la libertad misma? ¿En qué sentido podemos seguir declarándonos libres? ¿Cómo se

¹³ I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, en *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. VIII (traducción italiana *Congetture sull'origine della storia*, en *Scritti politici*, a cargo de N. Bobbio, L. Firpo y V. Mathieu, Turín, 1965, págs. 210-1).

¹⁴ *Id.*, pág. 202.

concilia esta libertad con la naturalidad del mal? Esta es la cuestión que enfrenta el Kant de *La religión en los límites de la simple razón*, valiéndose de una modalidad lógica que lleva a un punto extremo la deconstrucción del mito rousseauiano del origen. Kant parte de una definición que es a la vez una distinción, casi como si quisiera decir que no se puede definir el origen más que desde la alteridad que lo separa de sí mismo: «Se puede considerar el origen (primero) o bien como origen racional, o bien como origen temporal. En el primer sentido se considera solamente la existencia del efecto; en el segundo, se considera el acontecer del efecto, y por eso se lo refiere, en cuanto suceso del mundo, a su causa en el tiempo».¹⁵ Tal duplicación diferencial le sirve a Kant para hacer compatible el principio de la naturalidad del mal con el de la absoluta libertad. Ellos son co-posibles porque son co-originarios. Es cierto que el mal, por ser innato, está antes que el acto que lo hace ser. Pero esa preexistencia debe ser interpretada según un criterio racional, que no sea también temporal. Para no entrar en contradicción con el principio de libertad —con la libertad en cuanto origen— hay que pensar también el principio del mal, antes que como un impulso natural determinante como una máxima, en este caso mala, que el libre albedrío se da a sí mismo. De este modo, el libre albedrío —la libertad— se torna el principio de aquello que, al propio tiempo, le da origen. El origen de su mismo origen. Es decir: un origen in/originario, él mismo originado por aquello que origina:

«Pero, dado que el principio primordial de la adopción de nuestras máximas, que siempre debe residir en el

¹⁵ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. VI (traducción italiana *La religione nei limiti della semplice ragione*, en *Scritti morali*, a cargo de P. Chiodi, Turín, 1970, pág. 360).

libre albedrío, no puede ser un hecho localizable en la experiencia, se llaman innatos al bien y al mal en el hombre (como principios subjetivos primeros en la adopción de una u otra máxima en relación con la ley moral), exclusivamente en el sentido de que, desde el inicio, se los pone como fundamento de todo uso de la libertad en el campo de la experiencia (remontándose a la más temprana juventud e incluso al nacimiento) y se los representa como presentes en el hombre desde el nacimiento, sin que el nacimiento sea su causa».¹⁶

Conforme avanza, el discurso de Kant multiplica sus antinomias internas. Pero, en vez de ocultarlas o matizarlas, las pone en evidencia. Como ya se ha dicho, no coincide principio con comienzo, causa con nacimiento, fundamento con inicio. El origen está siempre fuera de sí: precede y sigue a otro origen que, sin embargo, le es copresente. El mal es innato y, no obstante, imputable por entero a nuestra libre elección. Es libremente innato y necesariamente libre. Ninguno de los dos puntos de vista puede sacrificarse en favor de la exclusividad del otro. Pero tampoco se los debe superponer como hace el relato bíblico, que, confundiendo la serie temporal con la causal, presenta el pecado como algo que sobreviene a una fase de inocencia, es decir, algo introducido en la naturaleza humana por un ente externo. Y, por obrar de este modo, pierde, junto con la presuposición de culpa, también la libertad con que se relaciona lógicamente. Pero, por otra parte, si la libertad deriva de la culpa, ¿cómo puede la culpa derivar de la libertad? La contradicción es insoluble: a Kant no le queda otra alternativa más que reconocer abiertamente la impenetrabilidad del origen. En principio la del origen tem-

¹⁶ *Id.*, pág. 340.

poral, multiplicada por la copresencia de los principios que lo integran y lo disgregan. Pero más adelante también la del racional, dado que, para que se pueda reprobear una máxima derivada de nuestro libre albedrío, es preciso imaginar una buena que se le oponga lógicamente. De la misma manera que para comprender en cuanto tal la tendencia al mal que nos es naturalmente innata, se requiere al menos la posibilidad de una disposición al bien, que aquella pueda corromper:

«El mal tan sólo ha podido tener origen en lo moralmente malo (no meramente en los límites de nuestra naturaleza), y sin embargo la disposición originaria del hombre (que sólo el propio hombre podía corromper, si esta corrupción ha de poder imputársele) es una disposición al bien; por eso no hay en nosotros una causa que nos permita comprender de dónde puede habernos llegado por primera vez el mal moral».¹⁷

Nos hallamos en la puerta estrecha que conduce al terreno de la ética, esto es, en presencia de esa ley venida a la vez para explicar y complicar la dialéctica constitutivamente aporética entre libertad y mal. Se trata del último y más contundente golpe a la presunta compacidad del origen: si la libertad sólo puede definirse a partir de la potencialidad de mal que contiene, el mal, a su vez, sólo puede ser reconocido —y resistido— sobre la base de una ley que no puede no precederlo, como un archiorigen anterior a su mismo carácter originario (a su innatismo), y sin embargo en sincronía aún con este, con arreglo a un principio de inicio conjunto que, duplicando infinitamente el origen, disuelve desde su interior toda pretensión de unidad. De esta paradoja se ocupa la *Crítica de la ra-*

¹⁷ *Id.*, págs. 364-5.

zón práctica, en contraste con la perspectiva más tradicional de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.¹⁸ Mientras que en esta última Kant todavía intenta deducir trascendentalmente de la libertad de la voluntad el principio moral, en la *Crítica* invierte el procedimiento, y pospone la libre voluntad al «hecho» primario de la ley. Que la ley sea un *Faktum* que no se puede deducir teóricamente:¹⁹ significa que no se la puede derivar de ningún criterio que la preceda, ni siquiera de la distinción entre el bien y el mal, distinción que, lejos de fundarla, antes bien descende de ella. La ley es, en efecto, el único patrón sobre la base del cual se puede establecer si determinada acción —o simplemente máxima— es buena o mala. En este sentido ella no puede no preceder lógicamente también a la libertad, de la cual esa acción —o esa máxima— proviene. Así, cuando nos preguntamos «dónde principia nuestro conocimiento de lo incondicionado práctico, si en la libertad o en la ley práctica», debemos convenir que es «la ley moral de la que nos hacemos conscientes (apenas formulamos las máximas de la voluntad) lo que se nos ofrece en primer término, y nos conduce directamente al concepto de la libertad (. . .)».²⁰ Pero —una vez más— ello

¹⁸ Sobre este contraste cf. D. Ross, *Kant's ethical theory*, Oxford, 1954, págs. 86 y sigs.; también T. C. Williams, *The concept of the categorical imperative*, Oxford, 1968, págs. 100 y sigs. Más compleja —y contradictoria— al respecto es la posición del ya clásico ensayo de H. J. Paton, *The categorical imperative*, Londres, 1947.

¹⁹ La cuestión es detalladamente planteada por S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Milán, 1994, especialmente págs. 69 y sigs., en apropiada polémica con la tesis antiintuicionista de L. W. Beck, «Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik», *Kant-Studien*, LII, 1960-1, págs. 279 y sigs.; y con la tesis decididamente constructivista de J. Rawls, «Kantian constructivism in moral theory», *Journal of Philosophy*, LXXVII, 1980, págs. 515 y sigs.

²⁰ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. V (traducción italiana *Critica della ragion pratica*, en *Scritti morali*, op. cit., pág. 166).

no significa que la ley imponga sus órdenes a la libertad. Y por lo demás Kant mismo no deja de destacar en repetidas oportunidades que «en consecuencia, la ley moral no expresa otra cosa que la autonomía de la razón pura práctica, o sea, de la libertad; y esta autonomía es ella misma la condición formal de todas las máximas, las cuales sólo bajo ella pueden conciliarse con la ley práctica suprema». ²¹ Entonces: la ley moral nos conduce en primer término al concepto de libertad, pero la libertad es la condición formal de la ley moral. Estamos cerca de ese «círculo vicioso» —que el mismo autor admite ya en la *Fundamentación*— entre dos conceptos recíprocos, ninguno de los cuales «puede emplearse para explicar al otro o dar razón de él». ²² El único modo, no de romperlo, sino cuando menos de penetrarlo lógicamente, es distinguir dos planos, epistémico el primero y óntico el segundo, que determinan dos criterios distintos de anterioridad: una *ratio cognoscendi* según la cual la ley explica la libertad, y una *ratio essendi* que concibe a la libertad presupuesta en la ley. Pero la respuesta que a Kant mismo le parece más intrínseca consiste en el hecho de que la libertad concierne a un ser —el hombre— que pertenece a la vez a dos órdenes: al inteligible de los fines, y al sensible de las causas eficientes. Ahora bien, si en el primero, sobre la base del común principio de la razón, la libertad y la ley moral no pueden no coincidir, en el segundo necesariamente divergen. Es en este segundo sentido que el concepto de libertad entra en inevitable contradicción con el de ley, con el que por lo demás también se corresponde. Es como si en la libertad se abriera una brecha —o se hiciera evidente un lado oscuro— que le impide afirmarse co-

²¹ *Id.*, págs. 170-1.

²² I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. IV (traducción italiana *Fondazione della metafisica dei costumi*, en *Scritti morali*, op. cit., pág. 111).

mo conciencia de la ley, la empuja más bien a repudiarse. Por cierto, también esa negación es un modo de que se ejerza la libertad, pero precisamente ese es el modo en que se ejerce aniquilándose.

La política se instaure para contener dentro de límites aceptables este potencial de aniquilación. Contenerlo, se ha dicho, pero no eliminarlo, dado que la política lleva dentro su huella, y en cierto sentido deriva de ella. Por eso todos los intentos de remontarse al origen de la política —al punto ciego en que el poder se hizo derecho, la decisión norma y la fuerza razón— están destinados a ser presa de esa nada que se querría exorcizar: «Es inútil buscar el *origen histórico* de este mecanismo, es decir, es imposible remontarse al punto de partida de la sociedad civil (porque los salvajes no estipulan ningún acto de su sumisión a la ley, e incluso la naturaleza misma de estos hombres violentos hace pensar que ellos han sido sometidos por la fuerza)». ²³ La referencia polémica a Rousseau es evidente: contra la idea de un contrato originario capaz de conferir un fundamento jurídico al poder, Kant concibe el contrato como el resultado fáctico de un juego de fuerzas, que este se limita a legitimar *a posteriori*: «Y así como por encima de esta diversidad de voluntades individuales hace falta también una causa unificadora para que se constituya una voluntad común que ninguno de los individuos puede producir, así pues, en la práctica de esta idea, sólo se puede conjeturar como inicio del Estado jurídico el que deriva de la *fuerza*; y sobre la coacción se funda seguidamente el derecho público». ²⁴ El hecho de que esta con-

²³ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten – Rechtslehre* en *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. VI (traducción italiana *Principi metafisici della dottrina del diritto*, en *Scritti politici*, op. cit., pág. 530).

²⁴ I. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, en *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. VIII (traducción italiana *Per la pace perpetua*, en *Scritti politici*, op. cit., pág. 318).

sideración forme parte de un proyecto cosmopolítico «para la paz perpetua» en el cual, más que en ningún otro, se expresa el espíritu ilustrado kantiano, muestra largamente el límite contra el que choca la pensabilidad de una efectiva comunidad política. A pesar de todos los motivos que la hacen necesaria, la misma ley que la prescribe la deja en entredicho rigurosamente. Si la forma universal que los acomuna une a los hombres, los intereses materiales que constituyen su contenido los separan irremediablemente, de modo que una indomable insociabilidad compensa y contradice su sociabilidad. Y por eso la comunidad no sólo no puede hacerse realidad, sino tampoco concepto: debe permanecer como una mera idea de la razón, esto es, un puro destino inalcanzable. La afirmación kantiana de que «la idea sublime, nunca plenamente realizable, de una comunidad ética se empequeñece mucho en manos del hombre (. . .)»²⁵ marca una barrera infranqueable para toda ilusión —o tentación— de traducción inmediata entre ética y política. La política no puede pensarse a la luz del bien, así como la praxis difiere de la teoría. Es cierto que, en un plano puramente hipotético, la comunidad ética podría «estar incluso en medio de la comunidad política»;²⁶ pero la comunidad política no puede obligar a los ciudadanos a ingresar en la comunidad ética, a riesgo de la ruina de ambas. Es cierto, sería agradable imaginar una correspondencia entre ambas —prosigue Kant—, pero es temerario incluso proponerla. No se puede unir el discurso ético con el político sino mediante el frágil puente del «como si». Pero bajo ese puente hay un abismo insalvable. La relación es puramente analógica: puede expresarse mediante

símbolos, señales, emblemas —como el entusiasmo que despierta la revolución—, pero no mediante pruebas o ejemplos históricos.²⁷ Que, es más, por lo general la desmienten. Instaurada para contener la nada, es como si la política misma estuviera contenida por ella, determinada en los términos que la definen, justamente separándola de ese ser-en-común que la política no es, ni podrá ser nunca.

3. ¿Pero es esta la última palabra de Kant sobre la comunidad? ¿Clausura definitivamente la declaración de su imposibilidad todo acceso a ella? ¿O hay un pasaje extremo, una última puerta, un pliegue del discurso que constituye una apertura a la comunidad, precisamente a través de este cierre? Mi sensación es que esa brecha no debe buscarse donde la tradición interpretativa ha indagado con mayor insistencia, esto es, fuera, en los puntos de fuga, de esa terrible ley que prescribe lo que prohíbe y prohíbe lo que prescribe, sino precisamente en su interior. Desde este punto de vista, ni la referencia religiosa al «reino de los fines», ni la otra, estética, al juicio de gusto, nos acercan a un pensamiento afirmativo de la comunidad, justamente porque en general rehúyen la potencia negativa, la interdicción, que la ley impone a quienes están sujetos a ella. Por el contrario, en ambos casos se determina un aumento, una potenciación, de la subjetividad —vertical en el primer caso, horizontal en el segundo—. Si en el *Reich der Zwecke* (de los fines), el sujeto, más allá de la exterioridad social e incluso más allá del mundo fenoménico, se relaciona con los demás a través de la común remisión a la trascendencia de un invisible *corpus mysticum*, en el jui-

²⁵ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, op. cit., pág. 425.

²⁶ *Id.*, pág. 418.

²⁷ Sobre esta imposibilidad ha insistido en todos sus ensayos kantianos J.-F. Lyotard. Cf. sobre todo *Le différend*, París, 1983 (traducción italiana *Il dissidio*, Milán, 1985, págs. 158 y sigs.).

cio estético esa relación incluso se presupone como su condición trascendental. Como es sabido, una línea interpretativa, representada sobre todo por Hannah Arendt,²⁸ se abrió camino al tratar el carácter de por sí comunitario del ámbito del juicio de gusto: en las otras dos *Críticas* la categoría de pluralidad no tiene ninguna relevancia, ya que la validez de la experiencia cognoscitiva y moral es medida con el patrón de la universalidad objetiva, la del juicio estético requiere en cambio una suerte de paradójica «universalidad subjetiva». Es decir, se cimenta en un consenso posibilitado a su vez sólo por la preexistencia de un «sentido común» (*Gemeinsinn*) o «comunitario» (*Gemeinschaftliche Sinn*) que compartimos con el resto de la humanidad. Eso significa que si el sujeto de la esfera teórica es el Yo, y el de la esfera ética es el individuo, el sujeto del mundo estético es el Nosotros. Y es más, el Nos-otros, un Nosotros constitutivamente abierto al vínculo con los demás: ¿no es acaso condición preliminar del juicio asumir el punto de vista ajeno, superar la particularidad de nuestra perspectiva? Si la comunicabilidad constituye a la vez el presupuesto y el fin último del juicio estético, entonces el discurso comunitario encuentra, por fin, un fundamento que no es ni simplemente objetivo (verdadero), ni exclusivamente subjetivo (individual), sino plenamente intersubjetivo. Se ha encontrado el pasaje, la puerta está abierta. La comunidad se recorta en el horizonte, incluso en cierto sentido está ya entre nosotros.

¿Pero es este el verdadero estado de cosas? ¿Es esta —tan «fácil»— en verdad la conclusión de Kant? La duda al respecto concierne no sólo al salto incontrastado que esta lectura implica, entre el plano pura-

mente trascendental de la comunicabilidad como condición *a priori* del juicio, y el plano fenomenológico de la comunicación efectiva; ni tan siquiera a la reducción empírico-antropológica a la que se somete el mecanismo crítico del kantismo cuando se lee en sentido inmediatamente político lo que Kant presenta como una pura posibilidad formal, sino sobre todo a la superposición «humanista» entre intersubjetividad y comunidad. La comunidad equivaldría, en este caso, a la multiplicación de la subjetividad por un número indeterminado de individuos, y el individuo constituiría un fragmento de la comunidad que sólo espera entablar relación con los demás para realizarse por completo. El tránsito es lineal y sin obstáculos. Para alcanzar la comunidad, ni siquiera hace falta esa ley que complica inútilmente las cosas: basta juntar lo que antes —a partir de Hobbes y Rousseau— se pensó como separado o contrapuesto. Pero la cuestión —que de esta manera se pasa totalmente por alto— queda así en el punto exacto en que los dos predecesores de Kant la habían dejado, justamente porque no podían resolverla dentro del paradigma individualista-subjetivo de que disponían. Y no podían porque el sujeto individuo, indiviso, lejos de ser una parte inconsciente de la comunidad, es lo que le obstruye el camino. Que incluso se define exactamente por su «incomunicabilidad»: lo que vive *en y de* la inexistencia del otro. Que existe, subsiste, persiste como si el otro no existiese. Que le *sobrevive*.

Y por eso, en contra de toda evidencia, el camino kantiano a la comunidad debe buscarse en otra parte, tanto respecto del sujeto como respecto de toda forma de pretendida intersubjetividad. Atención: «en otra parte» no significa «fuera» —pues el sujeto sigue siendo el eje principal en torno al cual gira todo el criticismo kantiano—, sino en sus vacíos, en sus pausas, en sus márgenes externos y sobre todo internos; precisa-

²⁸ Cf. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, a cargo de R. Beiner, Chicago, 1982 (traducción italiana *Teoria del giudizio politico*, Génova, 1990).

mente en el límite que lo atraviesa y lo divide marcando su finitud y su fragilidad; y por ello mismo lo expone al abismo de su otro, o arroja al otro dentro de él. Esto significa que el único pensamiento *de* la comunidad en Kant —el único pensamiento, quiero decir, del que la comunidad no se limita a ser objeto, sino que se hace de algún modo sujeto— hay que buscarlo, ya en la primera edición de la *Critica de la razón pura*, en los pasajes, especialmente de la *Dialéctica*, en que la subjetividad se retira, se sustrae, huye de sí misma; se torna indefinible como sujeto, en la medida en que pierde toda sustancia, para devenir simple proposición formal, pura función que no subsiste por sí o en sí, salvo que se haga otro de sí: «Yo pienso», *Er, Es*, pero no Sujeto, si por sujeto se entiende un ser en plena continuidad consigo mismo, una permanencia o una persistencia idéntica a sí misma en el espacio y el tiempo, estos mismos formas subjetivo-objetivas y por consiguiente *ni* objetivas *ni* subjetivas, por las que el sujeto es aferrado, puesto a prueba, desafiado por lo inaferrable del Objeto, con el que no obstante tiende a identificarse una vez más, perdiendo la propia identidad. Haciéndose «cosa» (*das Ding an sich*), o «ser» (*das Wesen selbst*) que rehúye su propio pensamiento: «En la conciencia de mí mismo, por el mero pensamiento, yo soy el ser mismo, pero así de este nada me es dado pensar».²⁹ Que esta obra de desubjetivación del Yo, realizada sobre todo en la crítica a los paralogismos de sustancialidad y de personalidad, lleve al autor a hipotetizar una continua e irrefrenable transferencia de la egoidad de uno a otro, no sólo es el resultado extremo al que arriba la reconducción de la razón a sus límites, que no pueden ser transgredidos, sino también una confirmación de la correspondencia

²⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, *op. cit.*, pág. 350.

entre semántica de la comunidad y crítica y/o crisis de la subjetividad.

Si esa correspondencia todavía queda implícita en la primera *Critica*, se hace absolutamente evidente en la segunda, en el sentido de que adquiere el status formal de verdadera ley: es más, de esa ley que es una misma cosa que la posibilidad de pensar la comunidad como retiro del sujeto y dentro de ese retiro. La comunidad —podría decirse— coincide con el carácter no subjetivo de la ley, con la divergencia entre la forma de la ley y el contenido de su sujeto. En contra de todas las lecturas que insisten en la pertenencia de la ley al sujeto, hay que destacar el hecho de que en Kant, si acaso, el sujeto es el que pertenece a la ley, se presenta ante ella —*Vor dem Gesetz*, como en el relato de Kafka—.³⁰ No sólo porque la ley es autolegisladora, es ley para ella misma dado que no tiene sujeto alguno como autor —Dios es más bien su garante, y el soberano es simplemente su ejecutor—,³¹ sino porque el sujeto es constitutivamente incapaz de «comprenderla». En relación con la ley, siempre es deudor, está en falta, es culpable,³² aunque, *e incluso cuanto más*, procure conformarse a ella. Esta dialéctica aporética entre *Gesetzmässigkeit* (conformidad a la ley) y *Schuldgefühl* (sentimiento de culpa) de ningún modo debe ser matizada: el sujeto no puede cumplir la ley, no sólo y no tanto porque no puede resistir la tentación de infringirla, sino porque la ley misma —el im-

³⁰ Sobre el parangón con Kafka, cf. la introducción de A. Tagliapietra a I. Kant-B. Constant, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione della morale e della politica*, Milán, 1996, págs. 12 y sigs.

³¹ Cf. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlín, 1924, ahora restaurado críticamente en el vol. XXVII de las obras (traducción italiana *Lezioni di etica*, Bari, 1971, págs. 45 y sigs.).

³² Para esta interpretación remito a B. Baas, «Le corps du délit», en vv.aa., *Politique et modernité*, París, 1992, págs. 69-100.

perativo categórico—³³ no se puede poner en práctica en cuanto no prescribe nada fuera de su carácter de deber, ningún contenido que trascienda la obligación formal de obediencia. Es cosa sabida: la ley impone actuar de modo que nuestra voluntad pueda constituirse en principio de legislación universal, pero no nos dice en modo alguno qué hacer. Hasta su fuerza conminatoria reside justamente en este no-dicho. He aquí el significado del carácter categórico del imperativo: por un lado su soberanía absoluta, incondicionada, inapelable; por el otro su sustracción apriorística a toda tentativa de cumplimiento. Desde esta perspectiva, el imperativo categórico no sólo es irrealizable, sino que es lo Irrealizable mismo. Esta conclusión debe establecerse sin perder ningún paso intermedio. No podemos cumplir la ley que se nos impone porque esa ley no nace de nosotros. No es en modo alguno un producto del sujeto, aunque el sujeto esté sujeto a ella.

Pero sujeto únicamente en la modalidad pasiva de la «sujeción», del «sometimiento», no en la modalidad activa de la «subjetividad». Es más, la ley corroe, asecha, descompone nuestra subjetividad. Viene de afuera y nos conduce fuera de nosotros mismos. Y esto tanto en el sentido de que uno no puede darse su propia ley, como en el más radical sentido de que la ley, al prescribir incondicionadamente lo incumplible, prescribe en cierto modo la destitución del sujeto al que se dirige. Prescribe al sujeto un estatuto de perenne incumplimiento: «No cuenta que el hombre tenga buena intención y persevere en ella durante toda la vida, porque eso no quita que haya comenzado con el mal, y esta es una deuda que nunca podrá extinguir».³⁴ La

³³ El tema se aborda en J.-L. Nancy, *L'impératif catégorique*, París, 1983.

³⁴ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, op. cit., pág. 394.

ley endeuda infinitamente al sujeto. Como ya se ha dicho, esto no significa que lo excluya —Kant no renuncia en modo alguno a la categoría de «sujeto», incluso la pone en el centro del propio «sistema»—, sino que, por el contrario, lo incluye en su exterioridad. Y lo sustrae así de su autoconsistencia, como bien había entendido Nietzsche por lo demás, al subrayar el carácter «peligroso para la vida»³⁵ del imperativo categórico. No tanto en el sentido general de que la conformidad con la ley elimine de por sí todo contenido subjetivo —sentimiento, placer, interés, salvo el dolor (*Leid*) y el sufrimiento (*Schmerz*) que le son, en cambio, esenciales— en favor de la pura sumisión al deber formal, sino en el sentido más específico de que la ley puede imponerse sólo «perjudicando», «menoscabando», «humillando» ese núcleo irrenunciable de la subjetividad que constituyen el «amor a sí mismo» (*Selbstliebe*), el «amor propio» (*Eigenliebe*), la «benevolencia hacia sí mismo» (*philautia*):

«La ley moral, la única verdaderamente (es decir, por todos conceptos) objetiva, excluye rigurosamente la intervención del amor a sí mismo sobre el principio práctico supremo e inflige un daño ilimitado a la presunción, la cual prescribe como leyes las condiciones subjetivas del amor a sí mismo. Pero lo que a nuestro juicio daña nuestra presunción, nos humilla. En consecuencia, la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre que la confronte con la tendencia sensible de su propia naturaleza».³⁶

Lo que ella humilla, precisamente, es la pretensión de originariedad de esa tendencia, la pretensión de que la subjetividad preceda a la ley y la determine, en

³⁵ F. Nietzsche, *L'anticristo (Der Antichrist)*, en *Opere*, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Milán, 1968, vol. VI, 3, pág. 177.

³⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit., pág. 216.

vez de estar ella misma determinada, limitada, definida en sus infranqueables términos, así como la voluntad, sobre la cual la ley debe ejercer su «obligatoriedad», su «dominio», su «constricción». Es cierto que el alto precio que el sujeto paga a la ley es compensado de algún modo por la conquista del «respeto de sí mismo». Pero —aunque se prescindiera de la batalla que esta pretensión desencadena en el interior de un «yo» cada vez más dividido y disputado por sus «orígenes» contrapuestos— el mismo respeto de sí no elimina, antes bien presupone, nuestra finitud de sujetos eternamente incumplidores:³⁷ «A este propósito es bueno observar que, como el respeto es una acción sobre el sentimiento y por consiguiente sobre la sensibilidad de un ser racional, presupone esta sensibilidad; por lo tanto, también la finitud de los seres a los que la ley moral impone respeto».³⁸

Esta finitud, ya se ha dicho, expresa la imposibilidad de la comunidad: en lo que atañe a su realización es que somos irremediabilmente finitos. Pero, al mismo tiempo, abre también la posibilidad de pensar la comunidad por primera vez. O, mejor aún, constituye lo que de la comunidad se deja pensar. En este sentido decíamos que la comunidad no hay que debe buscarla afuera, sino exactamente en los límites de la ley, aunque sea esta justamente la que impida su cumplimiento. No hace falta evitar la contradicción —tampoco la paradoja que deriva de ella— porque constituye el decisivo quiebre que realiza Kant con toda la filosofía precedente, dividida entre quienes niegan la cuestión de la comunidad, como Hobbes, y quienes intentan una solución mítica, como Rousseau. Esa con-

³⁷ Cf. al respecto las observaciones de P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, París, 1960 (traducción italiana *Finitudine e colpa*, Bolonia, 1970, págs. 149 y sigs.).

³⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit., pág. 218.

tradición —a la que sólo Kant permanece fiel— dice que la declaración de la imposibilidad de la comunidad debe ser leída también en sentido contrario: el hecho de que la comunidad sea imposible quiere decir que *ese imposible es la comunidad*. La única que los hombres pueden experimentar, si aceptan su ley: la de la finitud humana, y esto es, una vez más, la de su imposibilidad. Es esta imposibilidad, precisamente, lo que ellos comparten: acomunados por la imposibilidad de la comunidad, por ese imposible que es su *munus* común. Los une un «no» que los atraviesa y los supera como su Objeto inalcanzable, como la única Cosa que valdría la pena hacer sin que pueda hacerse jamás, porque coincide con su propia común Nada. Este es el objeto mismo de la ley de la comunidad: eso, esta Nada-en-común, no puede ser aniquilado, como quería Hobbes, dado que precede y abarca toda aniquilación. Pero tampoco se la puede realizar, llenar de sustancia, como a veces parece querer Rousseau, porque la única manera de realizar la falta es mantenerla como tal. La Cosa es inseparable de la Nada. Esto dice la Ley —de la comunidad—: que no se puede borrar el límite, pero tampoco se lo puede atravesar.

Excursus sobre Kant

Justamente la referencia al límite permite retomar de modo más preciso una cuestión que he tratado tal vez con excesiva brevedad: la cuestión del juicio, sobre todo en la vertiente «política» que brinda Hannah Arendt. Este tema no es en absoluto irrelevante, porque, además de permitir una mayor indagación en el carácter comunitario de la filosofía kantiana, ayuda a aclarar también el vínculo, para nada previsible, de la propia Arendt con la semántica de la comunidad. ¿Puede el de Arendt definirse como un pensamiento de la comunidad? En vez de arriesgar una respuesta frontal a esta pregunta de fondo, prefiero obtenerla de manera indirecta de su interpretación de la *Critica del juicio*. Lo menos que se puede decir

al respecto es que se trata de una lectura que hace avanzar decididamente la discusión sobre la comunidad en Kant, en relación no sólo con el punto en que se había detenido la literatura anterior sino también con el marco en que se irá desarrollando la que le sigue. Me refiero por una parte a la ensayística, no sólo francesa,³⁹ que tiene su origen en el libro de Lucien Goldmann sobre *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, y por otra parte a la teoría de la «comunidad comunicativa», que principalmente Apel y Habermas están aún desarrollando en Alemania. A pesar de las obvias diferencias de perspectiva e impostación, lo que los sitúa en el mismo horizonte hermenéutico —y es derribado, en cambio, por la exégesis arendtiana— es la modalidad «adquisitiva» y a la vez «limitativa» con que se interroga el texto kantiano. Aunque se lo beneficie con el reconocimiento de un carácter anticipatorio de las concepciones de las que sus intérpretes se hacen portadores —dialéctica en Goldmann y ético-discursiva en Apel y Habermas—, se lo juzga incapaz de superar el límite objetivo que lo fija a un estadio de elaboración aún inmaduro respecto de la doble exigencia de pasar del plano individual al colectivo, y del nivel formal al del contenido. El hecho de que la comunidad kantiana de la ley impida justamente esto —homologar la esfera del sentido con la del significado— no parece hacer mérito en la pretensión exegética de sus críticos. Si Goldman lo «explica» como el tributo trágico que Kant paga a la cultura «individualista-burguesa» de su tiempo,⁴⁰ para Apel siempre se puede resolver la contradicción entre «comunidad ideal» y «comunidad real» merced a «una mediación del idealismo trascendental (. . .) con un realismo e inclusive un materialismo histórico de la sociedad, de hecho en otro tiempo siempre presupuesta».⁴¹ De este modo, se concibe el «límite» de Kant como un obstáculo a remover antes que como el corazón de su filosofía. Para estos intérpretes, eso, la imposición de la

³⁹ Pienso en A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1773*, París, 1968, pero también en el relevante —sobre todo si se tiene en cuenta la fecha en que fue escrito— libro de A. Masullo, *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre*, Nápoles, 1965.

⁴⁰ L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Zürich, 1945 (traducción italiana *Introduzione a Kant*, Milán, 1972).

⁴¹ K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort del Meno, 1973 (traducción italiana parcial *Comunità e comunicazione*, Turín, 1977, pág. 171).

ley es visto exclusivamente como aquello que hace inasible a la comunidad, y no su modo retraído, cóncavo, sincopado, en que se da. Por lo tanto debe ser superado. Naturalmente «en la dirección de una «dialéctica entre Hegel y Marx»»,⁴² o, en términos de Habermas, a través de «la inserción de la moralidad en la eticidad».⁴³

Arendt discute radicalmente esta genealogía preconstituida: no sólo no debe llenarse a la comunidad kantiana de contenidos hegelianos, sino que se la debe mantener a resguardo de estos. El hecho de que la formulación de la más tajante «alternativa»⁴⁴ entre Kant y Hegel preceda apenas, y sirva casi de introducción, al texto que ella dedica explícitamente a la crítica de la voluntad, hace pensar que la opción arendtiana a favor del primero y en contra del segundo no constituye solamente un vago rechazo de antiguas y recientes filosofías de la historia, sino que anuncia también una precisa toma de posición respecto de los problemas que se anudan en torno a la idea de comunidad y su constitutiva oscilación entre voluntad y ley. Arendt no adopta expresamente esta terminología, pero no es difícil llegar a la conclusión de que su elección de Kant —en contra de Rousseau y de Hegel, o mejor, en contra de un Rousseau hegelianizado— apunta a una explícita sustracción de la comunidad a la semántica de la voluntad. Si la voluntad remite necesariamente a la unidad —del sujeto individual o de todo el cuerpo político—, la comunidad, por el contrario, es inseparable de la alteridad y, en consecuencia, del límite que esta interpone frente a toda hipótesis de fusión como unidad orgánica. Y ya esta opción es una primera respuesta afirmativa a la pregunta que intencionalmente hemos dejado en suspenso: ¿forma parte Arendt del pensamiento de la comunidad? Digamos que Arendt forma parte seguramente, en la medida en que vincula el «cum» a la distancia antes que en cercanía. La comunidad es lo que relaciona a los hombres en la modalidad de la diferencia entre ellos, que Kant llama «respeto» y distingue del amor:⁴⁵ «Vivir juntos en el mundo significa que existe esencialmente un mundo de cosas entre quienes lo tienen en común,

⁴² *Id.*, pág. 264.

⁴³ J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort del Meno, 1983 (traducción italiana *Etica del discorso*, a cargo de E. Agazzi, Bari, 1985, pág. 110).

⁴⁴ H. Arendt, *La vita della mente*, *op. cit.*, pág. 311.

⁴⁵ I. Kant, *Lezioni di etica*, *op. cit.*, págs. 213 y sigs.

como una mesa está puesta entre aquellos que se sientan a ella; el mundo, como todo *en-medio* (*in-between*), relaciona y al mismo tiempo separa a los hombres». ⁴⁶

Y no obstante esto no agota por completo el problema, porque la distancia, entendida como *la* figura de la comunidad, implica un segundo interrogante acerca del vínculo entre tal diferencia y los sujetos que relaciona: ¿la diferencia está fuera o dentro de los sujetos? ¿Es tan sólo el espacio que los separa conservando su individualidad, o lo que anula su individualidad, penetrándola y derribándola en cuanto tal? En síntesis, ¿el límite pasa junto a los sujetos o por su interior? Según cómo se conteste a esta pregunta, se hará que Arendt resulte más cercana a una de las tantas filosofías de la intersubjetividad o al pensamiento de la comunidad. Probablemente en el bagaje teórico —y también alegórico, narrativo— arendtiano, las dos vertientes se alternan y mezclan sin solución de continuidad, con un residuo no eliminable de ambigüedad que atañe a la noción misma de «sujeto», tratada en sus textos con una tan amplia gama de registros tonales —fenomenológico, existencialista, deconstruccionista— que se torna extremadamente difícil determinar en ella una connotación definitiva.

Lo cierto es que esa ambigüedad no sólo no se resuelve, sino que sin más se potencia, en su lectura de Kant. ⁴⁷ La circunstancia misma de que Arendt busque el «lugar» de la comunidad en la *Crítica del juicio*, antes que en la razón práctica, es un primer indicio de que Hanna Arendt no capta la conexión estructural con el universo de la ley, y por tanto con la finitud del sujeto. Es verdad que su crítica al voluntarismo ataca toda idea de comunidad orgánica derivada por analogía de la expansión de la mónada individual; pero es igualmente cierto que esa polémica antimonista asume el carácter más de una multiplicación que de una negación de la subjetividad. Atención: no estoy diciendo que una comunidad de la pluralidad se oponga en principio a una comunidad de la finitud —la diferencia atraviesa y constituye a ambas—, pero el acento puesto en la natalidad —explícitamente contrapuesta a la mor-

talidad— termina por mantener esa diferencia en la línea tradicional del *en-medio* intersubjetivo, en vez de proyectarla a los pliegues internos de una subjetividad que ya no es tal, porque justo está desdoblada con respecto a sí misma. De aquí el tono humanista que recorre su deconstrucción del humanismo, en ninguna parte más evidente que en el ensayo sobre la *Crisis de la cultura*, en que empieza a perfilarse su interpretación de Kant. No es mi intención subestimar la circunstancia de que justamente en ese ensayo se diga que «El gusto juzga la apariencia y la mundanidad del mundo: se ocupa de ello de una manera totalmente “desinteresada”, esto es, sin comprometer ni los intereses vitales del individuo ni los intereses éticos del yo. En el juicio de gusto lo fundamental no es el hombre, no es la vida ni el yo del hombre, sino el mundo». ⁴⁸ Tampoco a esta crítica de la *conservatio vitae* —o de la «inmunización» de su dimensión de «don gratuito»— ⁴⁹ debe referirse la declinación «inactiva» de una comunidad política que difiere de otras formas de actividad justamente por su improductividad. ⁵⁰ Y sin embargo, aun si se prescinde del carácter problemático de la expresión «comunidad política» (¿y si Arendt encontrara a la comunidad justamente cuando tematiza las formas «mentales» de retiro de la escena pública?), todo ello no quita que precisamente la noción de «gusto» esté cargada de referencias explícitas a la tradición ciceroniana, y luego virgiana, ⁵¹ que la sitúan en un marco categorial de cuño inconfundiblemente humanista: no es casual que Arendt defina el gusto como «la facultad política que verdaderamente humaniza lo bello y crea la cultura». ⁵²

⁴⁶ H. Arendt, *Society and Culture in Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Nueva York, 1961 (traducción italiana *Tra passato e futuro*, Florencia, 1970, pág. 241).

⁴⁹ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., pág. 2.

⁵⁰ Cf. también A. Illuminati, *La comunità come posto vuoto*, en curso de publicación. Pero sobre la relación de Arendt con la comunidad —que considero más problemática de lo que parece a otros intérpretes— véase L. Boella, *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*, posfacio a Hannah Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, Milán, 1992, págs. 151-65, y A. Cavarero, «Nascita, orgasmo, politica», *Micromega, Almanacco di Filosofia*, 1996, págs. 141-9.

⁵¹ Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960 (traducción italiana *Verità e metodo*, Milán, 1983, págs. 42-70).

⁵² H. Arendt, *La crisi della cultura*, op. cit., pág. 243.

⁴⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958 (traducción italiana a cargo de A. Dal Lago, *Vita activa*, Milán, 1989, pág. 39).

⁴⁷ Para una reconstrucción crítica competente y exhaustiva remito a S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milán, 1994, págs. 333-70.

Pese a una serie no irrelevante de desplazamientos teóricos e interpretativos,⁵³ no se puede afirmar que las tardías *Lectures* sobre el juicio estén totalmente exentas de este énfasis «esencialista», habida cuenta de que en ellas, refiriéndose al texto kantiano sobre la paz perpetua, Arendt concluye nada menos que «en virtud de esta idea de humanidad, presente en todo individuo, los hombres son humanos»,⁵⁴ dando razón así a quien había calificado, aunque respetuosamente, al pensamiento arendtiano como «salvacionista», es decir, tendiente más a la protección que al cuestionamiento del mito de la *humanitas*.⁵⁵ Pero el punto que me urge señalar es que esta posible deriva subjetivista se desarrolla precisamente dentro de la temática comunitaria surgida de la filosofía de Kant. Y en especial con referencia a ese «sentido común» que objetivamente constituye el pasaje inevitable y el más insidioso obstáculo para reconocerla. Pasaje, porque alude ciertamente a una posible forma de acuerdo entre entidades —usamos por ahora esta expresión neutra— diferentes entre sí. Pero también obstáculo, porque ese «acuerdo» no tiene el sentido de una concordia, sino a lo sumo de una perenne discordia: un acuerdo discordante; y también porque los «corazones» que en él «concordantemente discrepan» no son ni los «hombres» ni los «sujetos», sino las facultades —imaginación, intelecto, razón— del sujeto individual que esa batalla intestina trastorna más de lo que refuerza. Hemos destacado anteriormente que Kant no siempre distingue entre estas dos posibilidades: la de una simple intersubjetividad y la de una «imposible» comunidad; incluso en qué medida en varios textos las superpone a partir del fatídico pasaje que sostiene que «debemos entender por *sensus communis* la idea de un sentido que tenemos en común, es decir, una facultad de juicio que en su reflexión tiene en cuenta *a priori* el modo de representar de todos los demás (. . .)»,⁵⁶ aunque después se presenta ese acuerdo como una posibilidad, una aspiración, un deber y nunca como una realidad que pueda hallarse empíricamente u operarse concretamente. Es un

hecho que Arendt tiende a elaborar más la primera que la segunda hipótesis, es decir, tiende a transformar lo trascendental en antropológico, mediante un breve circuito sin solución de continuidad de la comunicabilidad a la comunicación, y de esta a la comunidad de hecho:⁵⁷ «Estábamos considerando las implicaciones políticas del pensamiento crítico y de su conexión con la comunicabilidad. A su vez esta implica evidentemente una comunidad de hombres, a los cuales podemos dirigirnos para escuchar y que nos escuchen».⁵⁸

Pero —como Lyotard ha recordado en varias ocasiones— la lógica interna del kantismo impide este tránsito lineal: no sólo porque la comunicabilidad es un concepto de razón desprovisto en sí de correlatos empíricos, sino también porque, en general, el significado más profundo del criticismo reside justamente en las barreras —auténticos abismos que sólo conecta el frágil puente de la analogía— que impiden el libre paso entre facultades heterogéneas, entre frases sometidas a regímenes diversos y opuestos como el descriptivo y el prescriptivo, o bien el ético, el político y el estético. La frase estética, en efecto, no dispone de un concepto para presentar la propia intuición sensible: «de ello resulta que la universalidad a la que apelan lo bello y lo sublime es sólo una idea de la comunidad, para la cual nunca dispondremos de una prueba, es decir, una presentación directa, sino sólo de una serie de presentaciones indirectas».⁵⁹ Desde este punto de vista podemos afirmar que el *sensus communis* no sólo no tiene nada que ver con el «buen sentido», tampoco con una *intellectio communis*, o *communitatis*,⁶⁰ una comprensión de la comunidad. Ello significa que esta sólo puede captarse en negativo, en la forma de lo que ella no es. ¿No era esta acaso su ley, la ley de una presentación necesaria y al mismo tiempo imposible? Pero si es así, la categoría que mejor le corresponde no es lo bello, sino lo sublime. Este es el verdadero punto ciego de la lectura arendtiana, enteramente concentrada en la primera parte de la *Crítica del juicio*, por su reluc-

⁵³ Cf. el prefacio de R. Beiner a H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, *op. cit.*, págs. 141-213.

⁵⁴ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, *op. cit.*, pág. 114.

⁵⁵ J.-F. Lyotard, *Lectures d'enfance*, París, 1991 (traducción italiana *Lecture d'infanzia*, Milán, 1993, págs. 79 y sigs.).

⁵⁶ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, en *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, vol. V (traducción italiana de A. Gargiulo, *Crítica del giudizio*, Bari, 1970, pág. 150).

⁵⁷ Cf. también E. Tassin, «Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant», *Les Cahiers de Philosophie*, n° 4, 1987, págs. 81-113, y también L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Nápoles, 1966, págs. 285 y sigs.

⁵⁸ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, *op. cit.*, pág. 65.

⁵⁹ J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, *op. cit.*, pág. 211.

⁶⁰ J.-F. Lyotard, «Sensus communis», *Cahier du Collège International de Philosophie*, n° 3, 1987 (traducción italiana en *Anima minima*, a cargo de F. Sossi, Parma, 1995, págs. 19-20).

tancia a seguir a Kant en el difícil camino que conduce a la superposición antinómica de comunidad y ley. Porque lo sublime constituye el puente entre el ámbito sensible del juicio estético y el ámbito ético-racional de la ley, como Kant mismo destaca: «En realidad es imposible concebir un sentimiento por lo sublime de la naturaleza sin vincularle una disposición anímica similar a la que es propia del sentimiento moral».⁶¹

Llegados a este punto, está claro el motivo por el cual Arendt no va al encuentro de lo sublime —antes bien lo evita— en su análisis del juicio: porque cuestiona el presupuesto sobre el cual se basa ese análisis, es decir, la separación absoluta entre ética y estética, que le permite transferir sin reservas, ni restos, la temática comunitaria, de la primera a la segunda. Pero ello es posible sólo borrando el estrecho y riesgoso pasaje de lo sublime. Estrecho porque, no obstante su vocación moral, tiene igualmente que ver con la facultad de la imaginación, no de la razón. Riesgoso porque el único modo de restablecer el predominio de esta sobre aquella —respondiendo así al reclamo de la ley— es la violencia de una imposición que supone el «sacrificio» de la sensibilidad y, por consiguiente, una laceración infinita de la subjetividad. Como se sabe, la ley requiere, para su actuación, un alejamiento de la sensibilidad que conlleva displacer e, incluso más intensamente, dolor. Y esto explica el léxico de guerra —«poder», «miedo», «predominio», «alianza», «sometimiento»— que Kant ocasionalmente emplea. Para que el «hijo sublime» pueda nacer, contará Lyotard,⁶² es preciso que la Ley-Padre fecunde en la sangre de la más cruda violencia a la Imaginación-Madre, para que esta, al morir, lo dé a luz. Pero el dato más inquietante es que no es la razón, ausente en primera persona de la esfera ética, lo que requiere esa violencia ejercida sobre la imaginación, sino que la imaginación misma se empuja a imaginar su propia devastación para complacer a una ley que no le pertenece: «(. . .) en el juicio estético sobre lo sublime, a esta violencia nos la representamos como ejercida por la imaginación misma, en tanto instrumento de la razón».⁶³

¿Cómo se explica esta economía sacrificial en la cual la ganancia es consecuencia de la pérdida, y coincide con ella? ¿Cuál

es la relación entre la automutilación sublime de la imaginación y nuestro tema de la comunidad? Mi impresión es que esa relación tiene que ver con la cuestión del límite, es decir, el velo que «revela» a la comunidad, manifestada y protegida a la vez por la ley que la muestra interdiéndola, que la muestra interdicta. Se sabe que lo bello expresa la formación de lo informe, el ordenamiento del caos, la limitación de lo ilimitado, mientras que lo sublime aspira —desesperadamente— a representar lo ilimitado. Desesperadamente, porque esa presentación es suspendida, retenida, interrumpida en el borde externo del límite, por la misma ley que le impone atravesarlo: lo sublime nace de la sensación de inadecuación con respecto al deber de la imaginación de adecuarse a la Idea. El displacer de la inadecuación es compensado por el placer de la adecuación a la propia inadecuación. Pero, ¿por qué esta prueba? ¿Qué atrae y espanta a la vez a la imaginación? ¿Por qué motivo le está prohibido lo que sin embargo le es impuesto? La respuesta a estas preguntas —a la pregunta última de Kant— evidentemente tiene que ver con la naturaleza de la ley. Esta, lo hemos repetido varias veces, es la ley de la comunidad. Eso por un lado significa que la comunidad nos está asignada como nuestra inevitable morada, nos llama con una voz que no podemos dejar de oír porque nace de nosotros mismos. Pero que esa comunidad se dé en la forma conminatoria de una ley significa al propio tiempo que no podemos obtenerla directamente, sin el filtro de un *nomos* que a la vez nos separa de ella porque no se hace obedecer completamente. E incluso impone cierta desobediencia, porque obedecer por completo a la ley significaría eliminar su trascendencia, tornarla inútil en tanto inscrita ya en lo real. Pero lo Real como tal —la «cosa en sí»— permanece inalcanzable. No tanto —y este es el punto que se debe destacar— para defenderlo de nosotros, sino para defendernos a nosotros de él, de su terrible verdad que lo sublime señala sin develar por completo, «sublimándola», precisamente a través de la opacidad del velo con el que la «revela». En este sentido, Kant permanece rigurosamente en un pensamiento de la Ley: la comunidad debe ser defendida por un diafragma que no podemos atravesar para no caer en ella, para que no nos atrape completamente el remolino de un Objeto que sería nuestra perdición en cuanto sujetos. Un Sin-Fondo en el que se oscurecería toda otra determinación.⁶⁴ Detrás del límite aso-

⁶¹ I. Kant, *Critica del giudizio*, op. cit., págs. 121-2.

⁶² J.-F. Lyotard, *Anima minima*, op. cit., págs. 70-1.

⁶³ I. Kant, *Critica del giudizio*, op. cit., pág. 122.

⁶⁴ Cf. también B. Baas, *Le corps du délit*, op. cit., pág. 91.

ma el rostro sin rasgos de lo *Ungeheure*:⁶⁵ lo «monstruoso», o también el insostenible «mostrarse» de un mundo sin límites; literalmente inmundo como puede ser una comunidad absolutamente coincidente consigo misma, totalmente indiferente a toda diferencia. ¿No era acaso este el extremo riesgo que Hegel, *desde su punto de vista*, había intuido al hablar de «furia de la destrucción»,⁶⁶ de «puro terror»?⁶⁷ ¿Es posible —se preguntaba, arrastrando a Kant exactamente hasta el punto del que aquel tomaba distancia— una comunidad del bien que no invierta la absoluta intimidad del sujeto consigo mismo en el mal más devastador? «El mal —como la más íntima reflexión de la subjetividad en sí, contra la objetividad y la universalidad, que para ella son sólo apariencia— es lo mismo que la buena disposición del bien abstracto (. . .)».⁶⁸ Aquí aparece el motivo de la interdicción, pero también, a la vez, del deseo de romperla, de ir más allá de la finitud, de saborear el infinito. Esto querría decir encontrar directamente la Cosa, experimentar la comunidad en su propia carne: gozar de lo Real más allá de lo imaginario y lo simbólico, como también lo expresa Lyotard.⁶⁹

Pero gozar de lo Real —realizar la Ley hasta anularla— significaría tocar «lo que, en la vida, puede preferir la muerte».⁷⁰ Quien nos conduce a este pasaje extremo —ya no en Kant sino en su reverso— es Jacques Lacan. El nos explica que lo sublime kantiano —el placer retenido que comporta— fue el último, el más grande intento de separar la ética del deseo; de

⁶⁵ Cf. J. Rogozinski, *Kanten*, op. cit., págs. 147-67.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., pág. 36. Sobre esta crítica hegeliana a Kant cf. también F. Papa, *Tre studi su Kant*, op. cit., págs. 17-58.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, págs. 1968 y sigs., vol. IX (traducción italiana de E. de Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Florencia, 1963, vol. II, pág. 133).

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en *Werke*, Berlín, 1830, vol. VIII (traducción italiana de B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, 1967, pág. 460).

⁶⁹ J.-F. Lyotard, *Anima minima*, op. cit., pág. 91.

⁷⁰ J. Lacan, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, París, 1986 (traducción italiana a cargo de G. Contri, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicanalisi 1959-1960*, Turín, 1994, pág. 131).

prohibirnos, sublimándolo, ese «plus de placer» que coincide con la falta de ser, con la identificación autodisolutiva con el «todo» de la comunidad. Kant lleva la ética tradicional al límite extremo y la suspende de la necesidad de su ulterioridad, porque por primera vez comprende con absoluta claridad que el lugar tópico de la moral no es la medida de lo posible, sino la de lo imposible. Por eso la ley del imperativo categórico es absolutamente incondicionada, por eso no se plantea para nada el problema de lo que realmente se puede hacer. Es aquí donde la ética, como se la había entendido de Aristóteles en adelante, llega a su culminación, y a la vez al punto crítico que la impulsa más allá de sí misma: a un camino que Kant no emprende, pero que con todo señala en negativo. Es el camino que lleva a la moral más allá del mandato y la obligación. Y por consiguiente más allá también de la dialéctica paulina entre ley y pecado —la ley como ocasión, o incluso imposición, de pecado—. Uno no se libera de la Ley transgrediéndola —este es en realidad el modo más seguro de confirmarla— sino desplazándola a un orden diferente de discurso, dominado no por su lenguaje, sino por el del deseo: «(. . .) cuando la Ley está verdaderamente allí, el deseo no resiste, pero por la razón de que ley y deseo reprimido son una sola cosa (. . .)».⁷¹ Si la ley es la represión del deseo, el deseo no puede no empujarnos a romper con la palabra de la Ley. Este es el límite que Kant no atravesó. Pero al vaciar la Ley de todo contenido determinado, abrió el vacío sobre el que se cierne la silueta enigmática de la Cosa —no *die Sache*, sino *das Ding*— que nos fascina y nos paraliza como el rostro de Medusa.

⁷¹ J. Lacan, *Ecrits*, París, 1966 (traducción italiana de G. Contri, *Scritti*, Turín, 1974, vol. II, pág. 782).

4. El éxtasis

1. Que no parezca arriesgada la afirmación de que el único filósofo que recogió la pregunta de Kant sobre la comunidad fue Martin Heidegger. Y no sólo de manera diferente, sino *contra* esa línea de pensamiento que, de Fichte a Hegel, creyó haberle dado una respuesta definitiva, expugnando la «fortaleza» que Kant había construido: «En estas filosofías se desbancó a Kant, por cierto con todos los honores, pero no se lo superó. No se lo podía superar, porque nunca se atacó su posición fundamental, sino que sólo se la abandonó; es más: ni siquiera se la abandonó, porque nunca se la había conquistado, tan sólo se la rodeó. La obra de Kant perduró como una fortaleza no expugnada a espaldas del nuevo frente (. . .)». ¹ Esa «fortaleza» —hubiera polemizado Cassirer— sólo podía ser expugnada *manu militari* por un «usurpador que, por decirlo así, penetra empuñando las armas en el sistema kantiano para someterlo y subordinarlo a su propia problemática». ² El hecho de que Heidegger se haya comportado más como «usurpador» que como «comentador» es difícil negarlo. Es difícil negar los fuerza-

mientos, los desgarramientos, los auténticos abusos con que «sometió» a la filosofía de Kant a lo largo de toda su obra: basta considerar el seguramente exagerado papel que se le asignó a la dialéctica trascendental —el esquematismo receptivo de la imaginación— con respecto a la *Lógica*. Pero lo que a Heidegger le importa —y este es el punto que sobrepasa a la fiel filología de Cassirer— no es lo que Kant «verdaderamente» dijo, sino justo lo que *no* dijo. A Heidegger le interesa ese «secreto impulso que opera en lo más íntimo de una obra, autoriza a penetrar en lo no dicho y fuerza a expresarlo». ³ Por otra parte, ¿no había sido el mismo Kant quien solicitara, o al menos autorizara, esa «violencia», ⁴ al detenerse ante la puerta, kafkianamente abierta, de la ley de la comunidad, sin dar ese último paso que lo hubiera podido hacer caer a su «abismo»? «En el desenvolvimiento radical de su indagación, Kant condujo la “posibilidad” de la metafísica hasta el borde de este abismo. El vio lo desconocido y debió retroceder». ⁵

¿Delante de qué *debió* Kant retroceder? ¿Qué vio en ese abismo? O ¿qué no *quiso* ver? Es conocida la respuesta de Heidegger: ese abismo es ante todo el abismo en la, o *de la*, subjetividad, «el abismo de ser uno mismo» (*Abgrund des Selbstseins*). ⁶ El vacío que el propio Kant, sobre todo en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, había cavado en la compacta plenitud del sujeto metafísico, en su *permanencia* como ser-siempre-el-mismo, porque ese vacío es el tiempo: la estructura temporal que sustrae de su

¹ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, en *Gesamtausgabe*, Francfort del Meno, 1984, vol. XXXI (traducción italiana *La questione della cosa*, a cargo de V. Vitiello, Nápoles, 1989, pág. 90).

² E. Cassirer, «Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation», *Kant-Studien*, XXXVI, 1931 (traducción italiana «Kant e il problema della metafisica. Osservazioni sulla interpretazione heideggeriana di Kant», en E. Cassirer-M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti*, a cargo de R. Lazzari, Milán, 1990, pág. 127).

³ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. III, 1991 (traducción italiana *Kant e il problema della metafisica*, a cargo de V. Verra, Roma-Bari, 1981, pág. 173).

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*, pág. 145.

⁶ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. XXVI, 1978, pág. 233.

identidad al *subiectum*, suspendiéndolo en una contingencia, o finitud, que lo hace dejar de ser tal: no sujeto. O que lo sea de un modo diferente del que la tradición cartesiana le había atribuido como propiedad esencial: sujeto del propio «no», es decir, de una impropiedad más propia que cualquier propiedad. El tiempo —he aquí lo «no dicho» de Kant que Heidegger le «hace decir»— extiende, «estira», al sujeto hasta su punto de ruptura; lo abre y expone a su alteridad constitutiva. O mejor: lo constituye en esa alteridad que lo coloca, o lo destierra, fuera de sí mismo. Esto es lo que Heidegger entiende, polemizando también con la primacía husserliana de la conciencia, por «ex-sistencia» o «ex-stasis» del, incluso *en tanto*, *Dasein*: el hecho de que sea el sujeto quien trasciende, y no las cosas respecto de él; además, sobre todo, se trata de una trascendencia que no se contrapone a la inmanencia, sino que está en ella y coincide con ella. *Su* exceso. O bien, no es un simple salir fuera de sí, sino un «estar en sí» en la forma excéntrica de su «fuera»: de modo que puede comprenderse perfectamente que en las pocas páginas de la *Carta sobre el «humanismo»*, Heidegger afirme que la ex-sistencia es «el extático estar dentro (*ek-statische Innerstehen*) en la verdad del ser»⁷ y «el estar-fuera (*Hin-aus-stehen*) en la verdad del ser»,⁸ porque el problema reside en la alteración que sufre la constitución óptica del sujeto en su relación con el ser.

Por cierto, es aventurado pensar que todo esto ya está presente en Kant. Y Heidegger no lo piensa en absoluto. O lo piensa y —dada la oscilación de juicio presente en todos sus escritos sobre Kant—⁹ piensa a

⁷ M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken* en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. IX, 1978 (traducción italiana *Lettera sull'«umanismo»*, a cargo de F. Volpi, Milán, 1995, pág. 48).

⁸ *Id.*, pág. 50.

⁹ Cf. al respecto H. Declève, *Heidegger et Kant*, La Haya, 1970.

la vez lo contrario. Esto significa que Kant fuerza, efectivamente, los límites del lenguaje metafísico, pero *desde su interior*, sin traspasar nunca verdaderamente su frontera: que niega la determinabilidad del yo según categorías ópticas, pero no alcanza su determinación ontológica,¹⁰ y, por consiguiente, aún entiende el *sum* del *cogito* de acuerdo con la semántica cartesiana de la *res cogitans*. Ello no impide que lo traduzca de una manera nueva, exponiéndolo a ese movimiento interno-externo representado justamente por su intrínseca dimensión temporal. Esto vale —ya se ha dicho— para el sujeto cognoscitivo, al que aqueja la «pasividad» de la imaginación sensible. Pero también —no menos, acaso más aun, como Heidegger entrevé especialmente en el decisivo curso de 1930—¹¹ para el sujeto moral: él es el único, en última instancia, susceptible de una interpretación ontológica que Kant, como vimos, nunca alcanzó. Y lo es justamente a causa de la ley a la cual está sometido en la forma de un necesario incumplimiento: «Un ser profundamente interesado en un deber sabe que se encuentra en el estado de quien “no ha cumplido todavía”, y debe por lo tanto preguntarse qué debe hacer, en general».¹² No es una consideración de poca importancia: significa que también la ética es *radicibus* «finita», en el doble sentido de la expresión [italiana].* Acabada, terminada, cerrada, como disciplina metafísica de los valores que «rodean» o «dominan» al ser in-

¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. XXIV, 1975 (traducción italiana *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cargo de A. Fabris y C. Angelino, Génova, 1988, págs. 134 y sigs.).

¹¹ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. XXXI, 1982.

¹² M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, op. cit., pág. 187.

* El término italiano *finito* significa tanto «acabado» como «finito». (N. del T.)

dicándonos la «recta vía», según esa dialéctica entre «ser» y «deber ser» descripta, y refutada, en la *Introducción a la metafísica*.¹³ Y finita, limitada, determinada por una ulterioridad que la transforma —la agota y la cumple— en su raíz ontológica.¹⁴

Precisamente esta cuestión desata la controversia con Cassirer. Para este, el imperativo categórico abre «la brecha» que lleva al sujeto a superar su finitud fenoménica para alcanzar el universo infinito de la libertad, mientras que Heidegger invierte radicalmente la perspectiva:

«El imperativo categórico implica algo que va más allá del ente finito. Pero justamente el concepto de imperativo como tal muestra su referencia interna a un ente finito (. . .) También la trascendencia permanece en lo creado y finito (. . .) Creo que cae en error al entender la ética kantiana, cuando se nos orienta previamente a aquello a lo que se dirige la acción ética y no se considera suficientemente la función interna de la ley misma para el *Dasein*».¹⁵

Me parece que al reafirmar, en contra del humanismo de Cassirer, la «finitud del ente moral»,¹⁶ Heidegger plantea un problema de precedencia, o mejor de presuposición, ante todo, entre sujeto y ley. Hemos señalado repetidamente que el sujeto, en vez de pre-

¹³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. XL, 1983 (traducción italiana *Introduzione alla metafisica*, a cargo de G. Vattimo, Milán, 1968, págs. 200 y sigs.).

¹⁴ Una buena selección de materiales sobre la ética de Heidegger se encuentra ahora en el n° 1-2 de *Con-tratto*, 1993. Pero véase también F. Volpi, «L'etica rimossa di Heidegger», *Micromega*, n° 2, 1996, págs. 139-63.

¹⁵ Cito de la *Davos Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, en apéndice a *Kant e il problema della metafisica*, op. cit., págs. 221, 223.

¹⁶ *Id.*

ceder a la ley, en vez de producirla, la presupone: la ley está *antes*. Es el «antes» del sujeto, el cual justamente está sujetado a ella. Pero —y sobre este punto Heidegger empieza de modo cada vez más tajante a tomar distancia también de *su* Kant— hay que cuidarse de absolutizar, o entificar, aunque sea de manera trascendental, la ley. Esto significa que, a pesar de que la ley ética precede al sujeto, hay otra cosa que la precede a su vez: *otra* ley que es precisamente un fuera-de-la-ley, en tanto justamente la realiza, la hace *ser*.¹⁷ Esto quiere decir Heidegger cuando escribe que la «ética originaria» (*ursprüngliche Ethik*)¹⁸ es siempre ontología. Ella no provee preceptos morales, teológicos, jurídicos, que en cuanto tales son siempre derivados, secundarios respecto de una instancia más originaria que es ley de toda ley, es decir, la posibilidad misma de la ley.

Esta declinación ontológica de la ética ya indica, de una manera menos imprecisa, la línea divisoria entre la analítica heideggeriana y el criticismo kantiano. Y brinda también una más explícita respuesta al interrogante sobre el motivo del retroceso de Kant ante sus propios «descubrimientos»: lo que Kant no *pudo* ver —lo que temió ver— es precisamente la *no* originariedad de la ley. O, más rotundamente, su cualidad de inmanente al sujeto que ella «decide». Es lo que expresa, en *Sein und Zeit*, la fórmula «la llamada surge en mí, desde mí y desde encima de mí»,¹⁹ significando una alteridad que no puede interpretarse ni co-

¹⁷ Cf. J. Rogozinski, *Kanten*, París, 1996, pág. 40.

¹⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., págs. 88 y sigs. Véase G. Zaccaria, *L'etica originaria. Hölderlin, Heidegger e il linguaggio*, Milán, 1992, y J.-L. Nancy, *L'etica originaria di Heidegger*, a cargo de A. Moscati, Nápoles, 1996.

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. II, 1977 (traducción italiana *Essere e tempo*, a cargo de P. Chiodi, Turín, 1969, pág. 410).

mo trascendencia ni como trascendental. La «llamada» ya no es una instancia exterior al *Dasein* que pide obediencia al imperativo categórico, sino la exterioridad, la condición de extraño, del *Dasein* respecto de sí mismo. Por consiguiente, ella no afirma nada, antes bien, habla en el modo del silencio. Por cierto, incluso en Kant la ley no prescribe más que su inderogable carácter categórico. Pero lo hace con un léxico aún prescriptivo, de «realización», aunque sea imposible, de la comunidad. Ahora bien, tampoco en Heidegger la comunidad es realizable de hecho, a no ser, como veremos, en su pervertimiento histórico-destinal. Pero no porque sea un objetivo inalcanzable, sino simplemente porque ya «se da» aún antes de que podamos ponérsela como objetivo. Esto quiere decir que ella no es un destino, ni tampoco, precisamente, un presupuesto: la arqueología cae junto con la teleología, salvo en la forma, archioriginaria, en que la presuposición es ley para sí misma. Y, por consiguiente, no es ley en el sentido de un *deber ser*, sino en el de *ser* lo que debe. En este sentido debe entenderse la absoluta identidad entre ética y ontología, y por lo tanto peca de inexactitud quien, como Levinas,²⁰ afirma que Heidegger sacrifica la primera a la segunda, y también quien, como Ricoeur, con cierta contrariedad, afirma que en Heidegger «la ontología vigila en el umbral de la ética».²¹ En rigor no correspondería hablarse ni de una ni de otra, porque ambas ex-

presiones son superadas en la ética *del ser* que Heidegger, en la *Carta sobre el «humanismo»*, encuentra por una parte en el dicho de Heráclito «ethos anthropo daimon», y por la otra en el verso de Hölderlin «Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / der Mensch auf dieser Erde». Tema de ambas citas, aunque planteado diversamente, es el «habitar». Y en ambas esa «estancia» (*Aufenthalt*) se sitúa en la dimensión del lenguaje —la palabra y la escucha, y por lo tanto el «corresponder» (*ent-sprechen*)— como «coloquio originario» (*das ursprüngliche Gespräch*) que no iniciamos nosotros, pero al que siempre pertenecemos como a la apertura misma del ser.²² Hemos visto que precisamente esta apertura era el abismo ante el cual Kant, según Heidegger, había retrocedido horrorizado, «barrándolo» [«apresándolo»] mediante la ley. Estamos ahora en condiciones de brindar una última especificación sobre la naturaleza de ese «abismo». Hemos dicho que es la «donación» —el *munus*—²³ del ser expresada en la fórmula del *Es gibt Sein*. Pero se trata de un *munus* especial porque está constituido justamente por su «cum», como ya lo revela la esencia más íntima de la palabra: «(. . .) la palabra, en cuanto aquello que lleva y conserva, es la relación misma».²⁴ Un *cum-munus* que es la forma misma de la comunidad: este es el fondo originario, el vacío de *subiectum*, en que se pierde todo individuo monológicamente entendido por la metafísica subjetivista (y objetivista) incluso kantiana.

²⁰ Cf., también recientemente, E. Levinas, «Mourir pour. . .», en Heidegger. *Questions ouvertes*, a cargo de E. Escoubas, París, 1988, págs. 255-64. Antecede oportunamente al ensayo de Levinas un texto de M. Abensour, autor también de la importante introducción a la reedición del texto de Levinas titulado *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme*, París, 1997, págs. 7-103. Sobre la muerte en Heidegger, remito a F. Dastur, *La mort, essai sur la finitude*, París, 1994, y C. Romano, «Mourir à autrui», *Critique*, n° 582, 1995, págs. 803-24.

²¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, 1991 (traducción italiana *Sé come un altro*, Milán, 1993, pág. 467).

²² Cf. M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. IV, 1981 (traducción italiana *La poesia di Hölderlin*, a cargo de L. Amoroso, Milán, 1988, págs. 46 y sigs.).

²³ Cf. J.-F. Courtine, *Donner / prendre: la main*, ahora en *id.*, *Heidegger et la phénoménologie*, París, 1990, págs. 283-303.

²⁴ M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. XII, 1985 (traducción italiana *In cammino verso il linguaggio*, a cargo de A. Caracciolo, Milán, 1969, pág. 410).

¿Qué otra cosa podía querer decir Heidegger al afirmar que «el rasgo fundamental del habitar es el preocuparse»,²⁵ sino que nuestro «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*) es precisamente un «inter-esse» como «estar-entre», «entre-medio» de un lugar común? Común —hay que prestar mucha atención y evitar interpretar en clave antropológica, o intersubjetiva, estas expresiones— no respecto de los semejantes, sino respecto de los lejanos, de los contrarios. Respecto de los opuestos, como lo son los polos «estelares» de los Cuatro: tierra y cielo, divinos y mortales, su irreductible diferencia los hace «una cosa sola».²⁶ Pero ¿no agrega acaso Heidegger que «sobre la tierra» y «bajo el cielo» ellos «implican una pertenencia a la comunidad de los hombres»?²⁷ He aquí el sentido último de esa ley antes* de la ley —previa a la ley y ley «primera» ella misma— que es la ética originaria del ser que se da (retrayéndose):

«El *nomos* no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción escondida en el destino del ser. Sólo este destino puede disponer al hombre hacia el ser. Sólo tal disposición es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero producto de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del ser. Sólo tal estancia (*Aufenthalt*) procura la experiencia de lo estable (*das Haltbare*). El sostén (*Halt*) para toda conducta (*Verhalten*) lo da la verdad del ser».²⁸

²⁵ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 (traducción italiana *Saggi e discorsi*, a cargo de G. Vattimo, Milán, 1976, pág. 99).

²⁶ *Id.*

²⁷ *Id.*

* *Prima* significa tanto «antes» como «primera». (*N. del T.*)

²⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, *op. cit.*, pág. 99.

Así, si la comunidad se revela el lugar de esa *Sinngebung*, esa donación de sentido, que Kant no podía ver de otra manera más que barrada por la prohibición de la ley, no debe sorprender que en *La palabra de Anaximandro* Heidegger defina a la justicia como «nexo»,²⁹ «colección originaria»;³⁰ ni que, parafraseando al «Seit ein Gespräch wir sind» de Hölderlin, escriba: «Somos un coloquio, y esto quiere decir: podemos escucharnos unos a otros. Somos un coloquio, lo cual significa siempre a la vez: somos *un* (solo) coloquio».³¹ A esta altura Heidegger está dentro de la «fortaleza» no expugnada de Kant. La Medusa no puede aterrorizarnos porque el «abismo» es sólo el infinito *cum* de nuestra finitud.

2. Es justamente este *cum* lo que Kant no piensa a fondo, o piensa de un modo que yerra el objeto del propio pensamiento: «A primera vista puede parecer que Kant se liberó de la concepción cartesiana de un sujeto aislado y preconstituido. Pero sólo parece».³² Lo que inexorablemente le pasa inadvertido es «lo ontológicamente decisivo: la constitución fundamental del “sujeto”, del *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo»,³³ precisamente el *ser* de la comunidad. No advierte que la comunidad *es*: no como una pura potencialidad por venir, y tampoco como una ley antepuesta desde siempre a nuestro *Dasein*, sino como el *Dasein* mismo en su constitución *singularmente plural*. Desde esta perspectiva —la de una filosofía de la comunidad elaborada sobre todo en la segunda mitad

²⁹ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, vol. V, 1978 (traducción italiana *Sentieri interrotti*, a cargo de P. Chiodi, Florencia, 1968, pág. 330).

³⁰ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, *op. cit.*, pág. 168.

³¹ M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, *op. cit.*, pág. 47.

³² M. Heidegger, *Essere e tempo*, *op. cit.*, pág. 316.

³³ *Id.*, pág. 317.

de la década de 1920, desde los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* hasta *Die Grundbegriffe der Metaphysik*—, Heidegger no toma tan sólo distancia de la ética kantiana de la ley, sino también de la filosofía política en todas sus formas: no sólo la hobbesiana de la destrucción de la comunidad, sino también la rousseauiana, luego kantiana, de su destino-presuposición. No es posible destruir la comunidad porque también esa destrucción sería una modalidad de relación interhumana. Pero no se la puede tampoco presuponer —ni destinar— como algo externo y previo a su posición actual. No pertenece a nuestro pasado ni a nuestro futuro, sino a lo que ahora *somos*. Nuestro éxtasis. Nosotros en tanto extáticos. Desde este punto de vista, cualquier esfuerzo por alcanzar un fin no es menos inútil que el de reapropiarse de un origen perdido en determinado momento. La comunidad no está ni antes ni después de la sociedad. No es lo que la sociedad suprimió, ni lo que ella debe proponerse como objetivo. Así como no es resultado de un pacto, de una voluntad o de una simple exigencia que los individuos comparten. Pero tampoco es el lugar arcaico del que ellos provienen y que abandonaron. Y ello por el simple dato fáctico de que no existen individuos fuera de su ser-en-un-mundo-común. Este es el motivo por el que se revelaron no sólo falaces sino intrínsecamente infundadas todas las investigaciones sobre la «filosofía política» de Heidegger: porque la heideggeriana no es una filosofía política, sino precisamente su deconstrucción en el pensamiento de la comunidad. La filosofía política parte siempre de los individuos preconstituidos —conservándolos como tales, o fundiéndolos en un individuo mayor al que también ella puede denominar «comunidad»—, mientras que el pensamiento de la comunidad parte siempre de la relación del compartir: «En razón de este ser-en-el-mundo “con”,

el mundo es ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es mundo común. El ser-en es ser-con otros. El ser-en-sí intramundano de estos es coexistencia».³⁴

Esta proposición —que aparece en el decisivo párrafo 26 de *Sein und Zeit*— debe tomarse a la letra. Como lo expresó en más de una ocasión Jean-Luc Nancy,³⁵ significa que todo lo que existe, coexiste; la existencia es el ser cuya esencia es el «con», el «Mit», el «avec». O la existencia es «con», con-existencia, o no existe. El *cum* no es algo que se agregue desde el exterior al ser de la existencia. Es precisamente lo que lo hace ser el ser que es. Por ello en Heidegger no es posible un *ego* o un *ipse* que no sea ya desde siempre un *nosotros*, aun en el caso en que «el otro no esté presente ni sea conocido»;³⁶ incluso en el caso de la más absoluta soledad, dado que «el ser-solo es un modo deficiente del ser-con, y su posibilidad misma es una confirmación de la realidad de esto».³⁷ Por no decir que un cierto aislamiento —que no coincide en absoluto con el solipsismo de la egoidad individual— «es más bien ese *devenir-solos*, condición para que todo hombre se aproxime a lo esencial de toda cosa, en las cercanías del mundo».³⁸ En suma, la existencia sólo puede conjugarse en primera persona plural: nosotros somos. Pero atención: no en el sentido de la intersubjetividad, y menos aún en el de la intencionalidad,

³⁴ *Id.*, pág. 205.

³⁵ Cf. J.-L. Nancy, *Etre singulier pluriel*, París, 1996, a quien remito para todo el análisis de la comunidad en Heidegger. Pero resulta útil al respecto también la tesis doctoral de F. Raffoul, *Heidegger et la question du sujet*, especialmente t. II, págs. 528 y sigs.

³⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, *op. cit.*, pág. 207.

³⁷ *Id.*, págs. 207-8.

³⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, en *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, vols. XXIX-XXX, 1983 (traducción italiana *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, a cargo de C. Angelino, Génova, 1992, pág. 12).

según la cual un sujeto determinado se dirige a otro que le es trascendente. Heidegger deja definitivamente a sus espaldas el tradicional problema del pasaje de la inmanencia del yo a la trascendencia del otro, dado que en la analítica de la existencia no sólo no hay lugar para el *ego*, sino tampoco, en rigor, para el otro, si ese «otro» tiene el carácter de otro sujeto, de un *alter ego*, como justamente se dice. Desde este punto de vista, la posición de Heidegger es incompatible con todas las filosofías de la alteridad —y Levinas se dio perfecta cuenta de esto—, más allá de que se caracterice esa alteridad en términos de proximidad o de ajenidad. Porque en todos esos casos el otro está frente al uno en una relación de necesaria separación que sólo puede llenarse a través de un esfuerzo de identificación inevitablemente tendiente a negar su alteridad: «Justamente este (. . .) marchar uno junto al otro provoca la apariencia de que ante todo este uno-junto-al-otro se debe superar tendiendo un puente, que no hay en absoluto un ser-transpuesto del uno al otro, que el uno debe primeramente identificarse con el otro para poder alcanzarlo».³⁹ En contra de esta tentación de fusión, y consecuentemente de sacrificio de uno *u* otro, a la que paradójicamente arriba la filosofía de la alteridad, Heidegger invoca el carácter originariamente singular y plural —propiamente extático— de la existencia compartida: cada uno es apertura a todos, en cuanto singular, y no a pesar de serlo. Lo contrario del individuo. El uno no puede abordar al otro, absorberlo, incorporarlo —o viceversa— porque el uno está ya *con* el otro, dado que no existe el uno sin el otro. En este sentido no puede siquiera hablarse de un «nosotros» que no sea siempre un «nos-otros». Esto significa para Heidegger no partir del «yo» o del «no-yo», sino del *cum*: nosotros

³⁹ *Id.*, pág. 266.

somos junto a los otros no como puntos que en determinado momento se agregan, ni tampoco como un conjunto subdividido, sino desde siempre los-unos-con-los-otros y los-unos-de-los-otros.

Pero ¿cómo debe entenderse este «con», o este «de»? Se ha objetado que Heidegger nunca brindó una respuesta satisfactoria, o al menos completa, a esta pregunta fundamental. Esta crítica, no obstante, oculta una tergiversación que hace correr el riesgo de perder, o invertir, el sentido de la intención heideggeriana. Como se ha contraobjetado correctamente,⁴⁰ quienes como Löwith, también Jaspers y, no sin una posterior reconsideración, la propia Arendt,⁴¹ reprochan a Heidegger no haber medido nunca las propias categorías solipsistas con una acabada teoría de la sociabilidad, olvidan ante todo que el plano del discurso heideggeriano es el de la ontología fundamental y no el de la sociología, la filosofía política o la antropología, de las cuales incluso constituye una explícita refutación. Es cierto que la pregunta ontológica sobre el ser requiere pasar por su único referente expresivo, es decir, el ser del hombre. Pero ese anclaje del *Dasein* a la realidad, aunque metodológicamente necesario, no es ni el fin, ni con propiedad el objeto, de la indagación. No es casual que Heidegger no use la expresión «humanidad» (*Mitmenschlichkeit*), sino «ser-con»

⁴⁰ Cf. I. E. Schuck, «Il rapporto inter-umano in "Essere e tempo" di M. Heidegger», *Fenomenologia e Società*, n° 1, 1988, págs. 72-138.

⁴¹ Véanse K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, en *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, 1984, vol. VIII (traducción italiana *Saggi su Heidegger*, Turín, 1966); K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Munich-Zurich, 1978 (texto en parte traducido al italiano, al cuidado de F. Volpi, en *Micromega*, *Almanacco di Filosofia*, 1997, págs. 202-22). Por último, la crítica de H. Arendt es explícita sobre todo en «What is Existenz Philosophy?», *Partisan Review*, n° 1, 1946, págs. 34-56. Su parcial rectificación en «Concern with politics in recent european philosophical thought» (traducción italiana «L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo», *Aut Aut*, n° 239-240, 1990, págs. 31-46).

(*Mitsein*), «ser-ahí-con» (*Mitdasein*) o «mundo-común» (*Mitwelt*), justamente para evitar el equívoco antropológico en que cae Löwith.⁴² Pero hay un equívoco aun más grave cuando se tacha de incompleta a la concepción comunitaria de Heidegger: no se ha comprendido que lo incompleto no es su límite, sino precisamente su sentido. Que la comunidad es esencialmente inacabada, que lo inacabado es su esencia. La esencia —necesariamente carencial— de su existencia. De su ser *simple* existencia. En suma, la comunidad heideggeriana presenta un desfase, tan originario como su constitución, que hace que nunca coincida con su esencia, e impide su completa realización. En realidad esta formulación es también insuficiente porque hace pensar en dos movimientos paralelos que se neutralizan mutuamente. No es así. No hay un movimiento afirmativo por un lado y por otro uno negativo que interrumpe o impide al primero. Ese desfase no corta desde el exterior a la comunidad, porque la comunidad es ese desfase, en el preciso sentido de que lo compartido por los hombres es precisamente su imposibilidad de «hacer» la comunidad que ya «son», es decir, la apertura extática que los destina a una falta constitutiva. No es casual que Heidegger pueda escribir que «justamente en el ser solitario adquiere realidad la falta de la comunión, es decir, la relación más vinculante *en lo que a esta respecta*».⁴³ No nos acomuna un lleno, sino un vacío, una carencia, una caída. Desde este punto de vista, la comunidad debe asumirse literalmente como «coincidencia», caer *juntos*: pero con la advertencia de que

⁴² Aludo a K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, en *Sämtliche Schriften*, op. cit., vol. I, 1981, págs. 9-197.

⁴³ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., págs. 209-10.

esa caída —el «ser eyectado»— no debe entenderse como el caer desde una condición de previa plenitud, sino como la única y originaria condición de nuestra existencia. El *Dasein* no es ni el resultado ni el sujeto de la caída, sino la caída misma, el «ahí» del ser eyectado ahí. Todas las expresiones —«deuda», «culpa», «fracaso»— que en la jerga heideggeriana muestran esta condición carencial, se refieren a la incompletud insuperable de un ente caracterizado por la nulidad de su fundamento. También nuestra acción —o mejor, la acción que somos— reviste ese carácter, puesto que se expresa en un constitutivo «dar sentido» que es el lado proyectivo de una insensatez de fondo.

Desde este punto de vista también pierde relevancia y significado la oposición entre «auténtico» e «inauténtico». Se ha señalado polémicamente⁴⁴ que Heidegger se habría limitado a tratar el fenómeno del ser-con sólo en el nivel de lo inauténtico, sin transferirlo al ámbito de las relaciones auténticas. Ahora bien, dejando de lado el hecho de que hoy está generalmente aceptado que los términos «eigentlich» y «uneigentlich» no deben traducirse como «auténtico» e «inauténtico», demasiado cargados de connotaciones éticas, sino en todo caso como «propio» e «impropio», la cuestión de fondo reside en que estos dos planos tradicionalmente contrapuestos no pueden escindirse, y se superponen constantemente. El objetivo de la comunidad —admitiendo, si bien no concediendo, que se pueda hablar de «objetivo»— no puede consistir en borrar su propio negativo, salvar su desfase, realizar su propia esencia. Y no porque ella no aspire a lo «propio», sino porque nuestro «propio» sólo consiste en la conciencia de nuestra «impropiedad».

⁴⁴ Cf., por ejemplo, C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heidegger*, Bonn, 1974.

No podemos apropiarnos del origen salvo en la forma de su negativo: lo que *no* es. Para nosotros el origen coincide con su «no». Por esta razón no se puede considerar —como aún lo hacía Husserl— que lo Primero de la filosofía es un Yo puro no contaminado por el efectivo ser-en-el-mundo; por el contrario, se lo debe entender como ese ser-ahí, en la forma «inauténtica» del «se» anónimo e impersonal. En suma, el comportamiento «auténtico» no consiste en deshacerse —cosa imposible— de lo «inauténtico»; sí consiste en asumirlo como tal. Y por ende en curarse. Por lo demás, justamente en la modalidad de la «cura» (*Sorge*), más que en ninguna otra, *se transparenta* el carácter necesariamente opaco —*no* transparente— de la comunidad. En primer término, en el sentido de que en su base está la cura, no el interés. La cura determina a la comunidad tanto como esta a aquella. No podría existir la una sin la otra: «cura-en-común». Pero —he aquí la novedad que distingue a la analítica heideggeriana de todos sus antecesores— eso quiere decir que la comunidad no tiene el «deber» de liberarnos de la cura, sino, por el contrario, el de custodiarla como a lo único que la hace posible. Este planteo explica la distinción heideggeriana entre dos modalidades diferentes —y opuestas— de «procurar» por el otro con quien compartimos la existencia: por una parte suplantarle, tomar su lugar, para liberarlo de la cura; por la otra, inducirlo a ella, liberarlo *no de*, sino *para* su cura: «Este procurar, que concierne esencialmente a la cura auténtica, es decir, a la existencia de los otros, y no a algo de lo que ellos se curen, ayuda a los otros a tornarse conscientes en relación con la propia cura, y libres para ella». ⁴⁵

Pero ¿cómo es posible esto? ¿Qué significa «ayudar» a los otros? Según Heidegger, el único modo no

invasivo ni sustitutivo en relación con el otro es decir «dejarlo ser» en su alteridad *respecto de sí mismo*, es decir, en su auténtica inautenticidad, o su impropiedad más propia:

«El estado de resuelto respecto de sí mismo pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar “ser” a los otros que son-con allí en su más propio poder-ser, y de co-abrir este poder-ser en el procurar mutuo que los ensimisma en su ser-libres para su propia cura. El *Dasein* resuelto puede convertirse en la “conciencia” de los otros». ⁴⁶

Esto quiere decir que el único modo positivo, afirmativo, «político» —o «ético»— de relacionarse con los otros es el de co-abrirlos, co-abriéndose, a la común responsabilidad por la propia (inextricablemente nuestra y suya) cura. No se trata siquiera de «hacer» un regalo, sino de «reponer» (*freigeben*) al otro la posibilidad de ser-con en la donación, o dedicación, del ser. 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 lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórico-empírica, si *no* asumimos allí el papel de sus sujetos: la comunidad no puede tener «sujetos» porque ella misma construye —destruye— la subjetividad en la forma de su alteración.

3. Esta precisión no es para nada irrelevante, dado que gran parte de los equívocos sobre la relación heideggeriana entre filosofía y política nacen justamente de la incapacidad de pensar la comunidad en su aspecto impolítico. Atención: no hablo sólo de los intérpretes, sino también de una fase —que puede

⁴⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pág. 210.

⁴⁶ *Id.*, pág. 440.

fechase sobre todo en la primera mitad de la década de 1930— del propio Heidegger. Es como si Heidegger se tergiversara a sí mismo, perdiese la dimensión más vital de su filosofía. ¿Puede un filósofo perder algo de su propio pensamiento, dejarse llevar de la mano por una interpretación parcial, superficial, inadecuada de ese pensamiento? Me parece que esto le sucedió a Heidegger cuando, ya en la última sección publicada de *Ser y tiempo*, quiso forzar el tema de la comunidad en una clave que no le pertenecía y que él mismo había excluido, es decir, la de su historización destinal: «(. . .) puesto que el *Dasein*, cargado de destino, por el hecho de ser-en-el-mundo existe siempre y por esencia como ser-con junto con los otros, su historicidad es una co-historicidad que se constituye como destino-común. Con este término entendemos la historicidad de la comunidad, del pueblo». ⁴⁷ Son conocidas las desafortunadas —y más: absolutamente ruinosas— consecuencias que el autor derivará algunos años más tarde, cuando esa «comunidad de destino» adquiriera los rasgos nacionales de «una verdadera comunidad alemana» (*echte deutsche Gemeinschaft*). Por cierto, hay que evitar una homologación forzada entre lenguajes que mantuvieron siempre un margen de indiscutible heterogeneidad: Heidegger no identificó nunca la propia posición con la torpe biología política de la sangre y el suelo. Pero, en vez de refutarla de manera radical, se limitó a proveerle una acepción espiritualista que terminó objetivamente por incrementar el cortocircuito ideológico entre cosmopolitismo del espíritu y particularismo de una comunidad nacional. ⁴⁸ Acerca del carácter mitopoié-

tico de esta secuencia —una realización política de la filosofía fundada en la modelización estética de la política— nos hemos exployado en otro sitio. ⁴⁹ También sobre su genealogía profunda, que data por lo menos de cierta acogida dada a los *Discursos a la nación alemana* de Fichte. ⁵⁰

Todo esto es hasta demasiado conocido como para retomararlo en términos analíticos. Lo que reviste mayor interés es identificar los nexos conceptuales por los cuales el más consciente pensamiento de la comunidad pudo deslizarse a su más devastadora negación. Que ello *ocurrió* es un hecho. Pero *cómo* pudo ocurrir es aún un problema. Una primera respuesta —por así decir «filológica»— remite al carácter tardío de la introducción del tema de la comunidad en la analítica de la existencia. Hemos visto que Heidegger interpreta a esta última de manera originariamente comunitaria. El *Dasein* es ya siempre *Mitdasein*. Queda, no obstante, la circunstancia de que la coincidencia entre ambos conceptos fue construida *a posteriori*; que el tema del *Mitsein* aparece recién en el parágrafo número veinticinco de *Ser y tiempo*, después de que Heidegger hubiera ya tratado del *Dasein* en su autonomía. La cuestión no es de índole formal, sino sustancial: porque si el *Dasein* se presupone en el *Mitsein*, ello quiere decir que aunque se lo declare originario, el *Mitsein* siempre tiene un carácter derivado y aditivo con respecto a lo que el (el *Dasein*), no obstante debería constituir. Pero tampoco puede pre-

⁴⁷ *Id.*, pág. 551.

⁴⁸ Cf. la introducción de E. Mazzarella a la traducción italiana de la colección *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988, *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, Nápoles, 1992, págs. 21 y sigs.; también —aunque con una diferente pauta interpretativa— D.

Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Turín, 1991.

⁴⁹ Véase mi obra *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, 1993, págs. 122 y sigs., y la bibliografía allí incluida.

⁵⁰ Para una lectura diferente de la comunidad en Fichte, remito a C. Amadio, *Morale e politica nella Sittenlehre (1798) de J. G. Fichte*, Milán, 1991, págs. 253 y sigs.; *id.*, *Fichte e la dimensione estetica della politica*, Milán, 1994, págs. 85 y sigs.

suponerse el *Mitsein* en el *Dasein*, el otro camino que Heidegger se inclina a recorrer, en realidad superponiéndolo al primero.

A partir de aquí cobra fuerza una segunda, más inmanente, respuesta a la pregunta inicial sobre la traducción-traición en clave histórico-política de la semántica comunitaria, esta vez relativa a la cuestión del origen y, más precisamente aun, a su pretendida autenticidad. Hemos visto que Heidegger no consideraba que la dimensión auténtica, o por mejor decir, propia, del *Dasein* contrastase con la impropia. Esta no debe ser considerada como una forma degenerada de algo previo que se corrompió, y que por ende debe reconquistarse en su condición primigenia, sino como su contenido mismo. Lo impropio —en este caso— no difiere de lo propio, es el *Dasein* mismo conocido en su más propia impropiedad. En consecuencia, no solamente el *Dasein* se revela impropio desde el origen, sino que es impropio el origen mismo, que coincide con nuestra condición comunitaria, y que por consiguiente *no* debemos recuperar, repetir, perseguir, porque está ya siempre con nosotros, somos nosotros mismos en la singular pluralidad de nuestra existencia. Pero, no obstante, Heidegger tampoco permanece completamente fiel en tal caso a esta perspectiva, como si no resistiese, o vacilara, ante la radicalidad conceptual de la perfecta correspondencia entre lo propio y lo impropio. La tensión termina por estallar, y entonces insensiblemente Heidegger introduce un sutil desnivel «ético» entre ambos términos, que lleva a esa dialéctica de pérdida y reencuentro, alienación y desalienación, extravío y reapropiación, que hizo hablar a algunos de «jerga de la autenticidad»:⁵¹ la referen-

cia vertical a la absoluta unicidad de una muerte cada vez más propia; la identificación injustificada de lo cotidiano con la nivelación indiferenciada; la contraposición entre la «cháchara» y una palabra auténtica y plena, con toda la retórica del coraje y la voluntad, de la fundación y la autoafirmación, de la institución y la decisión, que aquella implica. Si el origen se ha perdido, es preciso recuperarlo siguiendo esa complicación dialéctica de presuposición y destino que el propio Heidegger había deconstruido. La comunidad —cuando se la presupone como algo que precede a nuestra condición— debe ser reconocida entonces en nuestro destino: por eso se la debe re proyectar y reconstruir según su esencia originaria, según su originario «haber sido». Este es el terrible silogismo que atrapa a Heidegger desde el interior de su propio discurso, y convierte imperceptiblemente al más drástico pensamiento de la comunidad en su más tradicional mitologema filosófico-político; transforma lo «en común» de todos en *una* comunidad particular a la conquista de su porvenir, a través del reencuentro de su origen más puro. Esto —y no otra cosa— fue el nazismo de Heidegger: el intento de dirigirse directamente a lo propio, separarlo de lo impropio, hacer hablar afirmativamente a su voz primigenia; atribuirle un sujeto, una tierra y una historia, una genealogía y una teleología. Una teleología a través de *su* genealogía.

Sabemos cuál era esta genealogía y dónde buscó Heidegger ese origen destinal: exactamente allí donde lo había buscado esa larga tradición «reapropiativa» que desde Hegel —y ya desde Herder— llega hasta Husserl: en Grecia. Grecia es la tierra de la fundación porque posee la potencia de ese inicio que «es lo más grande, lo que arrastra a todo lo que viene después, aunque lo que viene después se dirija contra el

⁵¹ Me refiero naturalmente a T. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, en *Gesammelte Schriften*, Francfort del Meno, vol. VI, 1973 (traducción italiana *Il gergo dell'autenticità*, a cargo de R. Bodei, Turín, 1989).

inicio». ⁵² Por esta razón, Alemania debe dirigir su mirada a Grecia, como a aquel principio que desde sus espaldas la destina a lo que tiene delante, arrancándola a la morsa con que la estrechan Rusia y los Estados Unidos, las nuevas potencias materialistas. Únicamente si repite ese inicio la comunidad destinada podrá asumir su deber: «El inicio *está* aquí aún. No *está a nuestras espaldas*, como algo que ocurrió hace mucho tiempo, sino *frente a nosotros, delante de nosotros* (. . .) El inicio (. . .) nos llama a reconquistar nuevamente su grandeza». ⁵³ Cuál era el potencial destructivo que llevaba en su interior esta ideología de la mimesis reproductiva de un modelo originario quedará definitivamente en claro cuando el *völklich-staatliche Dasein* adopte las notas distintivas nacionales del *deutsche Dasein*, y su espacio se fije en la tierra comprendida entre el Rin y el Istro. El ser-para-la-muerte podrá entonces transformarse también en obra-de-muerte, y la llama del *Geist* tomar los colores de la sangre. Entonces la comunidad originaria deberá hacerse «final», en el sentido siniestro de poner fin a todo lo que no le pertenece y, en última instancia, también a sí misma.

No obstante, Grecia había señalado —en el propio Heidegger, y a veces incluso en los mismos textos— otro camino posible. Un modo de ver el origen de por sí ajeno a toda unificación histórico-destinal, en tanto consciente de esa fragmentación —o dispersión (*Streuung*)— en que consiste nuestra existencia en común: «el ser-con es una determinación metafísica

fundamental de la diseminación (*Zerstreuung*)». ⁵⁴ Ahora bien, esta diseminación del origen no sólo no se contrapone, sino que es parte integrante del inicio griego, ya desdoblado en la *Introducción a la metafísica* en la diferencia entre *anfänglicher Anfang* y *anfängliches Ende*: un «inicio inicial» y un «inicio final»; un inicio que funda como un solidísimo suelo (*Grund*), y un inicio que se retira como un insondable abismo (*Abgrund*). Por lo demás, la Grecia que Heidegger propone como modelo para Alemania no es la misma que ya Roma imitó, e imitaron todos los neoclasicismos posteriores. Más bien se trata de una Grecia *ur-filosófica* que precede, como el origen del origen —o más bien como su impensado—, ⁵⁵ a la Grecia histórica. Por consiguiente, es una Grecia inimitable, porque es históricamente indefinible. Ya en esta revocación de historicidad —imitación, pero de un inimitable— se advierte, en el interior de la precipitación histórico-operativa, una impugnación del principio mimético: el único modo de ser fieles al comienzo es *no* repetirlo, respetar su peculiaridad dando vida a algo completamente nuevo. Si el origen precede a sí mismo —si es antes que todo «antes» históricamente identificable—, quiere decir que *ya* está en su después, que nos es contemporáneo, y por consiguiente no debe, ni puede, repetirse, reactualizarse, cumplirse, más allá de su simple «darse».

Pero en los *Beiträge* el proceso de deshistorización «donativa» del *cum* originario se acelera posteriormente en un desmantelamiento de los principios de cada época, que revela el carácter an-árquico del ser

⁵² M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie, en Gesamtausgabe, op. cit.*, vol. XLV, 1984 (traducción italiana *Domande fondamentali della filosofia*, Milán, 1988, pág. 84).

⁵³ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Francfort del Meno, 1983 (traducción italiana *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, a cargo de C. Angelino, Génova, 1988, pág. 52).

⁵⁴ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, op. cit.*, pág. 175.

⁵⁵ Cf. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, París, 1986, págs. 257 y sigs.; y anteriormente W. Marx, *Heidegger und die Tradition. Eine Problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Hamburgo, 1980.

como relación de donación.⁵⁶ En este sentido debe interpretarse la afirmación de que «la madurez es la disposición para tornarse fruto y don. Aquí reside esencialmente lo *último* (*das Letzte*), el *fin esencial* (*das wesentliche*), reclamado por el inicio (. . .)».⁵⁷ La dimensión histórica no desaparece, sino que se somete a una continua superación que a la vez pone fin a la absolutez del inicio, y abre hacia lo otro que en él se anuncia. Por ello «el *último* dios no es un final, sino el inicio que se lanza dentro de sí, y, en consecuencia, la figura suprema de la recusación: porque lo inicial se aparta de toda atadura y adquiere esencia superando todo por-venir en él, ya poseído por su fuerza determinante».⁵⁸ ¿De qué se aparta «lo inicial»? Evidentemente de esa entificación del origen implícita en toda forma de historización del tiempo —y de localización en el espacio— que en esos mismos años tentaban contradictoriamente a Heidegger. Contradictoriamente respecto de la dirección más rigurosa del propio pensamiento, que en el motivo del *Ereignis* redescubría la copertenencia conflictiva de los inicios y los iniciadores, y por ende la imposibilidad de retorno alguno a un origen absoluto con respecto a su, y a nuestro, *cum*. A diferencia del poeta —de su loca pretensión de reencontrar el origen común, la comunidad originaria—, los mortales saben que una experiencia inmediata del origen es imposible. No porque esté barrado por una ley, como pretendía Kant, sino porque *está* precisamente en su retraimiento, así como el

develamiento conserva su propio velo, y la memoria, el olvido del cual se recorta. Por ello los mortales miran con «temor» el intento vano del poeta. Por ello retroceden frente a su búsqueda: porque, al remontarse a la fuente, él corre el riesgo de olvidar que esta ya se confunde con el mar, y que nuestro amarre consiste en un perpetuo errar. Pero algo queda en ese temor y reclama la misma búsqueda del poeta y de algún modo le pertenece. Aquellos —los «otros»— a pesar de todo y no obstante la diferencia que los separa de él, siguen siendo sus *amigos*, porque finalmente comparten su suerte. Siguen siendo amigos del poeta porque esa suerte compartida no difiere de la *amistad común* a la que él dirigía la mirada desde el principio: «Ellos son amigos en el sentido de una amistad fundada en el destino de una misión poética venidera. Los amigos que solicita el poeta, y de los que él mismo forma parte, son los *navegantes* escondidos (y aún hoy escondidos) a quienes se dirige el pensamiento en el comienzo de la poesía».⁵⁹

Excursus sobre Heidegger

Pero ¿es verdad que «el poeta habita cerca del origen . . .»?⁶⁰ ¿Es verdad que —a diferencia de los *navegantes*, comprometidos en una ruta sin final y sin regreso— él «se hace reconocer como aquel que permanece en la patria»?⁶¹ ¿Es verdad que su palabra «funda el camino histórico de una humanidad, sin salir del propio entorno»?⁶² Me parece que justamente el poeta al que Heidegger se refiere hace que se torne muy problemática una respuesta afirmativa. Como es natural debemos tener cuidado de no leer unívocamente o prejuiciosamente lo

⁵⁶ Cf. R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington, 1986 (traducción italiana *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, a cargo de G. Carchia, Bologna, 1995, especialmente págs. 237 y sigs.).

⁵⁷ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe, op. cit.*, vol. LXV, 1989, pág. 410. Este capítulo de los *Beiträge* está traducido al italiano en *Aut Aut*, n° 236, 1990, págs. 64-72.

⁵⁸ *Id.*, pág. 416.

⁵⁹ M. Heidegger, *La poesía di Hölderlin, op. cit.*, pág. 155.

⁶⁰ *Id.*, pág. 176.

⁶¹ *Id.*, pág. 153.

⁶² *Id.*, pág. 157.

que Heidegger escribió sobre Hölderlin,⁶³ a quien estamos aludiendo. Debemos evitar tergiversar, a nuestro turno, el intento heideggeriano de evitar que Hölderlin sufra la más grave tergiversación: que su poesía se inscriba como «patriótica» o «nacionalista», rasgos de los que está tan alejada como lo está de una apologetica de tipo cristiano.⁶⁴ Por lo demás, para eliminar cualquier duda sobre la caracterización, ni biologicista ni nacionalista, que Heidegger asigna a la *Heimat* holderliniana, además de su consideración general de que «todo nacionalismo es, en el plano metafísico, un antropologismo y, como tal, un subjetivismo»,⁶⁵ hay que tener en cuenta la precisa observación de que «hoy se nombra la esencia de la patria con la intención de pensar en el sentimiento de desarraigo (*Heimatlosigkeit*) del hombre moderno»: de modo que cuando Hölderlin «se preocupa por que la «gente de su tierra» encuentre su propia esencia (. . .) él no la busca en absoluto en un egoísmo de su pueblo; la concibe más bien a partir de la pertenencia al destino de Occidente». Y de un Occidente, por lo demás, no «pensado como región contrapuesta a Oriente, ni (. . .) entendido simplemente como Europa, sino en la perspectiva de la historia del mundo».⁶⁶

Sin ignorar esta posición objetivamente comunitaria que Heidegger asigna a la experiencia poética de Hölderlin, detengámonos en un detalle no irrelevante para su definición: la asimilación a Nietzsche como al único que compartió con el poeta la misma actitud «desarraigante». Pero lo que resulta más significativo aun es que Heidegger practique este acercamiento para apartar al poeta de la amplia sombra del otro filósofo que había fundado, o al menos «sistematizado», el eje patriótico entre Grecia y Alemania.⁶⁷ «Tanto Hegel como su amigo Höl-

⁶³ Véase ahora el buen libro de C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografia del pensiero in Martin Heidegger*, Milán, 1996, aunque totalmente dentro del camino heideggeriano.

⁶⁴ Cf. M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*, op. cit., pág. 92; también *id.*, *La poesia di Hölderlin*, op. cit., pág. 191; *id.*, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. XXXIX, 1980, págs. 220-1.

⁶⁵ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit., pág. 72.

⁶⁶ *Id.*, pág. 67.

⁶⁷ Sobre la «doble» genealogía de Europa cf. R. Esposito, «Pensare l'Europa», *Micromega*, n° 5, 1995, págs. 127-48, que retomo aquí parcialmente.

derlin están, cada uno a su modo, bajo el poderoso y fecundo influjo de Heráclito, pero con la siguiente diferencia: Hegel mira hacia atrás y da por concluido, mientras que Hölderlin mira hacia adelante y abre».⁶⁸ Pero justamente la manera como aquí se presenta la contraposición con Hegel, replantea la duda inicial acerca de la congruencia de la interpretación heideggeriana de Hölderlin. Digamos que Heidegger sitúa a ambos autores en una alternativa que discurre a lo largo de una misma línea. Están contrapuestos, pero más en cuanto a la dirección —del pasado al futuro, o bien del futuro al pasado— que en cuanto al mérito, o, incluso, al método de su pensamiento. Antes de llegar al punto decisivo, demos otro paso lateral. Es sabido que Heidegger entra en la órbita poética de Hölderlin —y en la filosófica de Nietzsche— aproximadamente en la fase en que, aun sin abandonarla, va dejando poco a poco en el trasfondo de los propios intereses a la filosofía de Kant, a tal punto que da la impresión de sustituir de algún modo uno por otro. Pero —he aquí la pregunta que tal vez él no se formuló— ¿es posible «sustituir» a Kant por Hölderlin? ¿No es Kant justamente el filósofo que libera a Hölderlin de toda sujeción a Hegel?⁶⁹ ¿No es el «Moisés» que adentrándose «en el libre y solitario desierto de la especulación, llevando la implacable ley del monte sacro», constituye «la única filosofía posible de su propio tiempo»?⁷⁰ Es importante destacar que Hölderlin insiste varias veces en este reconocimiento hacia Kant, reconocimiento que permite replantear en el centro de su relación esa cuestión de la comunidad que también Heidegger plantea a través del tema del «desarraigo». Pero Hölderlin la replantea separándola por completo de la conciliación hegeliana. ¿A qué puede remitir ese «desierto» *de la «ley»*, sino a una finitud que escapa a toda totalización; una separación sin puntos de mediación entre sensibilidad y razón, humano y divino, existencia y esencia, que sólo Kant se había atrevido a sostener; una ruptura del sujeto, dividido y en lucha consigo mismo dada su constitución temporal? El propio Hölderlin parece aludir a ello cuando recuerda que «el tiempo es siempre así cuando se lo calcula en el dolor, porque entonces, por una parte, el alma

⁶⁸ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pág. 135.

⁶⁹ Es la tesis de J. Beaufret (cf. su introducción a la edición francesa de Hölderlin, *Remarques sur Oedipe et Antigone*, París, 1965), que no obstante tiende a subestimar el alejamiento de Heidegger respecto de Kant.

⁷⁰ F. Hölderlin, *Briefe (an der Bruder)*, en *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1943-77, vol. VI, I, 1954, pág. 304.

sigue las mudanzas del tiempo y así comprende el simple transcurrir de las horas, mientras que por la otra, el intelecto no deduce el futuro a partir del presente». ⁷¹ La ruptura en el tiempo entre presente y futuro expresa aquí la cesura que impide cualquier mecanismo de previsión, o de repetición, entre lo que ha sido y lo que ya no puede ser: «Compara entonces un poco ese tiempo con el nuestro: ¿dónde hallarás una comunidad (*Gemeinschaft*)?» se pregunta Hölderlin en un fragmento que se le atribuye, y que lleva el intenso título *Communismus der Geister*. ⁷² Pero también la imposibilidad de la dialéctica como modo de resolución de los opuestos en un mundo definido por la originalidad de la escisión. Así debe entenderse la afirmación de que «(. . .) en este nacimiento de la extrema hostilidad, al parecer se realiza la reconciliación suprema. No obstante, la individualidad de este momento no es sino un producto del supremo conflicto»: ⁷³ las «partes» no se relacionan a la manera de la síntesis, sino como una batalla inagotable que mantiene en pie a ambos contendientes. Como si la copresencia de los principios de la armonía y de la contienda, del cosmos y del caos, del *peras* y del *apeiron*, asumiera desde siempre los rasgos característicos de una lucha destinada eternamente a autoalimentarse, dado que la que se establece entre la lucha y la no-lucha, es también una forma de lucha. No puede resolverse dialécticamente el antagonismo de Hölderlin, porque no hay un entero que preceda a la escisión, sino una escisión originaria, una *Ur-Teilung*, constituida por la copresencia de polaridades entrecruzadas justamente en el punto de su máxima separación. «La representación de lo trágico —escribe— se funda principalmente en el hecho de que lo portentoso (. . .) se torna comprensible porque la unidad ilimitada es purificada por la ilimitada escisión». ⁷⁴ Una vez

⁷¹ F. Hölderlin, *Anmerkungen zur Antigone*, en *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. V (traducción italiana *Note all'«Antigone»*, en *Sul tragico*, a cargo y con introducción de R. Bodei, Milán, 1980, pág. 77). Sobre el Hölderlin trágico véase ahora además M. Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin*, Bolonia, 1993, también con introducción de Bodei.

⁷² F. Hölderlin, *Communismus der Geister*, en *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. IV (traducción italiana *Il comunismo degli spiriti*, a cargo de D. Carosso, Roma, 1995, pág. 73).

⁷³ F. Hölderlin, *Grund zum Empedokles*, en *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. IV, I, 1961 (traducción italiana *Fondamento dell'«Empedocle»*, en *Scritti di estetica*, a cargo de R. Ruschi, Milán, 1987, pág. 87).

⁷⁴ F. Hölderlin, *Anmerkungen zur Oedipus*, en *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. V (traducción italiana en *Sul tragico*, op. cit., pág. 73).

instalada en el origen, la escisión repercute también en la manera de relacionarse con él, que ya no puede ser la manera hegeliana del recomenzar, del nacimiento y el retorno, dado que no hay nada que recomenzar o a lo cual retornar. No hay un nuevo amanecer, ni una costa por alcanzar, sino sólo una figura que retrocede y se disuelve en cuanto intentamos alcanzarla. Así, cuando Hölderlin subraya que «inicio y fin no concuerdan en modo alguno», ⁷⁵ se refiere a la imposibilidad de que la Europa moderna halle la propia identidad en aquello —Grecia— que a su vez no es nunca idéntico a sí mismo.

Como es sabido, el texto decisivo al respecto es la carta de diciembre de 1801 a su amigo Ulrich Böhlendorff, en la que escribe «no podemos tener con ellos [los griegos] nada en común». ⁷⁶ Y esto a causa de que todo pueblo tiende a descollar no en el principio que le es innato —la naturaleza para los griegos, el arte para los modernos— sino en su exacto contrario. De modo que a los modernos no les es posible imitar a los griegos, no por la perfección de estos, sino por su carencia de propio. No porque estén demasiado alejados de nosotros, sino porque se nos asemejan demasiado. Porque han padecido nuestra misma catástrofe y comparten nuestro mismo destino de infidelidad: ellos también están «fuera de sí» en el sentido preciso de que sólo pudieron apropiarse de aquello que les era extraño. A menos que —y aquí reside el punto crucial de la carta— se quiera imitar de los griegos justamente ese principio de extrañamiento: aquello que no es griego. Repetir lo más griego de los griegos, es decir, su diferencia respecto de sí mismos, significa para Europa dejar de ser griegos. Interrumpir toda dialéctica de realización entre pasado y presente. Cortar definitivamente los puentes con nuestro pretendido origen. Ese origen no es nuestro, y no está allí donde lo buscamos. Está siempre en otra parte: repetición diferencial de un origen ya definitivamente irrecuperable. Por esta razón, más que origen, Grecia es el lugar —ausente, desaparecido, diseminado— de su falta, de su carencia: laguna, cesura, vértigo, antes que sitio, patria, raíz. Tierra —pero tierra sacudida, horadada, atravesada por su propia alteridad. Tierra extranjera: originada por lo extraño —Asia— y vuelta hacia lo extraño. Tierra incapaz de reposar

⁷⁵ *Id.*, pág. 74. Pero prefiero utilizar la ya citada traducción de Ruschi, pág. 144.

⁷⁶ F. Hölderlin (an Böhlendorff del 4-12-1801), en *Briefe*, op. cit., págs. 425-6.

sobre sí misma. No fundada, y por lo tanto imposibilitada de fundar identidad alguna. Menos aún la del continente que se refiere a ella como a la antigua madre. Salvo que ese continente sepa hacerse cargo de esa imposibilidad de la manera más radical: identificándose con su propia impropiedad originaria. Cómo si no imitar lo inimitable más que reproduciendo su alteridad dentro de sí. Más que interpretándose a su vez como tierra de la alteridad. O de la retirada de la Tierra. Tierra-que-se-retira y que en esa retirada reencuentra algo que no es ni una esencia ni un destino, ni, menos aún, una realización: a lo sumo los signos de una decadencia —verdadero *occasus*— que vuelva a descubrir en Oriente su propio origen inoriginado. ¿Acaso no pretendía Hölderlin «corregir»⁷⁷ el arte griego usando ese «principio oriental (. . .) que supera los confines de Europa»?⁷⁸ ¿No es en Oriente donde nace el agua purísima que sus ríos transportan hacia Occidente? ¿No es esa la «fuente» que ahora infunde «temor»? «Pero la riqueza comienza en el mar» (*Es beginnet nämlich der Reichtum / Im Meere*).⁷⁹

Si está fuera de discusión la distancia que aleja a este Hölderlin de la dialéctica hegeliana, no puede pasar inadvertido que existe también una clara diferencia con respecto a la interpretación que brinda Heidegger. En realidad, es cierto que esta pone el acento en el motivo de lo extraño y de lo impropio, como corresponde al poeta del desarraigo. Pero no lo entiende como aquello que consiente, justamente en razón de la «migración al país extranjero» (*Wanderschaft in die Fremde*),⁸⁰ alcanzar lo propio. Este problema —el de la relación entre propio e impropio— lo hemos encontrado a todo lo largo de nuestro análisis, porque coincide con el de la comunidad. Por cierto, Heidegger no piensa lo propio sin su contrario. Lo impropio no es sólo el obstáculo que lo propio debe superar para realizarse,

⁷⁷ P. Szondi, *Studienausgabe der Vorlesungen*, Francfort del Meno, 1973-1974 (traducción italiana en *Poetica dell'idealismo tedesco*, Turín, 1974, pág. 187).

⁷⁸ W. Benjamin, *Zwei Gedichte von F. Hölderlin*, en *Gesammelte Werke*, Francfort del Meno, vol. II, I (traducción italiana en *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, a cargo de G. Agamben, Turín, 1982, pág. 131).

⁷⁹ F. Hölderlin, *Andenken*, en *Sämtliche Werke, op. cit.*, vol. II (traducción italiana en *Le liriche*, a cargo de E. Mandruzzato, Milán, 1993, pág. 563).

⁸⁰ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, en *Gesamtausgabe, op. cit.*, vol. LIII, 1984, pág. 177.

sino su presupuesto mismo. ¿Pero no acaba esto por reproducir otra forma de dialéctica? Si lo propio no es lo impropio, como en cambio Heidegger en otros textos había dado a entender; si está desligado de lo impropio, aunque sea en la forma intrínseca de la presuposición; si es un, incluso el, punto de partida de un recorrido de reapropiación, ¿no reproduce el circuito de una síntesis dialéctica? ¿No remite la comunidad a una necesidad diferente —y sucesiva— a la declarada originariedad del *cum*? ¿No hace de ese *cum* la premisa, y la promesa, de una finalidad exterior a la existencia en común que desde siempre somos?

Quisiera buscar la respuesta a estas preguntas en el mar. Porque el mar constituye exactamente el lugar de la «contienda». Lo que relaciona a Hölderlin y Heidegger pero también aleja a este de aquel. Partamos del punto compartido. El mar es el lugar de lo impropio, del alejamiento de casa y del vagabundeo. La forma móvil y extrema de esa escisión a la que somos abandonados. El *elemento* del desarraigo, y por ello mismo de la pérdida de dominio de nuestro destino. Que seamos *navegantes* significa esto: nuestra condición es la de un viaje lejos de nosotros mismos. Pero —he aquí la separación entre ambas perspectivas— ¿tiene este alejamiento una meta más allá de la travesía, o coincide la meta con la travesía misma? Pese a una serie de oscilaciones y de verdaderas inversiones de sentido, diría que Heidegger opta por la primera respuesta. Y que además cree deducirla justamente de Hölderlin, quien por el contrario, al menos desde el fracaso del *Empédocles*, elige la segunda: «En mar abierto se prepara la última decisión del viraje de lo extraño a lo propio».⁸¹ Así lee Heidegger el verso de *Andenken* «El mar da y quita el recuerdo» (*Es nehmet aber / Und gibt Gedächtnis die See*): «Sólo la atención hacia lo extraño a lo largo de la ruta marina despierta, a la vista de lo extraño mismo, el pensamiento de lo propio».⁸² Pero de este modo no hace sino asignar al mar el mismo papel dialéctico que le había asignado Hegel en su genealogía de Europa. También Hegel consideraba al mar como principio de «comistión», de «heterogeneidad», de «extrañamiento»: «el país que encontramos primeramente más allá del mar es él mismo un territorio desparramado en el mar (. . .)».⁸³ Más aún: inex-

⁸¹ M. Heidegger, *La poesía de Hölderlin, op. cit.*, pág. 168.

⁸² *Id.*, págs. 169-70.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Leipzig, 1919-1920 (traducción italiana *Lezioni sulla filosofia della storia*, Florencia, 1941-1963, vol. III, págs. 10-2).

tricamente unido por el mar a los pueblos asiáticos —carios, frigios, licios— cuyas costas bañan las mismas aguas. Y todavía más, para indicar la verdadera dirección del discurso de Hegel —de Oriente hacia Occidente, es decir, de lo impropio a lo propio—, llega inmediatamente la precisión de que «el libre y bello espíritu griego debe ser resultado de la superación de esa heterogeneidad» ya que «los griegos (. . .) dieron nueva forma e independencia a estos elementos extranjeros, a través del espíritu que les es propio».⁸⁴ Inmediatamente después se aclara cómo ocurre esa superación, cuando el filósofo identifica la misión de ese pueblo en la expansión y la conquista que el mar consiente y de algún modo reclama: «el mar invita al hombre a la conquista y al botín, pero también a la ganancia y la adquisición».⁸⁵ Aquí Hegel responde desde el continente a una línea de pensamiento «talaso-oceánica» que de Atenas a las potencias atlánticas conoce perfectamente la *vis aggressiva*, su fiebre de guerra y rapiña, el demonio inmerso en ese mar que se revela como el más terrible vehículo de la «técnica desenfrenada», como lo expresó Carl Schmitt.⁸⁶ Contra toda apología ingenua de la libre navegación, este potencial adquisitivo, violentamente apropiativo, arrastra a las olas del mismo mar. Por otra parte, ¿cómo un mar incapaz de defensa y ofensiva habría podido resistir a las potencias de la tierra? ¿Cómo habría podido, incluso, ya en el *Leviatán* de Hobbes, conquistar hasta en el nombre el cetro de la soberanía absoluta, si la «ballena» marina no hubiera sido tanto o más feroz que el «oso» terrestre?⁸⁷

No es este el mar de Hölderlin. No es el choque de la espuma que golpea la tierra. Y no es la *hybris* que hace subir las mareas. La marea sube, pero hasta un punto en el que vuelve a descender, como dijo Simone Weil acerca de la invasión nazi a Europa: «En el mar una ola sube, sube y sube aún más; pero un

⁸⁴ *Id.*, págs. 12, 20.

⁸⁵ *Id.*, pág. 218.

⁸⁶ C. Schmitt, *Gespräch über den neuen Raum*, en *Estudios de derecho internacional en homenaje a Barcia Trelles*, Zaragoza, 1958 (traducción italiana *Dialogo sul nuovo spazio*, en *Terra e mare* —traducción italiana de *Land und Meer*, Leipzig, 1942— a cargo y con una cuidada introducción de A. Bolaffi, Milán, 1986, pág. 103).

⁸⁷ Cf. M. Cacciari, *Geo-filosofía dell'Europa*, Milán, 1994, págs. 29 y sigs. Para la otra aproximación al mar —que vincula a Hölderlin con Nietzsche— véase todo el nuevo libro de Cacciari, *L'arcipelago*, *op. cit.*; también, en otro registro, F. Cassano, *Partita doppia*, Bologna, 1993, págs. 137-46.

punto en el que sin embargo sólo hay vacío la detiene y la hace descender nuevamente. Así se detuvo la oleada alemana, sin que nadie supiera por qué, en las costas de la Mancha».⁸⁸ También para Hölderlin el mar se retira y se da en esta retirada. No en dos paisajes distintos, sino dentro de un único movimiento: se retira donándose y se dona retirándose. Y en esa retirada deja ser a la tierra. ¿No es esta la figura misma de la comunidad? Su *munus* originario, que nos da un «nombre común» sólo en la falta del «nombre propio». El mar, en este caso, no remite más a lo ilimitado, sino a la finitud de nuestra existencia. Más que a la conquista, destina al naufragio: no como incidente imprevisto e imprevisible, sino como la condición misma de nuestro ser en el mundo perfectamente simbolizada en el «vous êtes embarqués» de Pascal.⁸⁹ «Nos gustaría conocer la ola sobre la cual vamos a la deriva en el océano —le habría respondido Burckhardt— solo, somos nosotros mismos esa ola».⁹⁰ Pero ya Hölderlin se había preguntado qué somos —en la comunidad *del* mar— en la segunda versión de *Mnemosyne*: «Somos un signo no significativo, / indoloro, casi hemos perdido / en el exilio el lenguaje. / Verdaderamente cuando sobre los hombres / hay una contienda en el cielo y poderosas / van las lunas, entonces habla el mar (. . .)». (*Ein Zeichen sind wir, deutungslos, / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren. / Wenn nämlich über Menschen / Ein Streit ist an dem Himmel und gewaltig / Die Monde gehn, so redet / Das Meer (. . .)*).⁹¹

⁸⁸ S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, París, 1949 (traducción italiana *La prima radice. Preludio a una dichiarazione del doveri verso la persona umana*, Milán, 1980, pág. 246). Sobre el carácter comunitario del pensamiento, la vida y la muerte de S. Weil véase ahora W. Tommasi, *Simone Weil*, Nápoles, 1977, págs. 77 y sigs., y sobre todo A. Putino, *Vita biologica e vita soprannaturale. Comunità e politica in S. Weil*, Roma, 1998.

⁸⁹ Cf. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Francfort del Meno, 1979 (traducción italiana a cargo de R. Bodei, *Naufragio con spettatore*, Bolonia, 1985, págs. 39 y sigs.). Sobre el mismo tema véase también M. Fimiani, *Paradossi dell'indifferenza*, Milán, 1994, págs. 142-54.

⁹⁰ J. Burckhardt, *Historische fragmente aus dem Nachlass*, en *Gesamtausgabe*, Stuttgart, Berlín-Leipzig, 1929-1934, vol. VII (traducción italiana *Lezioni sulla storia d'Europa*, Turín, 1959, pág. 59).

⁹¹ F. Hölderlin, *Mnemosyne*, en *Sämtliche Werke, op. cit.*, vol. II (traducción italiana en *Le liriche, op. cit.*, pág. 695).

Los versos de Hölderlin constituyen el reverso exacto de la heroica epopeya del mar filosóficamente «cantada» por Hegel a la infinita expansión de Europa. Por el contrario, su mar nos recuerda nuestra común inapropiabilidad: pura travesía sin «delante» ni «detrás», según se precisa en la tercera versión del poema. Absoluto presente, apartado tanto de las sirenas de la utopía como de la llamada de la nostalgia, así lo advierte también Adorno, precisamente polemizando con Heidegger.⁹² El presente es el tiempo de la pérdida del origen. Lo que separa el comienzo y la posibilidad de su representación. A esa imposibilidad remite la metáfora vacía del mar.⁹³ Que el mar no tenga final, dirección, lógica, significa que el origen se ha sumergido en un abismo tan profundo que sólo puede mostrarse en el movimiento de su retirada. Este es el mar, el eterno ir-y-venir de sus olas, la retirada como contramovimiento de lo que se ha quitado. El movimiento de resaca que drena en la tierra algo del mar, y viceversa. Porque el mar del que aquí se trata no debe entenderse de ninguna manera en contraposición con la tierra. Más bien como su significado secreto. La dimensión oscilante, precaria, inquieta, que constituye el fondo oculto de la tierra. Lo que la tierra no puede ver por sí misma. Su permanecerle oculto. Por eso Hölderlin recuerda que su tierra «en otro tiempo / fue llamada por los hombres la Escondida» (*die Verborgene*),⁹⁴ la misma «Madre Tierra» a la que se dirige el canto mudo de la comunidad: «En lugar de una abierta comunidad yo canto (. . .)».⁹⁵ Al respecto no está de más recordar que el propio Heidegger, en una de sus características estocadas «expropiantes», había contrapuesto la dimensión fundacional del Mundo a la dimensión retirada de la Tierra, «que se cierra y se esconde en sí misma».⁹⁶

⁹² T. W. Adorno, *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*, en *Gesammelte Schriften*, Francfort del Meno, 1974, vol. XI (traducción italiana *Paratassi. Sull'ultima lirica di Hölderlin*, en *Note per la letteratura. 1961-1968*, Turin, 1978, pág. 162).

⁹³ Cf., para una lectura no dialéctica de Hölderlin, el importante libro de G. Leyenberger, *Métaphores de la présence II. La philosophie de Hölderlin*, París, 1994.

⁹⁴ F. Hölderlin, *Germanien*, en *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. II (traducción italiana en *Le liriche*, op. cit., pág. 639).

⁹⁵ F. Hölderlin, *Der Mutter Erde*, op. cit., pág. 577.

⁹⁶ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, op. cit., pág. 47.

Pero quien queda como el único heredero de este Hölderlin trágico y antidualéctico es Nietzsche. El único que se aventuró en un mar «abierto» por el *periculum* que su experiencia supone para quienes lo «tientan»: «(. . .) finalmente podemos nuevamente desplegar las velas de nuestras naves, acometer todos los peligros; todo riesgo del hombre del conocimiento está nuevamente permitido; el mar, nuestro mar, está aún abierto ante nosotros, tal vez nunca hubo un mar tan «abierto»».⁹⁷ Nunca hubo un mar tan abierto porque nunca, como ahora, los navegantes saben que el suyo es un viaje sin retorno, que el *bateau ivre* no tiene ancla ni timón: «¡Hemos dejado la tierra y nos hemos embarcado! Hemos cortado los puentes a nuestras espaldas, y eso no es todo: hemos cortado la tierra detrás de nosotros».⁹⁸ Una tierra «cortada» —por su propia alteridad— es la única, por lo demás, que corresponde a los «sin patria», a los «hijos del destino»: «adversos a todos los ideales que, incluso en esta frágil, ya destrozada edad de transición, aún podrían permitir a alguien sentirse en casa».⁹⁹ Por eso, contra una filosofía que nos encierra en la identidad de un mismo origen y de un mismo *telos*, Nietzsche recuerda que Europa no tiene un único origen. Incluso no tiene origen, dado el «extrañamiento que experimentamos frente a lo griego».¹⁰⁰ Por eso no se puede retornar al origen. Europa no tiene otro porvenir que su porvenir, sin que nada, ninguna máscara originaria, pueda ya protegerla y darle garantía. «Sólo el don agresivo y gratuito de sí mismo al futuro —comentaba el más genial intérprete del Nietzsche *sans patrie*— en contraposición a la avaricia chauvinista, sometida al pasado, puede fijar una imagen suficientemente grande de Nietzsche en la persona de Zarathustra (. . .) cuando los ojos de los demás estaban clavados en las tierras de sus padres, en la patria, Zarathustra veía la tierra de sus hijos».¹⁰¹ Es la única manera de reconocer esa comunidad que la tierra aún se obstina en esconder cerrando sus fronteras: retornar al gran mar que la circunda —y la atra-

⁹⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza (Die fröhliche Wissenschaft)*, en *Opere*, op. cit., vol. V, 2, 1965, pág. 205.

⁹⁸ *Id.*, pág. 129.

⁹⁹ *Id.*, págs. 255-9.

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *Aurora (Morgenröthe)*, en *Opere*, op. cit., vol. V, 1, 1964, págs. 124-5.

¹⁰¹ G. Bataille, *Nietzsche et les fascistes*, en *Oeuvres complètes*, t. I, París, 1970 (traducción italiana en *La congiura sacra*, a cargo de R. Esposito y M. Galletti, Turin, 1997, pág. 27).

viesa— como su verdad mortal. Respondía a Nietzsche Georges Bataille: «Sé este océano” ligado a lo *extremo*, haz de un hombre, a la vez, una multitud, un desierto. Es una expresión que resume y precisa el sentido de una comunidad».¹⁰²

¹⁰² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, en *Oeuvres Complètes*, t. V, París, 1973 (traducción italiana *L'esperienza interiore*, Bari, 1978, pág. 62).

5. La experiencia

1. No deja de ser significativo que la sección sobre Heidegger se cierre con el nombre de Bataille. Se podría llegar a decir que este nombre está *al final* de la filosofía de Heidegger: no dentro de ella, ni simplemente fuera de ella, sino en esa tierra de nadie que delimita un discurso al introducirlo en su exterioridad. Esa exterioridad, con todo, siempre es «suya», tanto más en el caso del pensamiento de Heidegger, que se propone a la vez como filosofía del fin y fin de la filosofía. Bataille se sitúa en el margen que las divide: una línea cambiante y accidentada, en la que una filosofía del fin se abre al fin de la filosofía. Su palabra —él seguramente hubiera dicho su existencia— es como una cuña que separa estas dos perspectivas; un filo que corta la filosofía de Heidegger, «decidiéndola»* respecto de sí misma, más precisamente, de ese grumo mitológico en que se concentró en busca de su posibilidad más propia, sin advertir que de este modo se exponía al riesgo de equívoco más grave. Si se leen una tras otra todas las citas que Bataille dedica a Heidegger, se advierte una tensión que no es puro extrañamiento, como pretenden quienes se preocupan por «salvar» a Bataille de una cercanía políticamente incómoda,¹ ni es una contraposición intencional, como

* Acerca de este término, véase el apartado 5 de *Nada en común*. (N. del T.)

¹ Por ejemplo, J.-P. Faye, «Bataille et Heidegger. Rapport au temps cruel», en AA.VV., *Georges Bataille et la pensée allemande*, París, sin fecha, págs. 47-54.

en una ocasión dijera Blanchot hablando de las experiencias metapolíticas de Bataille,² en términos de una «respuesta tácita e implícita a la super-filosofía que hace que Heidegger no rechace (momentáneamente) el nacional-socialismo, que vea en él la confirmación de la esperanza de que Alemania sabrá suceder a Grecia en su destino filosófico predominante».³ No carece de verdad esta formulación, y la línea de demarcación toca justamente la cuestión del origen. ¿Cómo no sondar, por lo demás, el abismo categorial, léxico, estilístico, que diferencia a ambos autores, incluso desde el punto de vista de la tonalidad de conjunto de sus discursos?⁴ ¿Cómo aproximar la gélida ontología heideggeriana a la incandescente antropología de Bataille; la sabiduría sistemática de una obra escrita para la posteridad a la fragmentariedad de textos sin destinatario y casi sin autor; la angustiada responsabilidad del *Dasein* al juego «a pérdida» del exceso soberano? Pero todo ello hace pensar si acaso, más que en falta de relación o también frontal contraposición, en una inversión —o un vaciamiento— de sentido, provocada por un *interés* común que llevó a Heidegger a considerar a Bataille como el mayor filósofo francés de su tiempo. Antes de definirlo con mayor precisión, vale la pena buscar testimonio de él en la modalidad, justamente «doble», implicada y a la vez retraída, de las referencias de Bataille a su interlocutor alemán: una «atracción nerviosa» (*un attrait énérvé*) —como cierta vez lo expresó— que le dejó un

² Sobre el Bataille «político» - «impolítico» cf. sobre todo F. Marmande, *Georges Bataille politique*, Lyon, 1985; R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, op. cit., págs. 245-312; J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible*, París, 1988; M. Galletti, introducción y notas a G. Bataille, *Contre-attaques*, Roma, 1995.

³ M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, op. cit., pág. 25.

⁴ Véase el importante artículo de R. Comay, «Gift without presents: Economies of "experience" in Bataille and Heidegger», *Yale French Studies*, n° 78, 1990, págs. 66-89.

«violento silencio».⁵ Bataille retornó a ese «silencio» en otras ocasiones con mayor precisión. No es sólo una reacción psicológica de sorpresa, o de rechazo, provocada por la lectura de Heidegger, sino más bien la forma misma de una relación excavada en el revés de su evidencia; o, si se puede decir así, una divergencia inseparable de su contrario, como la que se establece entre dos paralelas originadas en un mismo punto:

«No quiero que se me ubique en el séquito de Heidegger (. . .) Lo poco que conozco de *Sein und Zeit* me parece a la vez atinado y detestable. Es posible que mi pensamiento en ciertos puntos proceda del suyo. Por otra parte también se podría, imagino, determinar un paralelismo entre ambos. He elegido, no obstante, un camino muy diferente, y lo que finalmente llego a decir está representado en Heidegger sólo por un silencio (no pudo, al parecer, dar una continuación a *Sein und Zeit* en un segundo tomo, sin el cual queda en suspenso). Dicho esto, ese Heidegger no está más en su lugar en mi casa de lo que lo estaría el pintor con su escalera, aunque hubiera pintado las paredes anteriormente».⁶

La palabra de Bataille coincide, pues, con lo no-dicho de la filosofía de Heidegger. Se inscribe en el vacío de su figura como el blanco que deja un cuadro arrancado de su marco. Hemos visto que ese marco, común a ambos autores, es la cuestión del fin de la filosofía. Pero justamente su interpretación es lo que los separa. Sabemos qué representa para Heidegger: «El fin de la filosofía es ese "lugar" en el que la totalidad de su historia se concentra en su extrema posibilidad.

⁵ G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. IV, 1971, pág. 365.

⁶ *Id.*, t. V, pág. 474.

Fin como realización (*Vollendung*) significa esta concentración». ⁷ Y sabemos también que de esa realización-concentración él extrae la nueva tarea de un pensamiento que es, para la filosofía, su horizonte impensado. ¿Pero qué quiere decir si no que este se inscribe en la órbita de esa filosofía? ¿Que la «finaliza» regenerándola en su nuevo inicio? Es cierto que ese inicio interrumpe la tradición que deja a sus espaldas. Pero lo hace justamente para volverla a su origen auténtico que, como sabemos, coincide con el lenguaje conceptual de los griegos. Por cierto, Heidegger es consciente de que ese lenguaje está envuelto en un silencio impenetrable para nosotros, que ya no somos capaces de hablarlo sin traicionarlo al mismo tiempo. Incluso llega a decir que la mirada que abre el fin de la filosofía «no es ni podrá nunca ser griega», agregando, además, no sólo que ella es aún «griega a su modo», sino también que «comprometerse a pensar ese impensado (. . .) significa perseguir el pensamiento griego en su modo más originario, descubrirlo en el origen de su auténtico ser». ⁸

Bataille quiebra definitivamente esta dialéctica de origen y realización, de pérdida y reencuentro, de desviación y regreso, de la cual el pensamiento de Heidegger nunca supo desvincularse. No lo hace solo, sino inspirándose ampliamente en ese mismo Nietzsche que Heidegger había encerrado dentro de los límites de la metafísica occidental. Es como si Bataille invirtiera el reparto fijo de papeles en el gran diseño heideggeriano: el propio Heidegger es prisionero de la gran tradición filosófica, y no Nietzsche, quien de esa tradición encarna una irreductible eminencia. Es el

⁷ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969 (traducción italiana *Tempo ed essere*, a cargo y con una amplia introducción de E. Mazzarella, Nápoles, 1980, pág. 165).

⁸ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., págs. 112-3.

modo aún «filosófico» de entender Heidegger el «fin de la filosofía» lo que lo mantiene dentro de esa historia que él cree superar, pero en realidad continúa y potencia con un segmento último. Ese segmento es verdaderamente «final», pero desde dentro de la línea a la que pone fin. No es casual que permanezca dialécticamente comprometido con el inicio griego, al que a la vez trasciende y reactiva. Es su *más allá* antes que su *otro*. Bataille se propone poner fin verdaderamente a esta «ulterioridad» del «fin» heideggeriano, dándole término, y a la vez dando término al origen del que se genera y al que responde como un eco fiel, y por lo tanto a todo nuevo comienzo, repetición, o mimesis formulada o conjugada del modo que sea. El fin de la filosofía no es la realización epocal que abre un espacio virgen al nuevo saber, sino precisamente un «no-saber» (*non savoir*) que desde el inicio destina el pensamiento a una incurable «inconclusión» (*inachèvement*): dado que «la inconclusión no se limita a las lagunas del pensamiento, la imposibilidad del orden definitivo se extiende a todos los puntos, a cada punto». ⁹ Por otra parte, si no fuera así, si el no-saber fuera simplemente el límite, o el territorio aún salvaje que se extiende más allá del saber, esa zona de lo real que el saber aún no ha hecho suya; si el no-saber se limitara, en suma, a ser lo no conocido, entonces no se hubiera dado ni un paso fuera de esa filosofía que, por lo menos tras su formulación hegeliana, siempre se ha autorrepresentado como limitada por una alteridad externa a ella, y por eso mismo *reconocible* como tal. ¿Qué es el saber absoluto si no el que reconoce lo que todavía le falta, y por esto *ya* retrocede ante su inevitable obtención? El *non-savoir* de Bataille elude

⁹ G. Bataille, *Théorie de la religion*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. VII, 1973 (traducción italiana *Teoría della religione*, a cargo de P. Alberti, Bolonia, 1978, pág. 41).

este movimiento de conquista progresiva: no como un provisorio desconocido, sino como un absoluto incognoscible. Como aquello que nunca podrá aferrar el saber porque constituye su propia sombra. El no-saber no es una forma de pensamiento sucesiva, ulterior, superior a la filosofía, sino su «no» desnudo. El agujero oscuro en que se desvanece el saber, cualquier saber, sin dejar más rastro que el de la pérdida del propio objeto. Por eso todo intento de conceptualizarlo está destinado necesariamente a «fracasar, dado que el no-saber —es decir, la *nada*— asumido como objeto supremo del pensamiento que sale de sí mismo, se pierde y se torna disolución de todo objeto». ¹⁰ Precisamente esta dimensión autodisolutiva es lo que falta a la filosofía de Heidegger, todavía «pegada a los resultados», ¹¹ cerrada en una posición defensiva, autoconservadora, resarcitiva con respecto a un saber que sabe todo menos lo único que cuenta: salir de sí mismo. «Despegarse». Resbalar en la «mancha ciega» que se abre en su interior ¹² y desvanecerse.

En este punto hay que cuidarse de un posible equívoco. El no-saber, para Bataille, no constituye una dimensión separada y autónoma de la del saber: de otro modo aún estaríamos dentro de la dialéctica antes caracterizada entre conocido y cognoscible. Por el contrario, coincide con el saber, aunque en su modalidad negativa: *no* saber, justamente, o saber de nada, nada-de-saber. Pero —demostramos un paso adelante—, si quisiéramos darle un nombre en positivo, ¿qué nombre deberíamos darle? ¿Es posible hablar del no-saber de una manera afirmativa? O bien ¿qué es cuando se lo considera en sí mismo, y no en relación con el saber

¹⁰ G. Bataille, *La souveraineté*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. VIII, 1976 (traducción italiana *La sovranità*, a cargo de R. Esposito, Bolonia, 1990, pág. 41).

¹¹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit., pág. 287.

¹² *Id.*, pág. 176.

que pone del revés? Para expresar «la afirmación de esta negación radical que no tiene nada más para negar», ¹³ Bataille usa el término «experiencia interior». No por caso sobre ella —sobre su falta: sobre el hecho de que falte esa falta— se concentra la polémica con Heidegger. El pensamiento heideggeriano está marcado por la subordinación de la experiencia al conocimiento: ¹⁴ se tratará ahora de «pasar de las aproximaciones vacilantes de los filósofos de la existencia a la determinación que objetivamente brinda la experiencia». ¹⁵ Sin discutir ahora la legitimidad —por cierto bastante dudosa— de adscribir a Heidegger a la corriente del existencialismo filosófico, detengámonos en el punto que aquí nos interesa: Heidegger malogra el concepto de experiencia. Y lo malogra porque lo llena con ese saber que ella niega en la forma de una afirmación tan absoluta que no afirma nada, afirma la nada.

Ya a partir de esta primera formulación resulta evidente que Bataille entiende por «experiencia» algo extraño a toda posible definición filosófica de este término. ¹⁶ La experiencia en la que piensa, o a través de la que piensa, es algo distinto —lo opuesto— de la *expérience* recogida en sí misma de Rousseau, en tanto íntegramente volcada a su exterior. Pero distinta también de la *Erlebnis* de tipo fenomenológico: distinta de cualquier «vivencia» emotiva, participativa, funcional. Por el contrario, remite a algo inasimilable a las posibilidades habituales de la vida: tanto como pa-

¹³ M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, 1969 (traducción italiana *L'infinito intrattenimento*, Turín, 1977, pág. 277). Sobre este Blanchot «batailleano» véase la monografía de F. Garritano, *Sul neutro. Saggio su Maurice Blanchot*, Florencia, 1992.

¹⁴ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit., pág. 34.

¹⁵ G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. XI, 1988, pág. 304.

¹⁶ Cf. al respecto M. Jay, «Limites de l'expérience-limite: Bataille et Foucault», en AA.VV., *Georges Bataille après tout*, a cargo de D. Hollier, París, 1995, págs. 35-59.

ra que se la deba buscar —según Michel Foucault— en ese «punto de la vida lo más cercano posible a lo invivible». ¹⁷ Precisamente en el punto en que la vida se retrae, o se interrumpe, como por una síncope que la atraviesa y descentra en un «máximo de intensidad y a la vez de imposibilidad». ¹⁸ Como si la experiencia, pese a su declarada «interioridad», empujara la vida hacia su «afuera», hacia el borde del abismo en el que la vida misma se asoma a su propia negación, vinculándose con lo que la quiebra y aniquila. Por esto la experiencia interior tiene también poco que ver con la *Erfahrung* hegeliana, de la que a lo sumo constituye el revés vacío: no la captación del dato sensible, sino el repliegue del intelecto sobre su borde ininteligible. Por cierto le es connatural la idea de travesía, de «viaje» (*Fahrt, fahren*): pero viaje sin meta y sin regreso, como sólo Hölderlin, y más aún Nietzsche, habían presentido. A tal «caída» conduce el acaecer, o el accidente, de la experiencia, el *periculum* de un *experiri* siempre a punto de resbalar en un *perire* ilimitado, desprovisto de todo *peras*. La única que acaso puede acercarse a la «experiencia» de Bataille es aquella de la que habla Benjamin, cada vez más «pobre», incluso ausente en cuanto tal, dado que no hay «privación» de la experiencia, sino sólo experiencia *de la* privación y *como* privación. ¹⁹ «Experiencia de la no experiencia», ²⁰ o de la imposibilidad de la experiencia. ¿Por qué la experiencia es imposible? ¿Por qué sólo se puede experimentar su imposibilidad? ¿Por qué la experiencia falta siempre, no es algo distinto de esa falta?

¹⁷ M. Foucault, «Entretien (avec E. Trombadori)», en *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, 1994, t. IV, pág. 43.

¹⁸ *Id.*

¹⁹ Cf. W. Benjamin, *Erfahrung und Armut*, en *Gesammelte Schriften*, Band. II/I, Francfort del Meno, 1977 (traducción italiana en *Metaphorein*, n° 3, 1977, págs. 12-6).

²⁰ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, *op. cit.*, pág. 283.

La respuesta de Bataille no se hace esperar: porque la experiencia es lo que lleva al sujeto fuera de sí. Por eso no puede haber *un* sujeto de experiencia. La experiencia es el único sujeto, pero de la destitución de toda subjetividad. Ya para Heidegger «tener experiencia de algo —trátese de una cosa, un hombre, un Dios— significa que ese algo para nosotros sucede, nos viene al encuentro, nos alcanza, nos altera y transforma». ²¹ Pero Bataille lleva aún más a fondo este experimento de desobjetivación: «volver a cuestionar al sujeto —explica nuevamente Foucault— significaba experimentar algo que desemboca en su destrucción real, en su disociación, en su explosión, en su transformación en otra cosa muy distinta». ²² ¿En qué? ¿En qué se transforma el sujeto en la experiencia? ¿Qué busca Bataille en la disolución del sujeto? Es el punto en que se juega la naturaleza misma del acuerdo y el desacuerdo con Heidegger. El punto que Bataille sigue fijando como el epicentro del no-saber. Lo que escapa al saber porque coincide con su exteriorización. Se trata de la comunidad:

«Una frase de *Was ist Metaphysik?* me ha impresionado. Dice Heidegger: “Nuestra realidad-humana (*unseres Dasein*) —en nuestra comunidad de investigadores, profesores y estudiantes— está determinada por el conocimiento”. Indudablemente de este modo se obstaculiza una filosofía cuyo sentido debería vincularse con una realidad-humana determinada por la experiencia interior. . . Y esto menos para indicar el límite de mi interés por Heidegger que para introducir un principio: no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores, ni experiencia interior sin comunidad de quienes la viven (. . .) la co-

²¹ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, *op. cit.*, pág. 127.

²² M. Foucault, «Entretien (avec E. Trombadori)», *op. cit.*, pág. 48.

municación es algo que no se agrega a la realidad-humana, sino que la constituye». ²³

2. Más que en ningún otro, en este texto se revela toda la tensión contradictoria del vínculo entre Bataille y Heidegger, hecha a la vez de fascinación y desafío, identificación y rechazo. Pero hecha también de paradójicos equívocos y evidentes distorsiones a partir de la fatal transposición —derivada de la primera traducción de Corbin y luego legitimada sobre todo por la interesada caución de Sartre— que convierte al *Dasein* en «réalité humaine», ²⁴ hasta la reivindicación polémica del carácter originariamente constitutivo de la comunidad. En realidad sabemos que fue el propio Heidegger quien primero lo comprendió y teorizó en los capítulos de *Sein und Zeit* dedicados al *Mitsein*. Pero justamente esos capítulos —como por lo demás la mayor parte de la obra heideggeriana— no eran conocidos por Bataille, quien, incluso jactándose de haber sido el primero en favorecer su ingreso a Francia, no había leído de esa obra mucho más que el texto que cita, y siempre traducido. ²⁵ ¿Significa esto que Bataille está muy descaminado cuando toma distancia del filósofo alemán? No es exactamente así. Bataille no se equivoca cuando identifica a la comunidad como el terreno específico de su diferencia respecto de Heidegger, ni cuando vincula esta diferencia al modo en que la filosofía se relaciona con ese tema. ¿Cómo —se pregunta Bataille— una filosofía que se declara «acabada» puede hablar de la comunidad como *uno* de sus objetos (como hace Heidegger cuando

limita el análisis del *Mitsein* a una de las secciones de *Sein und Zeit*)? ¿No es la comunidad justamente lo que priva de sentido a la filosofía como disciplina, dado que excede a su capacidad «comprensiva»? Sobre este punto —y no obstante su escaso conocimiento de Heidegger— Bataille no se engaña: la distancia entre cualquier disciplina filosófica y el *non savoir* reside en que la primera tiende inevitablemente a excluir a la comunidad, o por el contrario a reducirla a una parte suya, mientras que el segundo coincide en todo y por todo con ella: así, es «difícil imaginar la vida de un filósofo que esté constantemente, o al menos muy seguido, fuera de sí», ²⁶ mientras que la experiencia del no-saber es «como tal *para otros*». ²⁷ O quizá mejor: *de otros*, dado que, por definición inhabilitado para conocer, el no saber sólo puede ser saber del otro, ²⁸ a la vez en el sentido objetivo y subjetivo del término. No es producción ni atribución de sentido, sino su exposición a lo que aquello impugna y lo niega. El saber tiende a remendar cualquier desgarró, mientras que el no-saber consiste en mantener abierta la apertura que ya somos; en no ocultar, sino exhibir, la herida *en* y *de* nuestra existencia.

Aquí se produce otro desvío respecto del recorrido heideggeriano. Vimos cómo la experiencia, para Bataille, coincide con la comunidad en cuanto impresentabilidad del sujeto a sí mismo. El sujeto no puede presentarse. Falta para sí mismo. Pero ello significa que permanece de algún modo sujeto, si bien de una falta. La falta, en suma, se declina subjetivamente, aunque sin asumir los rasgos del *subiectum* metafísico. Las cosas son distintas en Heidegger, para quien

²³ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit., pág. 58.

²⁴ Cf. lo que refiere F. de Towarnicki en *A la rencontre de Heidegger*, París, 1993, pág. 71: Heidegger le había escrito que la traducción francesa de «Dasein» no podía ser ni «réalité humaine», ni «être là», sino, en todo caso, «être-le-là» (de l'existence).

²⁵ Cf. G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. IV, pág. 365.

²⁶ G. Bataille, *L'eroticismo*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. X, 1987 (traducción italiana *L'eroticismo*, Milán, 1972, pág. 272).

²⁷ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit., pág. 108.

²⁸ Cf. también B. Moroncini, «La comunità impossibile», en VVAA., *L'ineguale umanità*, Nápoles, 1991, págs. 56 y sigs.

es el ser del ente lo que falta, y no el sujeto. De aquí la distancia de la existencia heideggeriana con respecto al *déchirement* de Bataille. En Heidegger no hay ninguna herida, sencillamente porque no hay ningún sujeto individual por herir. Es cierto que en algunos textos también Bataille parece referir la *blessure* al fondo mismo de las cosas, de una manera que hace pensar en la apertura heideggeriana del ser. Pero luego, insensiblemente o de improviso, vuelve a hacer sujeto de la *blessure* al existente. Aun cuando se trata de un existente que sólo a trechos, y nunca por completo, coincide con el hombre, de conformidad con el carácter constitutivamente desgarrado (*déchiré*) de su antropología: «en este sentido la existencia humana en nosotros es sólo embrionaria, no somos del todo hombres». ²⁹ Volveremos sobre la cuestión del antihumanismo batailleano. Por el momento detengámonos en la falta que nos separa de nosotros mismos. Es la misma que nos pone en comunicación con lo que *no* somos: con nuestro otro y con lo otro respecto de nosotros. ¿Qué es esto otro? ¿Con qué entramos en comunicación? La respuesta de Bataille es doble. O desdoblada, con arreglo a un diverso grado, o cualidad, de comunicación: nuestro otro está constituido ante todo por los objetos. Por el objeto del que la subjetividad se desliga para asumir su propia identidad, pero en el que —al mismo tiempo— tiende a perderse, en un movimiento que termina por arrastrar también al objeto a la misma pérdida: «La experiencia, que alcanza por último la fusión entre el objeto y el sujeto, es, en cuanto sujeto, no-saber; en cuanto objeto, lo ignoto». ³⁰ Es como si Bataille, quien parte —a diferencia de Heidegger, ¿hace falta decirlo?— de una concepción «idealista» del vínculo entre sujeto y objeto entendi-

²⁹ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit., pág. 150.

³⁰ *Id.*, pág. 37.

dos como dos entidades separadas y contrapuestas, tuviera que anular ambas para evitar el presupuesto que él mismo inicialmente asumió. Dicho de otra manera, la «supresión del sujeto y del objeto es el único modo de no desembocar en la posesión del objeto por el sujeto, es decir, evitar la absurda embestida del *ipse* que quiere convertirse en el todo». ³¹

Pero a la alteridad del objeto se añade —compenetrándose con creciente pasión comunal— la del otro sujeto. No hay sujeto sin otro, dado que «si deja de comunicarse, un ser aislado languidece, se consume y siente (oscuramente) *que a solas no existe*». ³² Este pasaje perfila con suficiente fidelidad la concepción batailleana de la comunidad. Concepción que avanza a lo largo del límite que separa, pero además enlaza, el plano de lo real y el del deseo. Si bien están realmente aislados unos de otros, los hombres sienten su verdad en el momento en que esa separación se disuelve en el continuo de la comunidad: «la verdad no está donde los hombres se consideran aisladamente: ella (. . .) tiene cabida sólo *pasando de uno a otro*». ³³ ¿Qué significa que la comunidad es la «verdad» —en vez de la «realidad»— de la existencia humana? ¿Significa —como en Heidegger— que la existencia es común desde el origen, o que se hace tal sólo en el instante en que se produce el «pasaje» de uno a otro? Bataille no opta decididamente por ninguna de estas respuestas; tiende en cambio a superponerlas «dinámicamente» en la siguiente reconstrucción: el hombre viene al mundo recortando su propia identidad en la continuidad del no ser del que surge. En otras palabras, su vida coincide con los límites que lo separan de los otros,

³¹ *Id.*, pág. 96.

³² G. Bataille, *Sur Nietzsche*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. VI, 1973 (traducción italiana *Su Nietzsche*, Milán, 1970, pág. 53).

³³ G. Bataille, *Le coupable*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. V (traducción italiana *Il colpevole*, Bari, 1989, pág. 62).

haciendo de él ese ser específico que es. Por lo tanto él está obligado a defender esos límites para asegurarse su supervivencia. Incluso, en razón de que identifica esos límites a la circunstancia de ser en vez de no ser, lo aterroriza la posibilidad de perderlos.³⁴ Este instinto de conservación, sin embargo, no agota su experiencia: por el contrario, constituye su vector menos intenso, en tanto sólo biológico, al cual se entrelaza una pulsión absolutamente opuesta que, sin anular a la primera, se le opone sordamente. De este modo se da la paradójica situación de que el individuo desea lo que teme —justamente perder los límites que lo «hacen» ser— movido por una invencible nostalgia por su estado precedente, y sucesivo, de no-ser-individual. De aquí una situación de perenne contradicción entre deseo y vida. La vida en último análisis no es sino deseo (de comunidad), pero el deseo (de comunidad) se configura necesariamente como negación de la vida:

«Yo me comunico sólo fuera de mí, dejándome llevar o arrojándome fuera. Pero fuera de mí no existo más. Tengo esta certeza: abandonando el ser en mí, buscándolo por fuera, corro el riesgo de arruinar —o destruir— aquello que es condición de la aparición misma de mi existencia externa, ese *yo* sin el cual nada de «aquello que es para mí» existiría. El ser en la tentación se halla, por así decir, triturado por la doble tenaza de la nada. Si no se comunica se destruye, en el vacío que es la vida cuando nos aislamos. Si quiere comunicarse, corre igualmente el riesgo de perderse».³⁵

³⁴ Cf. también R. Sasso, *Le système du non-savoir*, París, 1978, págs. 158 y sigs., y C. Grassi, *Bataille sociologo della conoscenza*, Roma, 1998.

³⁵ G. Bataille, *Su Nietzsche*, op. cit., págs. 53-4.

Ahora estamos en condiciones de comparar con más precisión la comunidad de Bataille con la de Heidegger. Para Heidegger la comunidad es la modalidad no trascendible de nuestra existencia, mientras que para Bataille es su excesivo y doloroso asomarse sobre el abismo de la muerte. La muerte, no la vida, nos estrecha en un horizonte común. Por cierto, también para Heidegger el sentido último de la vida de cada uno se halla en la referencia a su propia muerte. Pero esa muerte es, justamente, *propia*, en cuanto para el hombre es la más auténtica de las posibilidades con que se relaciona, mientras que en Bataille, por el contrario, la muerte representa la anulación de toda posibilidad en la dimensión expropiadora y expropiada de lo imposible; la muerte es nuestra *común* imposibilidad de ser aquello que nos esforzamos por seguir siendo: individuos aislados. De aquí la sobreabundancia de excitación, y también de violencia, que sacude al texto de Bataille, en comparación con la «estabilidad» del universo heideggeriano. Para Heidegger el *cum* es el molde originario que define desde el inicio nuestra condición; para Bataille constituye la zona-límite que no podemos experimentar sin perdernos. Por eso no podemos «estar» en él más que esos breves instantes —la risa, el sexo, la sangre— en los que nuestra existencia toca a la vez su ápice y su precipicio. Desborda de sí. Este movimiento convulsivo es lo que falta en Heidegger: no porque para él la existencia quede cerrada en sí misma, sino porque ya desde siempre está en su afuera. De aquí una diferente manera de pensar la exterioridad, el tiempo. Lo que para Heidegger es la dimensión misma de la existencia se convierte para Bataille en la herida sangrante que la recorre abriéndola a su alteridad inmanente: «Cuando el ser mismo —de tan roído por dentro— devino tiempo, cuando el movimiento del tiempo hizo de él, a la larga, a fuerza de sufrimientos y de

abandono, un colador por donde corre el tiempo, el ser, abierto a la inmanencia, no difiere más del objeto posible». ³⁶

Esta apertura es el lugar —ausente— de la comunidad: nuestro no-ser-nosotros. Nuestro ser algo distinto de nosotros. Pero, atención, distinto también del otro. Es el punto en que todo el discurso se desliza hacia su más antinómica conclusión, o absoluta inconclusividad: para que haya comunidad, no es suficiente que el yo se pierda en el otro. Si bastara esta única «alteración», el resultado sería un desdoblamiento del otro producido por la absorción del yo.

Hace falta, en cambio, que el desbordamiento del yo se determine al mismo tiempo también en el otro mediante un contagio metonímico que se comunica a todos los miembros de la comunidad y a la comunidad en su conjunto.

He aquí por qué, según Bataille, «la presencia del otro (. . .) se revela plenamente sólo si *el otro*, por su parte, se asoma también él al borde de su nada, o si cae en ella (si muere). La comunicación sólo se establece *entre dos seres puestos en juego*: desgarrados, suspendidos, inclinados ambos hacia su nada». ³⁷ Es la última ruptura con Heidegger: si la comunidad no es reconocible en la experiencia de mi vida, no lo será tampoco en la de mi muerte, que, aunque inevitable, me es «inaccesible» ³⁸ como la más imposible de mis posibilidades. Lo que me pone fuera de mí —en común— es más bien la muerte del otro. No porque se puede tener experiencia de esa más que de la propia, sino exactamente por el motivo contrario: porque no es posible. Es esa imposibilidad lo que compartimos

como nuestra experiencia extrema. La experiencia de lo no experimentable:

«La muerte no enseña nada, porque muriendo perdemos el beneficio de la enseñanza que ofrece. Por cierto podemos reflexionar sobre la muerte de otros. Referir a nosotros mismos la impresión que nos provoca la muerte de los demás. Nos imaginamos a menudo en la situación de aquellos que vemos morir, pero justamente para poder hacerlo es condición que vivamos. La reflexión sobre la muerte es tanto más irrisoria por el hecho de que vivir siempre significa dispersar su atención, y podemos esforzarnos cuanto queramos: si la muerte está en juego, es la mistificación más profunda». ³⁹

Es verdad, entonces, que la muerte del otro nos remite a nuestra muerte, pero no en el sentido de una identificación. Y menos aún de una reapropiación. La muerte del otro nos remite más bien al carácter inapropiable de *toda* muerte: de la mía *como* de la suya, dado que la muerte no es ni «mía» ni «suya» porque es la expropiación misma. Esto es lo que el hombre ve en los ojos abiertos del otro que muere: la soledad que no es posible atenuar, sólo compartir. El secreto impenetrable que nos acomuna como nuestro «por último»: «Quien me ha seguido ve que existe una oposición fundamental entre la *comunicación débil*, base de la sociedad profana (. . .) y la *comunicación fuerte*, que abandona a las conciencias que se reflejan la una en la otra, o las unas en las otras, a ese hecho impenetrable que es su «por último» (. . .) no podemos evitar la reaparición (aunque sea dolorosa, desgarradora) del instante en que se revela a las conciencias no obs-

³⁶ *Id.*, pág. 156.

³⁷ *Id.*, pág. 51.

³⁸ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, *op. cit.*, pág. 122.

³⁹ G. Bataille, *L'enseignement de la mort*, en *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, t. VIII, pág. 199.

tante que se unen y se compenetran de una manera ilimitada, su mutua impenetrabilidad».⁴⁰

3. Esta caracterización de la comunidad nos da la oportunidad para una recapitulación de conjunto del razonamiento que hemos desarrollado hasta aquí, con vistas a una posible —aunque provisoria— conclusión. ¿Cuál? Y ¿por qué justamente a través de Bataille? Porque nunca como en él se pone al desnudo esa oposición fundadora entre *communitas* e *immunitas* que ha constituido el carril hermenéutico del presente trabajo, a partir de la definición del paradigma hobbesiano. La alternativa categorial resultante podría llevarse hasta el punto de considerar justamente a Bataille el más radical anti-Hobbes.⁴¹ Si desde el principio se ha señalado a Hobbes como el más consecuente sostenedor de una inmunización tendiente a garantizar la supervivencia individual; si con este fin —en nombre del miedo a la muerte— él no vaciló en teorizar la destrucción de toda comunidad existente que no coincida con el Estado, e incluso de la idea misma de comunidad humana; pues bien, Bataille constituye su más drástico opositor: contra la obsesión de una *conservatio vitae* llevada al extremo de sacrificar a ella todo otro bien, Bataille identifica la culminación de la vida en un exceso que constantemente la acerca al borde de la línea de la muerte. Contra la construcción hiper-racional tendiente a atesorar todos los recursos disponibles en pro de la seguridad futura, hunde toda prospección proyectiva en un no-sa-

⁴⁰ G. Bataille, *La littérature et le mal*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. IX, 1979 (traducción italiana *La letteratura e il male*, Milán, 1987, págs. 182-3).

⁴¹ E. Pulcini contrapone también a Bataille al paradigma hobbesiano, en su introducción a la traducción de *Notion de dépense* (en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. I, 1970): *Il dispendio*, Roma, 1997, pág. 25.

ber literalmente atrapado en el remolino del presente; contra la renuncia preventiva a cualquier contrato con el otro que pueda amenazar la compacidad del individuo, busca la comunidad en un contagio provocado por la ruptura de los límites individuales y la infección recíproca de las heridas: «Propongo considerar como ley que los seres humanos sólo están unidos por desgarros o heridas: esta noción posee de por sí cierta fuerza lógica. Si se combinan elementos para formar un conjunto, ello se produce con facilidad cuando cada uno de ellos pierde por un desgarramiento de su integridad una parte de su propio ser en provecho del ser comunal».⁴²

Por supuesto, en la base de esta contraposición paradigmática hay dos «metafísicas» igualmente divergentes: por una parte, para Hobbes, una concepción del hombre como ser naturalmente carencial y tendiente, por lo tanto, a compensar esta debilidad inicial con una prótesis, o protección, artificial: por otra parte, en Bataille, una teoría de la sobreabundancia energética, universal y específicamente humana, destinada al consumo improductivo y a la dilapidación ilimitada. Y también: por una parte, un orden gobernado por la ley de la necesidad y por el principio del miedo; por la otra, un desorden confiado al impulso del deseo y al vértigo del riesgo. Pero lo que más cuenta a los fines de nuestra reflexión es el resultado perfectamente divergente que este contraste de una y otra perspectiva determina en la esfera de las relaciones humanas. Las inspiradas en el modelo hobbesiano se limitan rígidamente a la «economía restringida» del contrato, mientras que Bataille se refiere a una

⁴² G. Bataille, «Le Collège de Sociologie», en *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, a cargo de D. Hollier, París, 1979 (traducción italiana *Il Collegio di Sociologia 1937-1939*, a cargo de M. Galletti, Turín, 1991, pág. 441).

«munificencia» depurada de cualquier residuo mercantil. Por esta razón el don por excelencia —sin motivación ni retribución— de la comunidad batailleana es el de la vida. El abandono de cada identidad no a una identidad común, sino a una común ausencia de identidad. El hombre batailleano «no sabe que primero deberá reconocer el abandono, luego desearlo, finalmente tornarse voluntad de ser abandonado. ¿Cómo podría imaginar en el abandono el modo más abierto de comunicarse?». ⁴³ A esta pregunta sólo un pensador habría sabido responder con la lucidez deseada: ese Nietzsche que Bataille literalmente identifica con su pensamiento de la comunidad: «Mi vida con Nietzsche es una comunidad, mi libro es esta comunidad». ⁴⁴ ¿Por qué Nietzsche? ¿En qué sentido «Nietzsche no dudó que la existencia de lo posible que propuso exige una comunidad»? ⁴⁵

Para captar el sentido de esta superposición que acompañó a Bataille a lo largo de toda su obra, hay que remontarse a su particular lectura «antiheideggeriana» de Nietzsche: no como el filósofo de la voluntad de poder, sino como el del eterno retorno coincidente con una *chance* constantemente expuesta al riesgo de tornarse *malchance*. Para Bataille, Nietzsche, en contra de la entera tradición hobbesiana, fue el primer pensador que enseñó a no «quererse todo» y a no «quererse siempre». A «decidirse», principalmente respecto de uno mismo. A hacerse no-entero, sino parte, partición, *partage* con el otro que nos rodea y atraviesa. A darnos sin reservas, ya que «una virtud que da es la virtud más noble». ⁴⁶ Sobre todo si se hace el don de uno mismo. Si nos donamos «de por vida», de

por muerte: «Esta es vuestra sed, convertiros vosotros mismos en víctimas y regalos». ⁴⁷ Nietzsche se dirige aquí a «aquel que marcha hacia el ocaso (. . .) y celebra su encaminarse hacia la noche como su más elevada esperanza». ⁴⁸ A aquel que empuja el meridiano del nihilismo más allá de sí mismo, al abismo en que, junto a todo fundamento, se hunde también la ausencia de fundamento. Al hombre que no retiene nada, con una «voluntad de pérdida» coincidente por completo con el no-saber de Bataille: «Hablo del discurso en el que el pensamiento llevado al límite del pensamiento exige el sacrificio, o la muerte, del pensamiento. Este es, en mi opinión, el sentido de la obra y de la vida de Nietzsche». ⁴⁹

No obstante, justamente en estas expresiones parece asomar una aporía que no se aviene del todo con el carácter productivamente antinómico de la escritura batailleana; una aporía que es incluso potencialmente capaz de arrastrarla a una *solución* inadecuada respecto de su constitutiva insolubilidad. Me refiero al tema del sacrificio, y en general de lo sagrado, ⁵⁰ obsesivamente presente en toda la obra de Bataille como su irrenunciable doble fondo. Doble porque expresa a la vez su vector más innovador y su resultado más discutible. ¿No estaba acaso justamente el sacrificio en el centro de ese paradigma inmunitario de cuño hobbesiano, contra el cual siempre trabajó el «topo» de Bataille? ¿No arribaba ya ese paradigma a una destrucción sacrificial de la comunidad mediante el sacrificio forzado de cada uno de sus miembros? ¿Por qué entonces lo vuelve a presentar el «anti-Hobbes» como «la cuestión última» y «la clave de la existencia

⁴³ *Id.*

⁴⁴ *Id.*, pág. 93.

⁴⁵ G. Bataille, *La sovranità*, *op. cit.*, págs. 207-8.

⁴⁶ Sobre lo «sagrado» en Bataille cf. la recopilación *Georges Bataille: il politico e il sacro*, a cargo de J. Risset, Nápoles, 1987.

⁴³ G. Bataille, *Il colpevole*, *op. cit.*, pág. 88.

⁴⁴ G. Bataille, *Su Nietzsche*, *op. cit.*, pág. 42.

⁴⁵ *Id.*, pág. 41.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, *op. cit.*, pág. 88.

humana»?⁵¹ Bataille responde que justamente esta nueva presentación constituye el único medio de derribar la lógica del sacrificio hobbesiano: no negándolo en una espiritualización que reproduciría, invariada, su dinámica⁵² —como hicieron primero el cristianismo y luego el idealismo— sino volcándolo en su exterioridad desnuda. Asumiéndolo, así, no ya como el doloroso medio para la realización de una finalidad última —la de la supervivencia— sino como la *finalidad* misma despojada de toda instrumentalidad, y reducida por ende a *un* final. Final del sacrificio dialéctico —o de la dialéctica del sacrificio—⁵³ en un sacrificio «a pérdida» que pierde y se pierde sin ganar nada. He aquí por qué, en contra del sacrificio ascético «*de una parte* de sí que se pierde con vistas a la salvación de la otra»,⁵⁴ Bataille afirma que «el acto mismo, en el sacrificio, concentra en sí el valor».⁵⁵ Esta configuración explícitamente antidialéctica —y no tanto el hecho de que «el sacrificador mismo recibe el golpe que asesta»⁵⁶ hace que el sacrificio de Bataille se aparte de la intención reapropiativa que en la «renuncia a una finitud inmediata»⁵⁷ busca la garantía de una supervivencia infinita. Pero se aparta también del ritual compensatorio que, para salvar a la comunidad

⁵¹ G. Bataille, *La limite de l'utile*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. VII, págs. 263 y sigs.

⁵² Es decisiva al respecto la deconstrucción de la dialéctica del sacrificio realizada por J.-L. Nancy en *Un pensiero finito*, op. cit., págs. 213-63.

⁵³ Cf. R. Money-Kyrle, *The Meaning of Sacrifice*, Londres, 1930 (traducción italiana *Il significato del sacrificio*, Turín, 1994, sobre todo págs. 155 y sigs.); también G. Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, París, 1948, págs. 74-6.

⁵⁴ G. Bataille, *L'esperienza interiore*, op. cit., pág. 122.

⁵⁵ *Id.*, pág. 212.

⁵⁶ *Id.*, pág. 236.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, en *Werke*, Berlín, vols. XI-XII, 1940 (traducción italiana *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bolonia, 1973, vol. I, pág. 299).

de la violencia originaria o mimética,⁵⁸ la traslada a un chivo expiatorio. El sacrificio, para Bataille, es lo contrario de todo ello: no es el puente necesario que conduce a un incremento material o espiritual, a una redención cualquiera, sino la «jubilosa» condición de estar en contacto directo con la muerte.⁵⁹ A su «altura» como decía Hegel, pero sin llevar el propio razonamiento a sus extremas consecuencias autodisipativas: «(. . .) no habiendo visto que el sacrificio por sí mismo era testimonio de *todo* el movimiento de la muerte, la experiencia final (. . .) él no supo hasta qué punto tenía razón (. . .)».⁶⁰ No supo —quiere decir Bataille— que sólo la muerte, y la muerte sola, constituye la verdad del hombre en un sentido distinto y opuesto a la lógica sacrificial hobbesiana, porque se funda no sobre lo que divide a los hombres, sino sobre lo que tienen en común: «lo que liga a la existencia a todo el *resto* es la muerte: quienquiera mire a la muerte deja de pertenecer a una habitación, a seres queridos, se entrega a los libres juegos del cielo».⁶¹

Pero justamente aquí reside la dificultad a la que Bataille no pudo responder y no respondió, salvo con una progresiva desconfianza respecto de su primera respuesta: llegando incluso a dar al sacrificio el tratamiento de indecente «comedia»,⁶² aunque sin alejarse nunca decididamente de él. ¿Qué tenemos en común bajo el «cielo» del sacrificio, salvo el sacrificio mismo?

⁵⁸ Según las conocidas tesis de Girard, elaboradas a partir de *La violencia e il sacro*, op. cit.

⁵⁹ Cf. G. Bataille, *La pratique de la joie devant la mort*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. I (traducción italiana *La pratica della gioia dinanzi la morte*, en *La congiura sacra*, op. cit., págs. 117-9).

⁶⁰ G. Bataille, *Hegel, la mort et le sacrifice*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. XII, 1988 (traducción italiana *Hegel, la morte e il sacrificio*, en *VV.AA., Sulla fine della storia*, a cargo de M. Ciampa y F. Di Stefano, Nápoles, 1985, págs. 85-6).

⁶¹ G. Bataille, *Il colpevole*, op. cit., pág. 64.

⁶² G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, op. cit., pág. 83.

Y ¿qué es una comunidad dispuesta para el sacrificio de sus miembros, como Numancia ante el ejército romano?⁶³ ¿Qué significa, en definitiva, considerar a «la muerte como objeto fundamental de la actividad común de los hombres»?⁶⁴ Bataille excluyó siempre de expresiones como estas el significado transitivo de una obra de muerte hacia el otro. Incluso escribió expresamente que «sacrificar no es matar, sino abandonar y dar».⁶⁵ Pero también escribió que «el sacrificio es el calor, donde se reencuentra la intimidad de quienes componen el sistema de las obras comunes»:⁶⁶ como testimonio de una contradicción de la que no supo salir a no ser mediante una opción demasiado proclive a aquello de lo que quería alejarse. Como si, una vez invertido el paradigma sacrificial hobbesiano, terminase de algún modo aferrado, tomado por él. O como si la circunferencia de su «comunidad de la muerte» resultase a su vez circunscripta por un círculo más amplio y más antiguo, como lo es el del sacrificio, en una superposición ambigua en la que no es fácil distinguir los distintos contornos. Los motivos de esta innegable tangencia se han analizado de vez en vez: un residuo de interioridad que quedó encastrado en la exteriorización de la «experiencia interior»; o —pero es lo mismo— un resto de subjetividad presupuesto en el compartir común; un escape de la trascendencia que cae en un exceso de inmanencia. O una inmanencia del vacío —¿qué otra cosa son la muerte común, la sangre y el polvo?— sustituida por la inmanencia de lo pleno, dado que también perderse puede reconstituir una totalidad: precisamente, aquella de

⁶³ G. Bataille, *La congiura sacra*, op. cit., págs. 84-5.

⁶⁴ *Id.*, pág. 86.

⁶⁵ G. Bataille, *Teoria della religione*, op. cit., pág. 71.

⁶⁶ G. Bataille, *La part maudite*, en *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. VII, 1988 (traducción italiana *La parte maledetta*, a cargo de F. Rella, Turín, 1992, págs. 69).

la Nada. El hecho es que Bataille no siempre advirtió —aunque fue quien más lo advirtió— que la comunidad no puede hacerse obra: ni de vida, ni de muerte, ni de cada cual, ni de todos. Es cierto que Bataille no buscó en el sacrificio la inmortalidad de la existencia, sino, por el contrario, la prueba cruenta de su finitud. No obstante, justamente aquí, en la iluminación de esta verdad extrema, está la zona de sombra que empañó su lucidísima perspectiva, cuando se prohibió ver en la existencia lo que no se puede sacrificar. Incluso lo Insacrificable mismo. Escribe Jean-Luc Nancy en el más riguroso comentario sobre Bataille: «La existencia finita no debe hacer surgir su sentido con una conflagración que destruya su finitud. No sólo no debe hacerlo, sino que en cierto sentido no puede hacerlo: la “finitud”, rigurosamente pensada (. . .) significa que la existencia no es sacrificable».⁶⁷ Y no lo es porque está originariamente —en un origen más originario que cualquier escena sacrificial— ya «ofrecida». Pero ofrecida a nada y a nadie —por lo tanto *no* sacrificada— salvo a esa finitud que ella es. Esto significa que la existencia está finalizada antes de que alguien pueda «finalizarla», es mortal antes que alguien pueda darle muerte. Sólo este principio podrá tal vez llevarnos fuera del «momento hobbesiano» en el que aún estamos enraizados. Nadie puede decir hoy qué hay en ese «afuera», ni qué puede ser. No se ve su lugar ni su tiempo. Pero la lejanía del horizonte nunca fue un buen motivo para bajar la mirada.

Excursus sobre Bataille

Ya hemos nombrado a Sartre a propósito de la errónea traducción francesa del *Dasein* heideggeriano como «realidad

⁶⁷ J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, op. cit., pág. 257.

humana». Pero en la «comedia de las equivocaciones» a la que dio pie la primera difusión de la obra de Heidegger en Francia,⁶⁸ el humanismo sartreano desempeñó un papel incluso mayor, que se hace especialmente evidente en la «partida de tres» jugada con el mismo Bataille. Lo confirma el papel fundamental que tiene la referencia a Heidegger en el acidísimo *compte rendu* que Sartre dedica a la *Experiencia interior*.⁶⁹ Esa referencia está en el centro de la contienda más de lo que pudiera parecer a primera vista, a tal punto que causa la sensación de que no sólo Sartre no quiere conceder a Bataille una relación con el filósofo alemán, que reivindica para sí,⁷⁰ sino que justamente sobre la base de esa pretensión él construye su juicio crítico sobre Bataille. El error de Bataille —observa en primer término Sartre— «reside en creer que la filosofía contemporánea permanece contemplativa; evidentemente no ha entendido a Heidegger, del que habla con tanta frecuencia y siempre con tan poco tino». ⁷¹ ¿Pero cuál es la tergiversación de Heidegger que llevaría a Bataille al camino de la perdición filosófica? Sartre señala inmediatamente una suerte de exteriorización de la subjetividad que haría que Bataille entrase en contradicción con su intento de relatar su propia experiencia interior. Esa experiencia, en suma, no sería verdaderamente, o suficientemente, interior. Insuficiencia que Sartre atribuye a una actitud vanamente científicista que conduciría a Bataille «a las antípodas de una *Erlebnis* del sujeto»,⁷² es decir, de una acabada reapropiación de su experiencia interior. Nuevamente está en juego la relación con Heidegger. Este —siempre según la interpretación, veremos cuán personal, de Sartre— entendía por *Selbstheit* un «retorno existencial hacia uno mismo, a partir del proyecto»,⁷³ es decir, una intensificación de la conciencia sobre sí, mientras que Bataille vuelca al

⁶⁸ Véase la reconstrucción de F. Fédier en «Heidegger vu de France», en *Regarder voir*, París, 1995, dedicado casi por completo a J. Beaufret; también, en general, J. Wahl, *Existence et transcendance*, Neuchâtel, 1944.

⁶⁹ J.-P. Sartre, «Un nouveau mystique», en *Situations I*, París, 1947 (traducción italiana «Un nuovo mistico», en *Che cos'è la letteratura?*, Milán, 1966).

⁷⁰ Véase el papel que Sartre se adjudica con respecto a la difusión de la obra de Heidegger en Francia en los *Carnets de la drôle de guerre*, París, 1995 (*Carnet XI*, págs. 403-9).

⁷¹ J.-P. Sartre, «Un nuovo mistico», *op. cit.*, pág. 253.

⁷² *Id.*, pág. 254.

⁷³ *Id.*, pág. 255.

ipse a su exterior y lo entrega así a una alteridad que no puede asimilarse al sujeto. Es verdad —admite Sartre— que Bataille se remonta en cierto modo a la heideggeriana *Freiheit zum Tod*. Para Heidegger el sujeto vive dentro de sí esa libertad para la muerte, justamente como experiencia interior; Bataille, por el contrario, «corrompe» —es el término que mejor representa el tono pedagógico del ataque de Sartre—⁷⁴ esa experiencia, haciendo que se apoye sobre algo externo que la altera definitivamente. De aquí, de este error de Bataille que coincide con su tergiversación de Heidegger, deriva para Sartre el estrabismo trágico que, adoptando sobre el mismo objeto —en este caso el *ipse*— dos perspectivas inconciliables entre sí, termina por quebrarlo en cuanto *individuum*, y desmembrarlo, partirlo en mil pedazos que disuelven toda identidad consigo mismo.

Pero donde verdaderamente arrecia el equívoco de Bataille sobre el filósofo alemán es, para Sartre, en su concepción de la comunidad. ¿Qué relación existe —se pregunta— entre la comunidad y la existencia de los hombres individuales? ¿Es la comunidad resultado del encuentro y la interrelación de varios sujetos individuales antes aislados, o es lo que los constituye originariamente en su realidad «común»? ¿Es el producto posterior o la deconstrucción anticipada de la subjetividad? Sartre, inscribiendo justamente a Bataille en la segunda de estas opciones, no puede esta vez evitar aproximar la idea batailleana de comunicación al *Mitsein* de Heidegger. Pero inmediatamente se apresura a interponer entre ambos una diferencia esencial, que consiste, una vez más, en el contraste entre interioridad y exterioridad, immanencia y trascendencia, identidad y alteridad: Bataille, siempre bajo la influencia del presupuesto científicista, mira a la comunidad desde el exterior de sí —lugar que para Sartre podría corresponder sólo a Dios— y por consiguiente la concibe como un conjunto de cosas, en vez de entidades subjetivas; Heidegger en cambio permanecería fiel a una mirada desde el interior de acuerdo con los parámetros del humanismo existencialista que Sartre sigue atribuyéndole. Y sólo desde este punto de vista, evidentemente, Sartre puede sentenciar que la comunidad bataillea-

⁷⁴ Como Bataille le hará notar a Sartre en su respuesta en apéndice a *Su Nietzsche*, *op. cit.*, págs. 183-9, y también en el debate que los enfrentó junto a J. Hyppolite, P. Klossowski y otros sobre el tema del pecado, publicado en *Le Dieu Vivant*, n° 4, 1945 (traducción italiana *Dibattito sul peccato*, a cargo de A. Covi, Milán, 1980, pág. 50).

na, más que al *Mitsein* heideggeriano, está próxima a los «agregados» de los que habla la sociología francesa contemporánea que Bataille frecuentaba en ese «extraño y famoso *Collège de Sociologie*»,⁷⁵ como se expresa Sartre con irónico distanciamiento.

El *Mitsein* —siempre según la reconstrucción o, por mejor decir, apropiación, sartreana— es de todos modos una comunidad de hombres autónomos justamente en tanto finitos, libres de decidir acerca de su destino sobre la base de sus proyectos específicos, mientras que Bataille se sitúa en el límite, sobre el límite, entre dentro y fuera, inmanencia y trascendencia, humanidad y no-humanidad. Su sujeto es a la vez autónomo y dependiente, uno y múltiple, él mismo y lo otro. Por ende, ya no es un verdadero sujeto en cuanto sujetado a fuerzas, instintos, pasiones que lo atraviesan y exceden. Queriendo ser todo, cae a merced de una nada que él no produce, se limita a padecer; un no-saber que desplaza y ridiculiza a su saber; un éxtasis «panteísta» que para Sartre es lo contrario de la auténtica experiencia interior: «La verdadera experiencia interior —concluye el crítico— está efectivamente en el extremo opuesto del panteísmo. Tras haberse reencontrado a través del *cogito*, el hombre ya no puede perderse: nada pueden ya el abismo o la noche, él está dondequiera consigo mismo (. . .) El hombre es inmanente a lo humano».⁷⁶ Así, el resultado del análisis —habría que decir: de la pericia— de Sartre está perfectamente en conformidad con el presupuesto del que partió. Lo que se debía demostrar está perfectamente demostrado: el fracaso de Bataille coincide con (y deriva de) la mala interpretación del filósofo —justamente Heidegger— del que el propio Sartre se considera el mejor intérprete todavía.

Habría bastado con esperar la *Carta sobre el «humanismo»* de Heidegger, en la cual este rechaza tajantemente todo parentesco con el existencialismo sartreano —y con anterioridad el tempestivo retroceso de Beaufret,⁷⁷ que incluso había caído

⁷⁵ J.-P. Sartre, «Un nuovo mistico», *op. cit.*, pág. 260.

⁷⁶ *Id.*, págs. 275-6.

⁷⁷ La carta de noviembre de 1946 a la que Heidegger respondió con el *Brief* está escrita por Beaufret aún en lenguaje sartreano, mientras que en *De l'existencialisme à Heidegger*, París, 1986, el mismo Beaufret habla justamente, a propósito del pensamiento de Heidegger, de «existencialisme malgré lui», pág. 34.

inicialmente en el error de interpretar al sartrismo como la versión francesa de la analítica del *Dasein*— para darse cuenta de que las cosas no eran como Sartre suponía. Por lo demás, el propio Heidegger no había sido del todo ajeno al surgimiento del equívoco, dado que, probablemente para salir del aislamiento en que se encontraba en la inmediata posguerra, había escrito a Sartre que *L'être et le néant* constituía «una comprensión inmediata» de su filosofía, «que nunca antes había encontrado», llegando incluso a admitir que concordaba con su crítica del «ser-con» y con su énfasis en el «ser-para-el-otro».⁷⁸ En realidad, justamente la crítica al *Mitsein*, al «ser-con», a favor de una concepción de la intersubjetividad centrada por completo en el «ser-para-el-otro», contenida en *L'être et le néant* constituye una clara línea de demarcación entre ambos filósofos, a pesar, y desde el interior, del equívoco sartreano sobre el existencialismo de Heidegger. No sólo eso. Lo que más cuenta en este contexto es que, en contradicción con lo que afirma en *Un nouveau mystique*, esa línea de demarcación respecto de la ontología heideggeriana coincide en buena parte con la distancia sartreana respecto de Bataille, aunque este no merezca ni una explícita referencia. En suma: en *Un nouveau mystique* Sartre ataca a Bataille en nombre de Heidegger, y en *L'être et le néant* dirige a Heidegger una serie de cuestionamientos no distintos de los dirigidos a Bataille.

Pero adentrémonos más en el núcleo de la cuestión. Ya en la sección sobre las *Estructuras inmediatas del para sí*,⁷⁹ Sartre cuestiona a Heidegger por haber introducido el tema del *Dasein* sin pasar por el *cogito*, es decir, haberlo proyectado a un «afuera» que ya no se puede hacer volver a la interioridad de la conciencia. Como se ve, es una crítica muy similar a la dirigida a Bataille en nombre del mismo Heidegger. Ciertamente, Sartre concuerda en la concepción de la «réalité humaine» como autotrascendencia, autosuperación, no-coincidencia, e incluso aniquilación del propio ser. Pero se trata de una negación cuyo deber, si bien infinito, nunca acabado, es precisamente

⁷⁸ Cito de la carta que Heidegger escribió a Sartre en octubre de 1945, publicada por F. de Towarnicki en *A la rencontre de Heidegger*, *op. cit.*, ahora traducida en la edición italiana de la *Lettera sull'«umanismo»*, *op. cit.*, págs. 109 y sigs. Véanse al respecto las precisiones de F. Volpi en su introducción al libro.

⁷⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, París, 1943 (traducción italiana *L'essere e il nulla*, Milán, 1975, págs. 117 y sigs.).

«desalienar» al sujeto, «reconvertirlo» a su más propia identidad, a su más auténtico sí. Pues bien, justamente este retorno, este reingreso en sí, es lo que impide la modalidad no dialéctica que Heidegger atribuye a la idea de *Sorge*, «cura», en cuanto —según una expresión de Sartre— «fuga de sí» del *Da-sein*. Una vez fuera de sí, el sujeto no puede ya retornar a su interior, porque esa fuga deconstruye la noción misma de sujeto-conciencia y la abre a una alteridad que la derriba, en una dimensión impensable dentro de la semántica poscartesiana del *cogito* que Sartre defiende.⁸⁰

Esta dimensión es justamente la de la comunidad, el *Mit-sein*, el ser-con. No es casual que sobre ella se concentre la polémica de Sartre en la tercera sección de *L'être et le néant*. El ataque sartreano se desarrolla como un verdadero asedio lógico. Parte del reconocimiento de la originalidad del enfoque heideggeriano, para inmediatamente negar su legitimidad formal y sustancial. Heidegger supera a la vez el modelo psicologista de Husserl y el modelo historicista de Hegel, por cuanto el *Mit-sein* no es producto del acercamiento de dos o más individuos, sino el presupuesto originario dentro del cual la noción de individualidad se altera de manera irreversible. Es exactamente esta alteración de la subjetividad lo que Sartre rechaza. Las motivaciones de ese rechazo son estrictamente lógicas. El error de Heidegger —afirma Sartre— consiste sustancialmente en un cambio de nivel, ilegítimo desde el punto de vista lógico, entre el plano óntico y el ontológico. Entre la esfera de la facticidad y la de la ley universal. Por una parte, Heidegger transforma algunos elementos empíricos de nuestra existencia en la estructura ontológica del ser-en-común. Por otra, confunde lo abstracto con lo concreto, el otro en general con el otro en particular.⁸¹ Para Sartre, en suma, el «nosotros» es inalcanzable. Inalcanzable, por lo menos, partiendo de ese sujeto individual al que no puede renunciar, dados los presupuestos conciencialistas de su posición. El otro sólo es cognoscible como «no-yo», aquello que el yo esencialmente niega; el yo a su vez sólo es negación del otro, aquello que la subjetividad del otro debe negar a su vez para permanecer, para no hacerse objetivar por el yo y desaparecer así como otro. La relación sólo puede consistir en la negación recíproca. Sólo se puede concebir una experiencia del nosotros —del nosotros-sujeto y del noso-

tros-objeto— respecto de una exclusión: somos «nosotros» porque *no* somos los otros, así como los otros son «otros» porque *no* son nosotros.⁸² Esto es lo que Sartre quiere decir cuando contrapone al *Mitsein* el *cogito*, a la comunidad la intersubjetividad, al «consigo» el «para-sí». En ningún punto se entrelazan, superponen o incluyen las experiencias individuales. Por el contrario: se enfrentan en una batalla recíproca. Por eso Sartre puede decir que «yo comprendo al otro (. . .) en un miedo que *vive* todas mis posibilidades como ambivalentes»,⁸³ y que «el otro es la muerte escondida de mis posibilidades».⁸⁴ La realidad humana, en tanto enteramente immanente a sí misma, está condenada a la trágica alternativa: o trascender al otro, o dejarse trascender por él. La conclusión de Sartre no se hace esperar: «La esencia de las relaciones entre las conciencias no es el *Mitsein* sino el conflicto».⁸⁵ En estas palabras —como también en todo el teatro sartreano—⁸⁶ resuena la imposibilidad de la comunidad que ni siquiera el «comunismo» de los años siguientes logrará desmentir, sino que incluso confirmará *a contrario*.

Como no nos es posible entrar en la valoración del gran fracaso comunitario de la *Crítica de la razón dialéctica*, ciñámonos al punto que nos interesa: lo que Sartre rechaza de Heidegger es precisamente lo que este tiene en común con Bataille. El mismo rechazo de Sartre los une. No es difícil reconocer el objeto de este rechazo en el proclamado antihumanismo de Heidegger y Bataille. Los textos de ambos que lo evidencian son demasiado conocidos como para tener que citarlos. Lo que más bien conviene destacar es que no se trata del *mismo* antihumanismo: como prueba adicional de esa convergencia paralela, de esa armonía discordante, que separa a Bataille y Heidegger con la misma línea que por otro lado los une. Tampoco en este caso es posible hacer una detallada reconstrucción de toda la línea de discordancia entre las dos críticas al humanismo. No obstante, se la podría resumir en la fórmula siguiente: en tanto el antihumanismo de Heidegger —como el propio filósofo lo

⁸⁰ Un conciso análisis de la dialéctica sartreana de la «nada» en S. Givone, *Storia del nulla*, Roma-Bari, 1995, págs. 170-9.

⁸¹ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit., pág. 335.

⁸² *Id.*

⁸³ *Id.*, pág. 521.

⁸⁴ Es también la tesis de Masullo en *La comunità come fondamento*, op. cit., págs. 345-466.

⁸⁰ *Id.*, págs. 312 y sigs.

⁸¹ *Id.*, págs. 316-7.

expresó en el *Brief*—⁸⁷ supera a la antropología humanista «desde arriba», Bataille la voltea desde su borde inferior. La cuestión se evidencia en la relación que cada uno de ellos establece con respecto al animal, verdadero banco de pruebas de todos los antihumanismos. Desde la perspectiva rigurosamente antibiologista de Heidegger, el animal es lo más extraño al hombre,⁸⁸ más que la misma esencia divina, mientras que para Bataille el animal forma parte de nosotros como lo reprimido más íntimo: «El animal abre ante mí una profundidad que me atrae y me resulta familiar. Esta profundidad, en un sentido, la conozco: es la mía».⁸⁹

Pero la correspondencia por contraste no termina aquí. Es sabido que para Heidegger la insuperable barrera de discontinuidad entre el hombre y este otro ser vivo «pobre de mundo» reside en nuestra capacidad de elaboración semántica: la mano que da, muestra y reza como nunca podrá la pata animal. La mano, por tanto, como vehículo privilegiado del *munus* que nos «acomuna».⁹⁰ Una vez más Bataille le da vuelta el argumento: lo que —contra todo *logos* originario— revelan las grutas de Lascaux es el entramado indisoluble de humanidad y animalidad producido precisamente por la mano civilizadora del hombre: en el dibujo en que se define nuestra superioridad de especie humana «el hombre dejó de ser animal dando una imagen poética del animal, no de sí mismo»;⁹¹ incluso retratándose con una máscara animal. Lo que se ilumina en este texto es, ciertamente, un ulterior y extremo modo de romper la identidad del sujeto a través de su violento enraizamiento en ese animal que a un tiempo los hombres «amaban y mataban».⁹² Pero también algo que, en esa contigüidad de amistad y muerte, remite a la *communitas* misma que nos constituye sin pertenecernos.

⁸⁷ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, *op. cit.*, págs. 55-6.

⁸⁸ *Id.*, pág. 49.

⁸⁹ G. Bataille, *Teoria della religione*, *op. cit.*, pág. 51.

⁹⁰ Cf. J. Derrida, *Geschlecht II*, París, 1987 (traducción italiana *La mano di Heidegger*, a cargo de M. Ferraris, Roma-Bari, 1991, págs. 31-79).

⁹¹ G. Bataille, *Le passage de l'animal à l'homme et la naissance de l'art*, en *Oeuvres Complètes*, *op. cit.*, t. XII, pág. 262.

⁹² *Id.*, pág. 272.