

El concepto de lo impolítico

Javier de la Higuera

Sobre Esposito, R., *Communitas. Origine et destin de la communauté* (precedido de *Conloquium*, de J.-L. Nancy), P.U.F./Collège International de Philosophie, Paris, 2000. [*]

1. La obra de Roberto Esposito, profesor de historia de las doctrinas políticas y de filosofía moral en la Universidad de Nápoles, pertenece, como el mismo Jean-Luc Nancy apunta en el prefacio, a un trabajo en curso sobre la cuestión de la comunidad o del “ser-en-común”, desarrollado desde los años ochenta en Francia sobre todo en el marco de un replanteamiento de la política que tenía como presupuesto metodológico paradójicamente una “retirada de lo político” con la intención de evitar la evidencia cegadora que la política parece haber adquirido en los cauces filosóficos predominantes, de modo que fuera posible un pensamiento más radical de ésta. Expresión institucional de ese trabajo es la creación por Nancy y Lacoue-Labarthe, en 1980, bajo el patrocinio de Derrida y Althusser, del *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político* [1]. Se trata de una retirada del espacio llamado “político” hacia el terreno ontológico. A ese mismo desplazamiento pertenecen los trabajos de Nancy sobre la comunidad, en diálogo sobre todo con Bataille y Blanchot, en que la cuestión del ser de la comunidad se convierte en la cuestión misma del ser [2].

En esta obra, al igual que en otras anteriores [3], Esposito pretende ubicarse en un espacio que corre en los márgenes de la historia y de la filosofía, para definir un “pensamiento” desplazado con respecto a la filosofía política. Para el autor italiano, ésta es incapaz de pensar lo político a causa de su propia forma, definida por su intento de dar respuesta a los problemas de la política desde una pretensión fundadora que le lleva a querer sentar sus mismas bases. El resultado de esta pretensión es la negación misma de la realidad conflictiva, de la facticidad

de lo político. De ahí que haya una “proporcionalidad directa” entre la filosofía política y el agotamiento de la política, ecuación en la que Esposito sigue el diagnóstico de C. Schmitt (*El concepto de lo político*). Frente a la filosofía política, Esposito reclama un enfoque problematizador que sigue las líneas de “desconstrucción interna” o de “autoproblematización” que constituyen su impensado [4]. El rendimiento de este enfoque es el cuestionamiento de la interpretación ética (valorativa) de la política (en particular la crítica a la idea de democracia como valor o esencia, que corre el riesgo de transformarla en tiranía totalitaria, frente a la cual, Esposito defiende la democracia como forma definida por su “inesencialidad técnica”, democracia “sin mito” y sin sustancia, espacio de libertad inesencial) y la apertura de la “perspectiva de lo impolítico”. Con esta categoría de “lo impolítico”, Esposito no designa lo contrario de la política, ni la negación del ámbito de lo público o de lo común, sino algo que concierne a la radicalidad de su existencia: el hecho de que el espacio político es irreductible a la negatividad dialéctica y se caracteriza más bien por lo que Bataille ha llamado una “negatividad sin empleo”, una negatividad que no produce y que no se traduce en obra, irreductible a la dimensión subjetiva del proyecto. Lo impolítico es el vaciamiento del espacio político de cualquier sustancia y el hecho de su finitud radical. El referente es el Bataille que teoriza la noción de gasto, pero también el Heidegger que retrotrae la política al plano de la ontología (“la polis no se deja determinar políticamente”).

En esta perspectiva de lo impolítico aborda Esposito la cuestión de la comunidad intentando evitar la distorsión a la que ésta se ha visto sometida por el lenguaje metafísico moderno, y su semántica de lo propio y de lo sustancial (subjetivo), introductores de un conjunto de presupuestos no reflexionados que producen un auténtico “impensado de la comunidad” (edición francesa citada, p. 14): la comunidad es una propiedad de los sujetos que ella reúne o una sustancia producida por su unión y que hace a éstos más sujetos; es un “pleno” o un “todo”, el bien, el valor o la esencia que nos es más propia y que podemos perder y reencontrar (la comunidad como *arché* y *telos*). En ese impensado se mantienen, según el autor, la sociología organicista de la *Gemeinschaft*, el neo-comunitarismo norteamericano, las éticas de la comunicación y, en general, toda la filosofía política moderna. Esposito declara, un tanto ingenua o contradictoriamente, en un aparente recurso fenomenológico, su intención de “búsqueda de un punto de

partida hermenéutico exterior” (16) a ese discurso filosófico-político y su atención al “origen de la cosa misma” en la etimología del término latino *communitas*, con la intención de descubrir “una noción de comunidad radicalmente diferente” (16) escondida en su “pliegue etimológico”. Diferente, porque todo el pensamiento político moderno ha llevado a cabo la edificación de su espacio teórico sobre la base, precisamente, de su negación, definiendo un “proyecto inmunitario” (26) a salvo de la amenaza de la *communitas*. Hobbes representa el punto de partida de ese proyecto con la acuñación de un “paradigma sacrificial” (22), cuya lógica aún domina la filosofía política, en el que se define teóricamente el Estado a partir de la negación absoluta del *cum*. Pero la intención de Esposito es crítica al modo en que lo es la genealogía o, llamada con otro nombre que el mismo autor también emplea, la desconstrucción: la filosofía moderna no es absolutamente compacta, sino que está recorrida por un “vector de autoproblematización” (29) cuyo rastreo, declara, es el objeto del libro. En ese vector, representado por Rousseau, Kant, Heidegger y Bataille (a cada uno de los cuales, junto a Hobbes, se dedica un capítulo), se halla, según el autor, la “conciencia trágica” (29) del carácter nihilista de la decisión fundacional de la modernidad filosófico-política, de cortar o negar el *cum*. Esa conciencia está dotada de un enorme “potencial crítico frente a la inmunización moderna” (31): recorre la filosofía moderna como una “corriente cárstica” (29) que la socava internamente, llevando a cabo su autodesconstrucción, aunque no exenta de la doble constricción que representa, por un lado, la constante “vocación inmunizante” (30), propia del pensamiento moderno y, por otro, el peligro de deriva mítica que siempre acompaña al pensamiento de la comunidad (“pliegue mitológico que todas las filosofías de la comunidad experimentan”: 30). En ese movimiento subterráneo se encuentran las bases de un “gran pensamiento de la comunidad” (31), a cuya acuñación pretende contribuir Esposito con este libro.

2. El “presupuesto de la genealogía comunitaria” (23) es, pues, el análisis etimológico de “*communitas*”. El sustantivo latino *communitas*, así como el adjetivo *communis*, poseen un primer sentido canónico, ya presente en el griego *koinos*, en el que son definidos por su oposición a “*propium*”, como lo público frente a lo privado, o lo general frente a lo particular. Pero *communitas* posee un segundo sentido, de mayor complejidad semántica, presente ya en el término del que proviene, *munus* (término que es, como afirma Nancy en el prefacio, “el

resorte del libro de Esposito”). Se reúnen tres acepciones, correspondientes con *onus*, *officium*, *donum*, las dos primeras de las cuales designan el mismo sentido de “deber” en sus varios matices (obligación, carga, oficio, función, empleo, puesto) y, la última, el sentido de don. *Munus* reúne, pues, los significados de don gratuito y de deber: cuando se acepta el *munus*, se está en la obligación (*onus*) de devolverlo, sea en términos de bienes, o de servicio (*officium*). El *munus* es el don que se da (no el que se recibe) porque se debe, y no implica, por tanto, la estabilidad de una posesión, sino una pérdida, una sustracción, una cesión, todo lo contrario, pues, a la comunidad de una sustancia. Aplicando ese sentido de *munus* al colectivo *communitas*, se obtiene, según Esposito, un significado inédito en relación con la bipolaridad clásica público/privado, lo que permite “problematizar” (19) la homología entre *cummunitas* y *res publica*: la *communitas* es el conjunto de personas unidas, no por una propiedad, sino por un deber o una deuda, por una falta y, por eso, posee un carácter defectivo para el que está afectado por ella, a diferencia del que está exento, el cual posee *immunitas*. El “resultado polémico” (20) de esta etimología es “...la inversión de 180 grados de la sinonimia común/propio inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias y [el] restablecimiento de la oposición fundamental: lo común no está caracterizado por lo propio, sino por lo impropio -o más radicalmente, por lo otro.” (20). Los sujetos de la comunidad están unidos por un deber que hace que no sean por entero dueños de sí mismos y que les expropia de su subjetividad; en la comunidad, los sujetos no encuentran un principio de identificación o un espacio en el que establecer una comunicación transparente, sino el vacío, la extrañeza (*extranéité*) que les constituye y, al mismo tiempo, les destituye como sujetos; la comunidad es la exposición del sujeto al exterior, comunidad de sujetos radicalmente finitos atravesados de exterioridad. De modo que, afirma Esposito, “la cegadora verdad que está dispuesta en el pliegue etimológico de *communitas* [es que] la cosa pública es inseparable de la nada (*rien*). Y es precisamente la nada (*néant*) de la cosa lo que constituye nuestro fondo común.” (22). No pensemos, sin embargo, en una reducción nihilista de la comunidad a una simple nada. Nancy aclara en el prefacio de la obra (*Conloquium*) el sentido de la nada propia de ese *cum* que define nuestro ser-en-común, y que Esposito parece buscar a través del artificio heurístico del “pliegue etimológico” de *communitas*: se trata de ninguna sustancia, de ningún ser para sí, de ninguna cosa, pero no

exactamente nada, sino más bien “el lugar mismo” que constituye “el mundo de existencia” (9).

3. El individuo moderno se ha ido configurando precisamente a partir de la liberación de la deuda que le liga a los otros y, por tanto, como un individuo “inmunizado” con respecto a los *munera* que pesaban sobre él anteriormente (cargas de clase, lazos eclesiales, trabajos gratuitos, etc.). La “genealogía de la comunidad” (23) encuentra en Hobbes el momento en que esta lógica o paradigma moderno se define en toda la radicalidad de sus consecuencias teóricas. Para Hobbes, la comunidad lleva en sí un don de muerte (lo que tenemos en común es el hecho generalizado de poder ser asesinados), lo que plantea la necesidad de inmunizarnos de ella con vistas a salvar nuestra vida. El pacto social es lo contrario del don, su neutralización y, por tanto, se construye sobre la disociación o sacrificio de todo lazo comunitario. La forma de rellenar el vacío propio del *munus* (“la brecha originaria”) es creando un vacío aún más radical: si la relación entre los hombres (su ser-con) es en sí destructiva, el remedio “homeopático” hobbesiano es la destrucción de la relación misma, sacrificio de la dimensión originariamente comunitaria de los hombres en beneficio de su supervivencia. Lo que se constituye a partir de estos presupuestos es “el paradigma sacrificial” moderno, en cuyo núcleo autocontradictorio (su “residuo de irracionalidad”: 29) reside, a ojos de Esposito, su misma autodesconstrucción: el paradigma que domina el pensamiento político moderno guarda dentro de sí la huella del elemento arcaico u original (“lo Arcaico o lo Elemental”: 44) de cuya negación o sacrificio procede, lo que autoriza al autor a hablar de una auténtica “arcaicidad de lo moderno” (41). Rastreado el “doble fondo” (41) del discurso de Hobbes, Esposito halla ese elemento en el miedo. La centralidad que posee en su obra es también lo que da a Hobbes su singularidad y carga de verdad su discurso. El miedo posee un carácter fundador: no está sólo en el origen, sino que es el origen de la política (no sólo de las formas degeneradas del Estado, sino también de las legítimas y positivas). El hallazgo de Hobbes es haber dado al miedo una función constructiva y positiva, hasta tal punto que no desaparece ni disminuye con la institución estatal, sino que es esencial también para su mantenimiento. De ahí que el Estado moderno no elimine el miedo del que nace, sino que se funde sobre él, con lo que la huella del conflicto y la violencia es mantenida en la institución moderna, aunque a otro nivel, como forma misma de la relación entre

los individuos contratantes: relación de la no-relación, enemistad entre ellos. La “superposición” del texto de Freud sobre el de Hobbes, permite a Esposito obtener como “efecto hermenéutico” (84) la clave de la “lógica estructural del paradigma sacrificial” (53), impensada por Hobbes: el miedo es provocado por un sacrificio originario, el asesinato del padre, que es propiamente el “acontecimiento archipolítico” (54), con lo que se descubre que la única comunidad posible es la comunidad cimentada en el sacrificio, que es al mismo tiempo el sacrificio de la comunidad. El extremo de la lógica sacrificial es que el sacrificio sólo funda al convertirse en el autosacrificio de aquellos que lo han cometido (la interiorización del sacrificio del padre se traduce en el sacrificio de la identidad de los sujetos en beneficio de la identificación con el padre muerto, que los mata de esa forma).

4. Tras “el miedo”, definidor del espacio en que se sitúa el discurso filosófico-político moderno, la sucesión histórica de conceptos que conforman las cifras desconstructivas de esta genealogía de la comunidad es: “la falta” (Rousseau), “la ley” (Kant), “el éxtasis” (Heidegger) y “la experiencia” (Bataille). Esposito presenta esta serie como un vector de progresiva problematización del espacio mencionado, hasta el extremo, representado por Bataille, en que nos encontramos una auténtica inversión del paradigma hobbesiano (el pensador francés sería, según Esposito, el “anti-Hobbes más radical”: 154). Es también la serie de un progresivo decantamiento del “pensamiento de la comunidad” a través de una trama de impensados que liga a estos cuatro pensadores en un espacio aún por definir, pero que puede ser nombrado como el espacio impolítico de la comunidad, cuya construcción es el objeto del libro. El progreso de esa serie, no obstante, es ambivalente, ya que está constantemente amenazado por una deriva mítica y por la difícilmente evitable capitalización inmunitaria del potencial crítico latente en las propuestas de estos cuatro pensadores.

En Rousseau encontramos el primer ejemplo de esa ambivalencia: es el primer pensador moderno de la comunidad pero también el primero en construir su mito. Rousseau detecta cuál es el punto ciego del sistema de Hobbes. No ya la atribución del carácter sacrificial a la historia, en lo que está de acuerdo con él, sino la extensión de ese carácter a la dimensión no-histórica de la que la historia nace. Para Rousseau, si la política nace marcada por una falta, que es la imposibilidad histórica de la comunidad, esta falta no puede ser reparada por ningún sacrificio. De ese modo, Rousseau rompe el mecanismo sacrificial, la lógica interna del

discurso hobbesiano, que era la correlación de conservación y sacrificio. El desplazamiento de esa lógica conduce, sin embargo, a Rousseau a un cuestionamiento acerca de la naturaleza del origen que le lleva a anudar de forma inextricable pensamiento y mito de la comunidad. Habiendo descubierto que el verdadero origen no es histórico y que, por tanto, sólo puede ser tematizado negativamente, Rousseau no llega a la conclusión de la naturaleza no-originaria del origen, sino que recae en el mito de una dimensión natural no corrompida.

La misma ambivalencia que pesa sobre el origen, afecta también a la figura de la comunidad, al mismo tiempo imposible y necesaria: entendida como ausencia originaria pero inserta en un intento contradictorio de realización o puesta en obra, que reivindica la comunidad como nuestra verdad misma, pero que sólo cuenta para su realización con individuos aislados, absolutos, en la posesión plena de sí mismos (Rousseau comparte la misma concepción individualista que Hobbes, a diferencia, por ejemplo de Locke o Montesquieu). Desde estos presupuestos metafísicos se accede al mito de la comunidad transparente en que es posible la inmanencia fusional absoluta. Esposito busca la clave de este “nudo” roussoniano entre pensamiento y mito de la comunidad en “la filosofía de la existencia” de Rousseau, precisamente en aquello que le hace romper con el racionalismo de la filosofía moderna: si la existencia en Rousseau, frente a la mera conservación material de la vida individual, está referida a la comunidad, no representa un vector de sobrepasamiento del individuo que suponga su referencia a una exterioridad irreductible, sino sólo el emplazamiento a la reconquista de su propiedad y de su unidad interior.

Kant es el responsable de la “desconstrucción del mito roussoniano del origen” (89) y del cuestionamiento de la dialéctica de origen/realización, que le es inherente. A juicio de Esposito, el objeto de su filosofía es, precisamente, sustraer a lo impensado la comunidad que Rousseau había entregado al mito. Tanto Rousseau como Kant ligan ley y voluntad a través del medio de la libertad, pero mientras que el primero asigna a la voluntad el papel de sujeto que hace la ley, el segundo ve en la ley el marco trascendental en el cual se constituye la voluntad. De ese modo, Kant introduce en la esfera de la voluntad una separación, una no-coincidencia, que es, según Esposito, lo que impide que su concepto de comunidad recaiga en el mito. Para él, es la ley, no la voluntad, lo que está en el origen de la comunidad, de modo que no es la reapropiación de la esencia humana

lo que está en juego en la comunidad, ya que la naturaleza humana contiene la posibilidad del mal, que es lo contrario de la ley. La conciliación de la libertad humana y de la naturalidad del mal, y la red de reenvíos que produce su carácter co-originario, conducen a Kant, según Esposito, a descubrir el desdoblamiento e impenetrabilidad del origen, evitando sus pretensiones unitarias y, con ello, su deriva mítica.

Discrepando de la interpretación que Arendt ha hecho de Kant (pero también de las interpretaciones más habituales, y menos valiosas que la de Arendt, del comunitarismo kantiano, desde Goldmann a Apel y Habermas, presas de un mismo “horizonte hermenéutico apropiativo”: 101), Esposito no encuentra su pensamiento afirmativo de la comunidad en el ámbito del juicio de gusto. En su opinión, la vía que conduce a Kant a la comunidad se halla en otro sitio que no es el del sujeto ni el de ninguna pretendida forma de intersubjetividad. Y es esto lo que lo sitúa en un lugar teórico diferente al de Hobbes y Rousseau, cuyo problema era precisamente no poder derivar la comunidad desde dentro del “paradigma individualístico-subjetivo” (96). En este punto del pasaje kantiano encuentra Esposito el sentido de la *revolución copernicana* que, con Kant y contra Kant, es el pilar de su pensamiento de la comunidad: no derivar la comunidad de un sujeto, sino pensar el sujeto a partir de la comunidad [6]. Aunque, aclara el autor, no se trata de prescindir del sujeto, sino de buscar en “sus vacíos”, sus “márgenes exteriores y sobre todo interiores” (96), presentes en el mismo texto kantiano, allí donde lleva a cabo una obra de desubjetivación del yo, sobre todo en la *Dialéctica* (en la crítica de los paralogismos de sustancialidad y de personalidad). La comunidad kantiana coincide con el carácter no subjetivo de la ley, con el hecho de que es el sujeto el que pertenece a ella, encontrándose siempre en falta en relación con la ley, precisamente porque busca conformarse a ella. La fuerza del imperativo categórico reside en que no dice lo que debemos hacer, sino sólo la obligación formal de obedecerlo, en que su incondicionalidad es, al mismo tiempo, la sustracción *a priori* de toda tentativa de realización (el imperativo categórico es “lo Irrealizable mismo”: 98). El sujeto es “sujetado” (*assujetti*) por la ley, de modo que ésta descompone y destituye nuestra subjetividad: viene de afuera y nos conduce afuera. Al prescribir lo irrealizable, prescribe la destitución del sujeto al que se dirige, encadenándolo infinitamente y humillando sus pretensiones originarias. El hallazgo de la finitud radical del sujeto expresa la imposibilidad de la

comunidad pero es esto, según Esposito, lo que permite a Kant dar el “paso decisivo” (100) en relación con quienes niegan la cuestión de la comunidad (Hobbes) y quienes quieren resolverla en el mito (Rousseau), lo que “por primera vez hace nacer la posibilidad de pensarla [la comunidad]” (99): “Esta contradicción, a la cual sólo Kant permanece fiel, dice que la declaración de la imposibilidad debe ser leída igualmente en el sentido contrario: el hecho de que la comunidad sea imposible significa que *este imposible es la comunidad.*” (100). Este hallazgo es el de la determinación “impolítica” de la comunidad: la comunidad como defecto, falta, “Nada-en-común” (100) en la que hemos de mantenernos (irreductible a nada, como quería Hobbes; irrellenable de sustancia, como pretendía Rousseau).

Pero la lectura de esa declaración de imposibilidad de la comunidad, evidentemente no es kantiana, sino heideggeriana. Kant reclusa ante el abismo que él mismo ha abierto en el sujeto metafísico, el abismo de la subjetividad, dejando sin decir el vacío temporal que abre la brecha en la permanencia y cierre del sujeto. Es ese no-dicho lo que Heidegger intenta decir (y hacerle decir a Kant en su interpretación de él). Si la comunidad no es realizable de hecho, no es porque sea un objetivo inalcanzable, sino porque se nos da ya, es algo en lo que estamos, que somos, en la medida en que la existencia es un estar afuera extático. El abismo ante el que retrocede Kant es, entonces, “el *cum* infinito de nuestra finitud” (118). Es nuestra misma singularidad de existentes lo que hace que cada uno sea apertura a todos, pero eso quiere decir que lo que nos une no es un lleno, sino un vacío y, por tanto, que la comunidad es la separación misma que nos aproxima distanciándonos de nosotros mismos.

Al entender la comunidad como nuestro “ser-en-el-mundo-en-un-mundo-común” (119), Heidegger desconstruye la filosofía política en “pensamiento de la comunidad”, pensamiento que tiene su núcleo, como ya se ha señalado, en la tesis de la esencia “defectiva” (122), “ausente” (71) o “impolítica” (71, 124) de la comunidad y, por tanto, en la negación de la posibilidad de su construcción o de la existencia de un medio positivo de carácter ético o político de relación con los otros, que sea su motor. De modo que sólo podemos corresponder a nuestro ser en común en la medida en que lo preservamos de toda pretensión de efectuación histórico-política. Es innecesario insistir en que el mismo Heidegger no fue fiel a la inspiración impolítica, desde el momento en que fuerza una historización destinal

de la comunidad, ya en la última sección de *Ser y tiempo* [7]. Lo que con ello se produce es la deriva mítica del “más riguroso de los pensamientos de la comunidad”: “...transforma imperceptiblemente el más riguroso de los pensamientos de la comunidad en su mitema filosófico y político más tradicional; que cambia lo 'en común' de todos en *una* comunidad particular, una comunidad a la conquista de su porvenir y que para ello busca reencontrar su origen más puro. El nazismo de Heidegger no ha sido nada distinto a eso, ninguna cosa diferente a la tentativa de entregarse directamente a lo propio, de separarlo de lo impropio, de hacer hablar afirmativamente su voz primera, de conferirle un sujeto, una tierra, una historia -una genealogía y una teleología.” (127). Por consiguiente, la razón fundamental de esa deriva heideggeriana [8] se halla, a juicio de Esposito, en la cuestión del origen y en la apertura de una “dialéctica de reapropiación” (135), que no es coherente con la coimplicación de lo propio y lo impropio, derivada de la determinación ontológico-existencial de la comunidad.

5. Bataille ha situado su discurso en el límite del discurso de Heidegger, haciendo coincidir su palabra con lo no-dicho de Heidegger y limitando, cortando, su deriva mítica. El marco común a los dos pensadores es la cuestión del fin de la filosofía pero, mientras que Heidegger entiende aún filosóficamente el fin de la filosofía, como apertura posible a lo ultrafilosófico, Bataille pone en cuestión la dialéctica del acabamiento, del origen y de la realización, en un pensamiento de lo imposible. Lo que Bataille opone a la filosofía no es el espacio virgen de un nuevo saber, nada que esté más allá de ella, sino el no-saber, precisamente el espacio vacío de sentido que surge al acabar absolutamente el espacio del saber y del sentido. Por ese motivo, el pensamiento de Bataille es hegeliano, un “hegelianismo sin reserva”, lo ha llamado Derrida, aunque se trata de una “repetición simulada del discurso hegeliano” [9]. Frente a la negatividad dialéctica que se convierte en obra y que trabaja para el sentido, Bataille piensa un negatividad tan radical (“negatividad sin empleo”) que es gasto a fondo perdido y que es lo impensable mismo para la filosofía. Se afirma con ello la experiencia de un excedente de negatividad que el ser humano no puede invertir en la actividad, experiencia de lo imposible, o imposibilidad de la experiencia, porque designa precisamente el punto en que el sujeto desaparece y en el que “la pasión del pensamiento negativo” (como la ha denominado Blanchot) exige la afirmación del “no-saber” como sacrificio de la verdad y del sentido [10].

Esa experiencia de lo imposible (“experiencia interior” la llama Bataille paradójicamente) es lo que nos pone en comunicación, en tanto que experiencia de la desubjetivación. En ella se trata, dice Esposito, de “...mantener abierta la abertura que nosotros somos ya” (149), de exhibir la herida, que es nuestra existencia. Lo que nos aproxima en un horizonte común es la muerte pero, frente a Heidegger, que la entiende como la más propia de las posibilidades humanas, Bataille la concibe como la anulación de toda posibilidad en la dimensión de lo inapropiable y de lo imposible: la muerte es nuestra común imposibilidad [11]. Por tanto, mientras que para Heidegger el *cum* es lo que define nuestra condición, para Bataille, el *cum* define la zona límite de la que no se puede hacer la experiencia sin perderse. Por esa razón, interpreta Esposito, Bataille pone al desnudo de modo extremo la oposición entre *communitas* e *immunitas*, que había dominado toda la filosofía política moderna y, al hacerlo, remonta al sentido primero de *munus*, en el que comunidad y muerte eran indisociables. Bataille es “el anti-Hobbes más radical” (154) ya que, frente a la obsesión por una *conservatio vitae* llevada al extremo de sacrificar la comunidad, sostiene la idea de una vida cuyo apogeo se alcanza en el exceso que la aproxima y la expone a la muerte, y en la ruptura de las fronteras individuales. Pero lo que convierte a Bataille en el opuesto de Hobbes es hacer que fracase su propia lógica, la “lógica sacrificial”, y lo logra llevándola al extremo insensato de convertir el sacrificio, no en el medio para realizar la finalidad de la conservación, sino en la finalidad misma despojada de toda instrumentalidad, fin y terminación al mismo tiempo. El sacrificio queda desplazado de su intención reapropiativa como objeto de esa negatividad no dialéctica de la que antes hablábamos. El problema, y la consiguiente objeción que Esposito plantea a Bataille, es cómo puede convertirse el sacrificio en “la clave de toda existencia humana” (Bataille) si al mismo tiempo es prueba de su finitud radical. Es como si aún Bataille pretendiera encontrar el sentido de la existencia finita en el momento sacrificial en que se destruye su finitud: retorno a la lógica sacrificial, que es la lógica dialéctica de reapropiación mediante el sacrificio de la negatividad. ¿Se puede reducir la finitud a momento negativo recortado sobre un pleno de ser? La finitud de la existencia significa precisamente que ésta no puede ser sacrificada, que es finita antes de que pueda ser ofrecida a la muerte [12].

La crítica de Esposito se apoya en la interpretación que Nancy ha hecho de la cuestión del sacrificio en Bataille [13]: La “fascinación por el sacrificio” (que el

mismo Bataille reconoce en él) es la obsesión por un Otro o un Afuera absolutos con respecto a la finitud, en los que ésta quedaría superada o reapropiada al realizarse la comunión con ese absoluto. Esta es la lógica del sacrificio occidental o, si se quiere, del occidente sacrificial. Pero paradójicamente, esa lógica es también la de una negación del sacrificio (y, por tanto, de la comunidad, tesis que es, en parte, como hemos visto, la de Esposito): la humanidad, durante milenios ha practicado el sacrificio (aunque nosotros no sabemos nada, afirma Nancy, de ese sacrificio) pero “todo ocurre como si el Occidente comenzara ahí donde termina el sacrificio” [14], fin del sacrificio que es la fundación misma de Occidente (lo que configura lo que Nancy ha llamado en *La création du monde* la “escapada inaugural de Occidente” [15], su fundación a partir de la ausencia del sentido y de la verdad). Esa finalización se ha realizado en nombre de la filosofía y del cristianismo a través de la transfiguración mimética del sacrificio (en las figuras de Sócrates y de Cristo), lo que ha dado lugar al “sacrificio ontoteológico”, en el que quedaba superado dialécticamente pero, por ello, mantenido en cuanto fantasma, y unidas inseparable y ambiguamente su crueldad y la negatividad dialéctica (según el esquema de que la representación de una pérdida de la verdad conduce a la representación de la verdad fascinante de la pérdida). A lo que se dirige la argumentación de Nancy es, precisamente, a lo que hemos visto que Esposito llama “el pensamiento de la comunidad”: “¿Qué hay en la fascinación por el sacrificio? ¿De dónde proviene ésta? ¿A qué compromete, en qué se compromete? ¿De qué está hecha en verdad nuestra relación con el sacrificio? ¿No esta ahí todo el Occidente, en cierto sentido, determinado? Y, en consecuencia, ¿esa relación no nos tendría acaso amarrados a la clausura del Occidente? ¿No es acaso tiempo, en fin, de levantar el acta del fin del sacrificio real, y de la clausura de su fantasma? ¿No es acaso tiempo, en consecuencia, de inquietarse por una participación y por una comunicación que no debiesen ya nada al sacrificio...?” [16]. Sólo podemos pensar esa posibilidad desde el pensamiento de la existencia y su “fórmula matricial” heideggeriana: “La 'esencia' del Dasein se encuentra en su existencia” (*Ser y tiempo*, § 9). Un ser que, por ser existencia, no tiene esencia, no puede ser “trans-apropiado” por el sacrificio, ya que su nada no puede ser dialectizada: “Nada' afirma la finitud, y ese 'nada', en seguida, trae de nuevo a la existencia a ella misma, y a nada más. La desubjetiva, quitándole toda posibilidad de apropiarse por otra cosa que por su solo evento,

advenimiento. La existencia, en este sentido, es decir, en su sentido propio, es insacrificable.” [17]. El “pensamiento de la comunidad”, intentaría mantenerse en esa transitividad existencial del ser, en la “horizontalidad” puramente eventual del mundo [18], donde la ausencia de comunidad deja de obsesionar con su trasfondo nihilista al pensamiento y permite que éste pueda pensar de nuevo (y quizás, por primera vez, la comunidad).

Notas

[*] Hay traducción de C. R. Molinari en Buenos Aires, Amorrortu, 2003. Las referencias que se hacen en esta reseña son de la edición francesa.

[1] Ver *Rejouer le politique. Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Galilée, Paris, 1981.

[2] *La communauté desoeuvré*, Christian Bourgois Ed., Paris, 1986 (recoge trabajos de los primeros ochenta); *La communauté affronté*, Galilée, Paris, 2001. Blanchot contestó a Nancy, escribiendo *La communauté inavouable* (Minuit, Paris, 1983). En *Conloquium*, afirma Nancy: “El ser-en-común más allá del ser pensado como identidad, como estado y como sujeto, el ser-en-común afectando al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica, tal fue la tarea puesta en marcha.” (ed. cit., p. 5).

[3] Ver *Categorie dell'impolitico*, Bolonia, Il Mulino, 1988 (traducido como *Categorías de lo impolitico* en Madrid, Ed. Katz, 2006) y *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, Il Mulino, 1993 (traducido como *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996, con una presentación de P. Peñalver).

[4] Véase sobre los presupuestos del desplazamiento de Esposito con respecto a la filosofía política: *Confines de la política*, ed. cit., introducción y capítulo primero.

[5] Este abordaje ontológico de la comunidad realizado por Nancy, en la línea de lo planteado por él en otras obras (además de las antes mencionadas, ver su obra reciente *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris, 2002), prolonga el análisis heideggeriano del *Mitsein* en un contexto eminentemente nietzscheano y en referencia particular a Bataille.

[6] Nancy lo formulaba del siguiente modo en el prefacio de la obra (p. 9): “La cuestión que, al contrario, se nos plantea es la de pensar esta condición [nuestro ser-con] de otra forma que como derivada a partir de un sujeto, sea individual o colectivo, y de no pensar al contrario ningún 'sujeto' más que a partir de ella y en ella.” Ver también la p. 97, en que Esposito establece “la correspondencia existente entre el dominio semántico de la comunidad y la crítica y/o la crisis de la subjetividad.”

[7] El texto que cita Esposito es del § 74: "...si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común [*Geschick*]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo." (trad. de J. E. Rivera, ed. Trotta, p. 400).

[8] Tan tradicional, por otra parte, como metafísica, de lo cual es muestra la recaída de Heidegger en la interpretación hegeliana del mar como periplo de extrañamiento y de vuelta a sí, frente a la interpretación "trágica y antidualéctica" (139) de Hölderlin y Nietzsche.

[9] "De la economía restringida a la economía general. (Un hegelianismo sin reserva)", en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

[10] La interpretación que Blanchot hace de Bataille (a la que recurre Esposito) se encuentra en "L'affirmation et la passion de la pensée négative", en *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 300-322.

[11] La muerte, según Bataille, no enseña nada, es inapropiable, ella es la expropiación misma. Es un tema, el de la imposibilidad o impropiedad del morir, que Blanchot ha desarrollado extensamente. Véase sobre ello Bernal, J., "Evocación de Maurice Blanchot tras sus muertes", en *Historia y gráfica*, UIA, nº 20, 2003, pp. 225-232.

[12] Un planteamiento como el de M. Zambrano, aún denunciador del carácter sacrificial de la historia occidental, quedaría, desde el punto de vista señalado, preso de la misma "lógica sacrificial": según Zambrano, es el "absolutismo" la causa de que la historia sea crimen, absolutismo producido por la inclinación humana al endiosamiento por el que su voluntad se fanatiza al "querer algo absolutamente" (*Persona y democracia. La historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 62). El endiosamiento es la elevación por encima de los propios límites, el desconocimiento de la finitud humana. Implica también una fascinación por la nada, subyacente al 'seréis como dioses', por lo que el absolutismo es una especie de voluntad de creación absoluta, pero invertida: en lugar de crear *ex nihilo*, creamos *nihil*. Contrarrestar o acabar con el absolutismo, sin embargo, desde los presupuestos de Zambrano (que son los de una cancelación de la enajenación y de una autolimitación moral de la pasión de existir, con el horizonte de una "seguridad tranquilizadora" aportada por la comunidad), conduce a la misma dialéctica sacrificial de pérdida y reapropiación de un sí mismo sustancial en el seno de una comunidad que, en último término, sólo cabe entenderla como comunión de esencia divina. Véase, en la obra citada de Zambrano: sobre el endiosamiento como elevación por encima de la finitud, la p. 71; sobre la cancelación de la enajenación con vistas a la coincidencia consigo mismo, las pp. 78-80; sobre la vida moral como tendencia contrarrestadora del anhelo existencial de destrucción, la p. 64; sobre la seguridad tranquilizadora que aporta la comunidad, la p. 98.

[13] Véase “L’insacrifiable”, en *Une pensée finie*, Galilée, Paris, 1990 (traducción española: “Lo insacrificable”, en *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 47-82).

[14] Nancy, J.-L., *op. cit.*, p. 48.

[15] *La création du monde ou la mondialisation*, ed. cit., p. 122.

[16] “Lo insacrificable”, ed. cit., p. 51.

[17] *Ibid.*, p. 80.

[18] Ver, sobre esa horizontalidad: Nancy, *op. cit.*, pp. 80-81, y, del mismo autor, *La création du monde ou la mondialisation*, ed. cit., pp. 47, 57, 133.