

De la crisis de la comunidad a la comunidad de la crisis. Algunas paradojas del estar en común

Angeles Ma. del Rosario Pérez Bernal

María Luisa Bacarlett Pérez

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen: En el presente artículo se hace un recorrido por la idea de comunidad a través de algunos pensadores contemporáneos que han tratado de repensar el estar en común asumiendo algunas de sus paradojas. Para autores como Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben, pensar “la comunidad” implica reflexionarla a partir de las paradojas y contrasentidos que contiene, tanto a nivel conceptual como a nivel de la realidad cotidiana. La paradoja central que resume tales contrasentidos es la que afirma que la comunidad es realizable solo en la medida en que no lo es. Cercana a la paradoja de Russell, tal aporía nos permite reconocer la diferencia entre una comunidad que se hace cargo de sus contrasentidos e incoherencias, la *comunidad de la crisis*, y otra que al concebirse en términos unívocos y absolutos, es decir, que no se hace cargo de sus antinomias y contradicciones, nos lleva a lo que hemos llamado *crisis de la comunidad*.

Palabras clave: comunidad; inmunidad; paradoja de Russell; exposición; crisis

Abstract: “From the Crisis of the Community to the Community of the Crisis. Some Paradoxes of the Being in Common”. This paper explores the idea of community through the proposals of some contemporary thinkers who have tried to rethink the concept of being in common assuming some of its paradoxes. For authors like Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy and Giorgio Agamben, thinking “the community” implies reflecting on it from the paradoxes and contradictions it contains, both conceptually and in terms of everyday reality. The central paradox that sums such contradictions is stating that the community is feasible only to the extent that it is not. Close to Russell’s paradox, such aporia allows us to recognize the difference between the community that takes care of its contradictions and inconsistencies, the community of the crisis, and the one that, conceived in absolute and unequivocal terms, is not responsible for their antinomies and contradictions, and leads to what we call the community crisis.

Key words: community; immunity; Russell’s Paradox; exposition; crisis

*Lleno de mí, sitiado en mi epidermis
por un dios inasible que me ahoga...
José Gorostiza. Muerte sin fin.*

Introducción

Nos proponemos en este artículo hacer un recorrido por la idea de comunidad a través de algunos pensadores contemporáneos que han tratado de repensar el estar en común asumiendo algunas de sus paradojas. Si entendemos por paradoja “una figura del pensamiento que consiste en emplear expresiones o frases que envuelven contradicción”¹, tenemos entonces que autores como Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito o Giorgio Agamben han encontrado que el concepto de comunidad, lejos de presentarse como unívoco y claro, está en realidad cargado de contrasentidos y equívocos. En su aspecto etimológico, la palabra paradoja nos remite a “lo contrario a la opinión”² y, como ya lo expone Cicerón, se refiere a las cosas que nos maravillan: “en efecto, la paradoja maravilla, porque propone que algo que parece asombroso pueda ser tal como se dice que es. En general, puede decirse que toda proposición filosófica o científica que no haya pasado al acervo común ofrece un perfil paradójico”³. Tomando en cuenta lo anterior, partimos de la idea de que una paradoja no solamente da cuenta de un error del pensamiento, de una aporía o una antinomia que no nos deja pensar correctamente; bien al contrario, puede producir el efecto inverso, puede darnos qué pensar, puede abrirnos rutas distintas de pensamiento frente a los caminos claros y bien conocidos, podemos considerarlas en gran medida como “los átomos de la filosofía, puesto que son los puntos de partida básicos de la especulación sistemática”⁴.

¹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid: Espasa Calpe, 2001.

² Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Madrid: Alianza, 1981.

³ Villarrea, S., “Paradojas, normatividad y praxis”, en: *Revista Tales*, 4 (2011), pp. 11-31, p. 11. Sobre el tema del asombro en la filosofía platónica cf. Bacarlett Pérez, M.L. y R. Pérez Bernal, “El papel del *pathos* en la teoría platónica del conocimiento”, en: *Eidos*, 18 (2013), pp. 46-77. Sobre la relación asombro, filosofía y mirada cf. Petrosino, S., *El asombro*, Madrid: Encuentro, 2001.

⁴ Sorensen, R., *Breve historia de la paradoja*, Barcelona: Tusquets, 2007, p. 13.

Así, las paradojas tienen un evidente interés filosófico, ya que no solo nos indican cuándo estamos pensando incorrectamente, sino que también nos invitan a visitar nuestros razonamientos, explicaciones y definiciones.

Los autores que hemos citado más arriba han encontrado que al tratar de definir la comunidad como una entidad clara, separada y absoluta, es inevitable caer en ciertos contrasentidos que terminan cuestionando tales atributos. Para ellos, pensar la comunidad en toda su complejidad significa hacerse cargo de los contrasentidos y aporías que aparecen siempre que queremos concebirla como una entidad unívoca, separada y completa. En gran medida, el contrasentido que estos pensadores encuentran a la hora de reflexionar sobre el estar en común se parece mucho a la paradoja lógica que Russell encontró en la teoría de conjuntos y que, a grandes rasgos, muestra que la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas implica una contradicción, a saber, que si es miembro de sí misma, entonces no es miembro de sí misma, y viceversa, que si no es miembro de sí misma, entonces es miembro de sí misma. Al preguntarse: ¿puede un conjunto contenerse y no contenerse a sí mismo?, Russell responde: “me parece que a veces una clase es y a veces no es miembro de sí misma”⁵. Con lo cual, esta clase “aparece como siendo y no siendo elemento de sí misma, lo cual es una contradicción”⁶.

Creemos que buena parte de las paradojas que tanto Nancy, como Agamben y Esposito encuentran en torno a la idea de comunidad tienen una gran semejanza con la paradoja anteriormente expuesta, a partir de la cual la comunidad sería y no sería a la vez elemento de sí misma. Para ser más claros, se trata de un contrasentido que se traduciría en que la comunidad solo es realizable en la medida en que no es realizable; pero este contrasentido, lejos de hacer añicos nuestra idea y la posibilidad misma de la comunidad, es precisamente lo que la haría factible.

No pretendemos abundar demasiado en la naturaleza de las paradojas, ni particularmente en la enunciada por Russell. Nos interesa sobre todo reflexionar sobre las diversas aporías en las que reparan estos autores a la hora de pensar la comunidad; sin duda destacamos también este *parecido de familia* entre tales contrasentidos y la paradoja de Russell, pero sobre todo queremos destacar la diferencia entre una noción de comunidad que se hace cargo de sus aporías y contrasentidos, y que aquí hemos llamado *comunidad*

⁵ Russell, B., *My Philosophical Development*, Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1959, p. 76.

⁶ Vidal-Rosset, J., *Qu'est-ce qu'un paradoxe?*, Paris: Vrin, 2004, p. 13.

de la crisis, y otra que al pensarla en términos unívocos y absolutos, no se hace cargo de sus antinomias y contradicciones, lo cual está profundamente ligado con lo que hemos llamado la *crisis de la comunidad*.⁷

Las paradojas de la comunidad

De acuerdo a Jean-Luc Nancy, la cuestión de la comunidad es “la gran ausente de la metafísica del sujeto”, es decir, de una tradición de pensamiento que ha apostado por concebir al ser como absoluto, “perfectamente separado, distinto y cerrado, sin relación”⁸. El ser, así concebido, se presenta entonces como realidad primera y suficiente que solo por una declinación o rebajamiento pasa a formar parte de un conjunto mayor. La comunidad se presenta entonces como un agregado secundario y accesorio al carácter verdadero y originario del ser. Claro que el movimiento por el cual la comunidad se transmuta en un nuevo sujeto, en una nueva entidad autónoma y originaria, aun por encima del individuo, nunca se aleja mucho del primer gesto; podríamos decir que ambas posturas –la del sujeto como entidad primera y absoluta, y la de la comunidad que absorbe los mismos atributos– en realidad responden al mismo gesto metafísico que trata de partir de un origen seguro, claro y distinto, es decir, de una concepción del ser en tanto separado, autónomo y absoluto.

Así, si por un lado, frente a la completud del ser, la comunidad se presenta como agregado subsidiario; por otro, esta adquiere una especie de realidad primera por sobre el individuo. Esta segunda perspectiva también ha permeado el imaginario filosófico occidental desde tiempos antiguos. Ya Aristóteles expresaba en la *Política* que “en todos existe por naturaleza la tendencia hacia la comunidad...”⁹. Es, por tanto, *natural* que los hombres busquen asociarse y apoyarse entre sí, pues esta vida en común “nació a causa de las necesidades de la vida” y “subsiste para el vivir bien”¹⁰. En suma, por naturaleza, los hombres tienden a congregarse en asociaciones mayores, esta

⁷ La paradoja de Russell ha sido usada en variados contextos –filosóficos, políticos, estéticos, etcétera– para dar cuenta de situaciones aporéticas; por ejemplo, William Rasch (“From Sovereign Ban to Banning Sovereignty”, en: Calarco, M. y S. DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, Stanford, California: Stanford University Press, 2007, pp. 92-106) la utiliza, de manera muy cercana a como lo hacemos aquí, para ilustrar la *paradoja de la soberanía*, es decir, para ilustrar el hecho de que el soberano está al mismo tiempo fuera y dentro de la ley.

⁸ Nancy, J.L., *La communauté désœuvrée*, París: Christian Bourgois, 2004, p. 17.

⁹ Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos, 1988, I.2, 1253a15.

¹⁰ *Ibid.*, I.2, 1252b8.

inclinación natural tiene que ver con la perspectiva teleológica que caracteriza toda la obra aristotélica: en tanto nada es gratuito y todo se dirige hacia un fin, y el fin del hombre es realizar su esencia, la vida en común es el medio por excelencia que permite alcanzar tal culmen. Recordemos que la naturaleza de una cosa, dentro de la perspectiva aristotélica, es aquello por lo cual esa cosa es y lo que marca su fin a cumplir; por tanto, la propia *polis*, la propia ciudad es por naturaleza, es decir, forma parte de aquello que constituye al hombre como tal y lo diferencia de las bestias: “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social”¹¹. Es decir, el hombre por sí solo no puede cumplir su fin, no puede realizar su esencia, por ello la comunidad se presenta como el medio natural en el cual puede lograrlo. Sin embargo, esta tendencia de todo hombre por vivir en común no hace de la comunidad un elemento secundario o una mera añadidura respecto al individuo; todo lo contrario, en Aristóteles la comunidad alcanza un rango primero frente al propio individuo: “así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”¹².

Aristóteles estaría apostando por la preeminencia de la ciudad frente al individuo, es decir, solo hay hombres y estos pueden alcanzar su naturaleza porque, de antemano, hay una *polis* que lo hace posible. En este talante, tal parece que la comunidad pasa a tomar el lugar originario y punto de partida a partir del cual es posible pensar al hombre. Sin embargo, la disyuntiva ante la cual nos encontramos –o primero el individuo o primero la comunidad– quizá es en realidad una falsa disyuntiva, quizá ambas son, al final, tributarias del mismo gesto metafísico según el cual en el origen hay algo pleno, independiente y absoluto que determina las demás cosas a partir de su mera presencia. Es decir, sea el hombre como individuo o sea la comunidad de los hombres, ambos son la hipótesis de esta concepción del ser como absoluto, desprendido, cerrado y sin relación. En este talante, nos diría Nancy, aún nos hace falta pensar la comunidad más allá de tales parámetros, más allá de la inmanencia y autosuficiencia del ser, y comenzar a sospechar que, lejos de que individuo y comunidad sean antitéticas, se presuponen e imbrican necesariamente;

¹¹ *Ibid.*, I.2, 1253a9.

¹² *Ibid.*, I.2, 1253a14.

pero no a partir de una relación lineal y unívoca que nos haría volver a ciertos lugares comunes –como que el hombre solo puede realizarse individualmente estando en común con los demás o que la comunidad está finalmente hecha de la suma de los individuos que la integran, etcétera–, sino a partir de una relación compleja y llena de paradojas.

Uno de los ejemplos más recurrentes para ilustrar lo más propio de la comunidad ha sido, sin duda, la comunidad de los amantes; sin embargo, al mismo tiempo esta figura es también el primer gran referente para percatarnos del carácter paradójico de toda comunidad. Efectivamente, aun esa mínima comunidad de dos que conforman los amantes no deja de ser problemática, pues la consolidación de su estar en común, de su comunión, es también una forma de aislarse, de separarse del resto. En este sentido, los amantes siempre expresan una forma de nostalgia por una comunidad que se ha perdido y que, por ende, tienen que recuperar en el encuentro mínimo de dos. Esta es al menos la manera como Georges Bataille lee la relación entre amor y comunidad, pues asume que aquello que mueve a los amantes es una especie de nostalgia por una sociedad que en su estado primitivo estaba conformada por la fiesta, por el ritual y el sacrificio. Frente a su ausencia, los amantes tratan de reparar esa comunidad que ya no está. Desde la perspectiva de Nancy, Bataille no puede desligar el amor de una nostalgia por una comunidad primigenia constituida por la fiesta, el gasto puro y el sacrificio: “como si los amantes, perseverando en este motivo, salvaran [a la sociedad] *in extremis* del fracaso inmenso de lo político-religioso, ofreciendo así el amor en guisa de refugio o de sustituto de la comunidad perdida”^{13 14}.

Los amantes expresan de manera cabal la principal paradoja de la comunidad, aquella que dicta que es precisamente en su realización donde está su disolución, pues al llevar a cabo la comunión sustituta de dos, se termina minando la otra, aquella más amplia pero perdida. En otras palabras, si pudiéramos ver a la comunidad como una *esfera* que en su estado primitivo abarcaba ritos, fiestas y sacrificios que hacían posible la vida en

¹³ Nancy, J.L., *La communauté désœuvrée*, p. 92.

¹⁴ Autores como Jean-Luc Nancy y el mismo Maurice Blanchot no dejan de reconocer que las ideas de Bataille en torno a la comunidad están en la base de sus propias preocupaciones teóricas sobre el tema. Recientemente se han dado a conocer algunos estudios sobre las ideas batailleanas en torno a la comunidad, la soberanía y lo sagrado, entre ellos destacamos dos: Sweedler, M. (ed.), *The Dismembered Community: Bataille, Blanchot, Leiris, and the Remains of Laure*, Newark, Delaware: University of Delaware Press, 2009; y el libro de Mitchell J.A., *The Obsession of Georges Bataille: Community and Communication*, Nueva York: SUNY, 2009.

común, ahora esa esfera se retrae hasta incluir solo a dos, a los amantes que tratan de remplazar lo extraviado. En aras de rescatar a la comunidad, esta termina debilitándose en el estrecho y solitario ser en común de los amantes. En suma, –algo en lo cual coinciden Georges Bataille y, más tarde, Maurice Blanchot– la comunidad de los amantes puede verse como una auténtica *máquina de guerra* que amenaza la existencia misma de la sociedad, al ya no encontrar en esta los elementos de cohesión y solidaridad que antaño daban sentido al estar en común. “Ahí donde se forma una comunidad episódica entre dos seres que están hechos o que no están hechos el uno para el otro, se constituye una máquina de guerra, o para decirlo mejor, una posibilidad de desastre que lleva en ella, aunque sea en dosis infinitesimal, la amenaza de la aniquilación universal”¹⁵.

Hemos introducido la concepción batailleana de la comunidad de los amantes, que al intentar resarcir los valores y ritos de una comunidad más amplia pero perdida, terminan en realidad debilitándola. Pero para un teórico de la comunidad como Nancy, que retoma a Bataille profusamente no sin un alto contenido crítico, la paradoja es en realidad mucho más extrema, pues aunque podríamos concluir que los amantes debilitan la comunidad más amplia a la que pertenecen –la nación, la sociedad, el gueto, etcétera–, en realidad entre ellos mismos jamás llega a existir una comunidad en sentido pleno y sin fisuras. Aun en el éxtasis y la intimidad, cada amante se muestra en realidad como una singularidad irreductible a la otra, pues sin esta garantía no habría posibilidad alguna de comunión ni de fusión; en otros términos, para que los amantes puedan perderse el uno en el otro es necesario que sigan siendo dos *singularidades* que no se anulan en dicha fusión, de lo contrario ¿qué quedaría por fundirse? Ser una singularidad no significa ser un sujeto pleno con bordes y límites definidos, significa estar *expuesto* al otro, significa que solo podemos definirnos en nuestra singularidad a partir de otra, en un riesgo de fusión que, sin embargo, no nos convierte en el otro.

Para ilustrar tal situación paradójica, Nancy recurre a la figura del *tocar*. Si algo define a la relación de los amantes es el tocar y el ser tocado. ¿Qué pasa cuando tocamos a alguien? Lo sentimos, delimitamos sus bordes, nos enteramos de su forma, pero también de la nuestra, nos sentimos a nosotros mismos, delimitamos nuestros propios bordes, bordes que, sin embargo, cambian cada vez que volvemos a tocar. Es decir, al tocar delimitamos un límite

¹⁵ Blanchot, M., *La communauté inavouable*, Paris: Les éditions de minuit, 1980, p. 80.

que no deja de diferirse a sí mismo: “Tocando el límite –que es él mismo el tocar–, los amantes, sin embargo, lo difieren”¹⁶. En suma, en el acto en el cual parece que más podemos conocer al otro, que más nos pertenece, que más puede fundirnos con él, en el tocar, nos encontramos con la imposibilidad de tal fusión; la negativa a reducir al amante y a nosotros mismos a una identidad, a una forma dada, a un límite permanente. Para decirlo en términos del propio Nancy, aun los propios amantes no logran consolidar fusión alguna, ninguna identidad ni obra permanente. Ese es precisamente el sentido del término *comunidad desobrada*: una que no produce nada, que no objetiva nada, que no crea sujetos definidos ni identidades permanentes. Lo contrario sería precisamente la comunidad como obra, la cual “...supondría que el ser en común, como tal, sea objetivable y producible (en los lugares, en las personas, los edificios, los discursos, las instituciones, los símbolos: en breve, en los sujetos)”¹⁷. En otros términos, cuando pensamos que la comunidad es la asociación de individuos que pierden su individualidad para estar en comunión con el todo, ese es precisamente el primer signo de la ausencia de comunidad, esa es precisamente la concepción de la comunidad que autores como Bataille, Blanchot, Nancy, Agamben o Esposito denuncian como la antesala del fascismo o de la apuesta a punto de una instrumentalización y reducción de las singularidades al Uno, a una ideología, a un partido, a un credo. Por el contrario, lo que estos autores piensan como comunidad nos empuja a pensar que estar en común no puede subsumirse a una bandera, a una idea o a una fe y que, por ello mismo, no demanda la anulación ni la fusión con el todo.

Hemos retomado el ejemplo de los amantes pues creemos representan bastante bien esta paradoja de la comunidad: aunque los que se aman aspiren a la fusión y a la comunión absolutas, una fusión total resulta siempre diferida, pues siempre habrá una suspensión de la identificación total, pero es gracias a ello que su comunidad es posible. En suma, la garantía de la comunión está en diferir la fusión: “Como los cuerpos de los amantes: no se abandonan a la transubstanciación, se tocan, renuevan infinitamente su espaciamento, se separan, se dirigen el uno (a) el otro”¹⁸. Los amantes son un buen índice para dar cuenta de un contrasentido que nos dice que la comunidad es realizable solo en la medida en que no puede realizarse. Estamos frente a una paradoja

314

¹⁶ Nancy, J.L., *La communauté désœuvrée*, p. 96.

¹⁷ *Ibid.*, p. 78.

¹⁸ Nancy, J.L., *El olvido de la filosofía*, Madrid: Arena, 2003, p. 18.

que, lejos de quebrar nuestra idea de comunidad, la constituye de principio a fin: tal parece que solo puede haber una donde hay resistencia a una identificación absoluta, a una fusión total. Sin embargo, aunque esta paradoja se expresa a veces como un supuesto, en realidad –por ejemplo, para un autor como Roberto Esposito– estamos en medio de ella, existimos ya en una comunidad que es posible porque no se realiza.

Para Esposito, en algunas de sus obras más conocidas¹⁹, la comunidad está siempre presente, nacemos y vivimos en común, pero tal estar en común siempre se halla en defecto, en falta, siempre termina en algo fallido pues a cada momento lo volvemos irrealizable. En suma, la comunidad nos constituye, pero al mismo tiempo está ausente: nunca podremos lograr ni la identificación completa con el otro, ni el otro perderá su alteridad, ni podremos comunicarnos transparentemente con los demás, ni seremos aceptados ni aceptaremos al otro sin más, ni podremos realizarnos completamente estando en común. Todos estos impedimentos quizá se sustenten en que, en el fondo, nuestra idea de comunidad es un mito. “El mito de una comunidad transparente a sí misma en la que cada cual comunica al otro su éxtasis comunitario. El sueño de absoluta inmanencia. Sin ninguna mediación, filtro o signo que interrumpa la fusión recíproca de las conciencias. Sin ninguna distancia, discontinuidad, diferencia con otro”²⁰.

Quizá el problema es que exigimos demasiado a nuestra idea de comunidad, la convertimos en algo irrealizable que no puede cumplir con aquello que esperamos. Quizá el problema radica también en que seguimos pensando los conceptos que han dado sentido a la vida política y social en Occidente como si se tratara de conceptos unívocos, claros y no problemáticos, como si retrataran realidades igualmente lógicas y uniformes. Sin embargo, y en esto consiste la médula de pensar impolíticamente, ni la realidad ni los conceptos que tratan de interpretarla tienen tal carácter claro ni evidente. Si queremos que nuestros conceptos se ligen un poco a la realidad, tendremos que tolerar un grado parecido de complejidad, tendremos que vérnosla con conceptos que admitan cierto carácter paradójico. Probablemente eso es lo que ocurre con nuestro concepto de comunidad, quizá tendremos que admitir que solo

¹⁹ Cf. Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003; *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005; *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Madrid: Herder, 2009.

²⁰ Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 31.

podemos concebirla haciéndonos cargo de todas las paradojas que contiene. Al menos esa es la postura de Esposito y de otros autores como Agamben y Nancy.

Pensar impolíticamente implica, así, reconocer el carácter complejo de nuestros conceptos y dicotomías políticas, acercarse a una forma de pensamiento que pone en cuestión el carácter completo y evidente de nuestros esquemas de pensamiento, de los fundamentos que creíamos inamovibles. Eso es precisamente lo que realizan autores como los antes mencionados, quienes se han caracterizado por desarrollar un “pensamiento posfundacional” que apostaría por pensar críticamente ciertas dicotomías y fundamentos que se nos suelen presentar como evidentes y necesarios. Una de estas dicotomías sería sin duda la de la política y lo político, distinción necesaria, pero que a ojos de estos autores no puede establecerse en términos de una diferencia absoluta. Efectivamente, entre lo óntico y lo ontológico, entre la política y lo político, no puede establecerse una diferencia de naturaleza o de esencia, como si la única dirección posible de tal relación sea de la óntico hacia lo ontológico en busca de fundamento; antes bien, si algo se hace evidente en los autores citados –pero también en otros como Alain Badiou, Calude Lefort y Ernesto Laclau– es que no hay un fundamento último de la política, más bien dicho fundamento ontológico se ha disipado, ha dejado de ser un verdadero horizonte de inteligibilidad para la compleja realidad política, con lo cual la distancia entre lo óntico y lo ontológico se desdibuja, haciendo imposible basar de manera resolutiva la política en un fundamento último. Para estos autores, la política se funda en su contingencia, en su realidad óntica, en su aspecto político-social, con lo cual solo puede encontrar para ella una “fundación contingente”. En palabras de Oliver Marchart: “El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento último, lo cual es algo enteramente distinto, pues indica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido”²¹.

316

Para Marchart, es difícil afirmar que autores como los que aquí hemos traído a cuenta se refieran, en primer lugar, a la comunidad en su aspecto ontológico y, en segundo lugar, se refieran a ella en términos ónticos, es decir, en el sentido sociológico-político de la comunidad; antes bien, la ausencia de un fundamento ontológico último y la realidad de una política que se

²¹ Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: FCE, 2009, p. 15.

fundamenta cotidiana y contingentemente nos arroja a una cierta zona de indiferenciación en la cual la distinción tajante entre lo óntico y lo ontológico se difumina (aunque no desaparece), haciendo difícil distinguir de manera definitiva cuándo nos estamos refiriendo a lo político, al ser, y cuándo nos estamos refiriendo a la política, a la facticidad; pues lo óntico contiene ya de alguna manera su fundamento, mientras que lo ontológico no está separado de lo fáctico, de la política. Para decirlo en términos de Nancy, tal zona de indiferenciación se hace patente en tanto lo óntico muestra su fundamento como ausencia, como abismo (en términos más bien cercanos a Heidegger), es decir, el fundamento se muestra solo retirándose. Es por esta razón que los autores que aquí nos convocan utilizan un discurso en el que resulta difícil distinguir tajantemente cuándo se están refiriendo a la política y cuándo a lo político, pues precisamente esa falta de fundamento abre una zona de indiferenciación que tiene consecuencias discursivas, las cuales se hacen patentes en el hecho de que el ser, es decir, el fundamento, solo puede expresarse en términos contingentes, es decir, de acontecimiento. “Si bien estas nociones se localizan dentro del discurso, la retirada misma solo puede experimentarse como un acontecimiento que perturba todo discurso fundacional. La ausencia misma de fundamento aparece o se ‘materializa’ únicamente bajo la forma, o a través de un acontecimiento que podría designarse, de acuerdo a Nancy, como libertad, compartir o ser-en-común. Sin embargo, en la obra de Nancy hay una constante lucha por interrogar desde dentro del discurso lo que solo puede pensarse como la experiencia de un acontecimiento”²².

Nos parece que, de manera semejante a Nancy, los autores que aquí nos convocan comparten este uso peculiar del discurso, uso que muestra una evidente tensión entre el querer dar cuenta de categorías fundacionales y ontológicas, y encontrar que ello solo es posible a través de elementos que remiten a la realidad política concreta, óntica y contingente. En relación con el problema que aquí nos convoca –el estatus de la comunidad–, es difícil, al menos en el nivel discursivo y en los autores aquí trabajados, separar de manera tajante el nivel óntico y el nivel ontológico de la comunidad, pues ambos se comprenden y se contienen. Fórmula que no deja de ser en sí misma paradójica, pues la política solo puede encontrar su máximo de certeza, su fundamento, en la contingencia.

²² *Ibid.*, p. 108.

Pero como es obvio, esta perspectiva impolítica y posfundacional no se ha reducido a criticar la dicotomía entre lo político y la política. Como ya adelantamos, el tema de la comunidad también es abordado con un espíritu igualmente crítico que pone en entredicho las visiones y concepciones tradicionales sobre la misma. Autores como Esposito realizan una aguda crítica a la concepción tradicional de comunidad por estar precisamente atada a ciertos valores y presupuestos que creemos evidentes e inamovibles. En concreto, solemos ligar la comunidad a las ideas de identidad, propiedad y pertenencia. Es decir, se pertenece a una comunidad en la medida en que se tiene algo en común con otros con los cuales nos identificamos, en otros términos, nos identificamos porque compartimos algo, algo que nos pertenece a todos y que, por ello mismo, nos hace pertenecer al común. “El resultado es que se remite la comunidad a la figura del *proprium*: se trata de comunicar cuanto es común o propio, de modo que la continuidad queda definida por las mismas propiedades –territoriales, étnicas, lingüísticas– de sus miembros. Estos tienen en común su carácter propio y son propietarios de aquello que es común”²³.

Sin embargo, para Esposito las paradojas comienzan cuando nos percatamos de que al querer encontrar lo propio en los demás terminamos perdiendo toda propiedad, que cuando queremos identificarnos con los demás perdemos toda identidad. Pero estas paradojas, lejos de ser aberraciones del estar en común, son lo que lo constituye. Es decir, vivir en comunidad es asumir que no hay propiedad que podamos tener en común, pues si hay algo en común es aquello que no es propio, que es de todos, que es anónimo. “¿Qué otra cosa es lo ‘común’ sino lo impropio, aquello que no es propio de ninguno, sino precisamente general, anónimo, indeterminado? Sin determinaciones de esencia, de raza, de sexo: pura existencia expuesta a la ausencia de sentido, de raíz, de destino?”²⁴.

En suma, todo lo que es común no puede ser propio, no se puede apropiarse porque es de todos. Pero llevando la paradoja más allá, el individuo no podría reclamar nada propio pues él mismo solo puede constituirse con los otros, *entre* los otros, expuesto a los otros, es decir, de manera no solipsista. En otros términos, lo propio es precisamente lo que nos expone a los demás: “Eso significa más bien que lo ‘propio’ es sin esencia, o sea, lo expuesto”²⁵. Frente a lo propio, a las cualidades y rasgos que consideramos distintivos y

²³ Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, p. 15.

²⁴ *Ibid.*, p. 92.

²⁵ Nancy, J.L., *La communauté désœuvrée*, p. 224.

esenciales a cada uno, nos encontramos más bien con un ser expuesto que está hecho de sus encuentros, de azares, de acoplamientos, del límite en el que se ofrece a los otros y en el que los otros se le ofrecen. Se trata, como hemos ya adelantado, no de sujetos plenamente constituidos y acabados, sino de singularidades que se conforman en el límite, en la *comparición*²⁶ con los otros, por ende, sin esencia ni identidad. En este talante, la comunidad tal y como es pensada por Esposito, pero también por Nancy y Agamben es lo que nos conforma, pero nunca de manera acabada y permanente, sino como expuestos, finitos y diferidos. Así, tal parece que la comunidad es, a la vez, un encuentro y un desencuentro, el lugar donde nos encontramos y nos diferimos al mismo tiempo, un hallarse en casa y un estar lejos de ella²⁷. Es probable que si queremos entender qué es una comunidad, con todos sus vericuetos y contradicciones, tengamos que reconocer que para ello es necesario no superar tales contrasentidos, sino precisamente hacernos cargo de ellos. En otros términos, superar el mito de la comunidad y darle un contenido concreto, cercano a nuestra experiencia más mundana, significa aceptar que la comunidad es realizable solo en las paradojas que conlleva, es decir, en el hecho de que no es realizable. Pero no habría que ver en este carácter inconcretable un defecto, sino todo lo contrario. Es decir, es gracias a que nunca es posible hallar la identidad absoluta, a que nunca podremos sentirnos plenamente pertenecientes a un grupo, a que nunca encontraremos lo propio en los demás, es gracias a todo ello que la comunidad es posible y puede ser un espacio de libertad. A partir de lo anterior, otra manera en que

²⁶ Utilizamos el término con el cual Pablo Perera traduce el concepto de *comparition* en francés, en concreto en la traducción de *El olvido de la filosofía* (Nancy, J.L., Madrid: Arena, 2003). Para Nancy: “Al acontecimiento de estar en común nosotros lo nombramos ‘comparición’: nosotros aparecemos juntos, lo cual no es un accidente que sobreviene a una sustancia individual... Nosotros aparecemos juntos, es decir, los unos delante de los otros” (Nancy, J.L. y J.C. Bailly, *La comparition*, París: Christian Burgois, 1991, p. 8). Es precisamente en *El olvido de la filosofía* donde apunta también que este estar juntos es anterior a toda antropología, a todo sentido predeterminado, pues solo apunta al dato primordial de que nunca nacemos solos, de que siempre estamos desde el principio entre otros, con otros y expuestos a los otros, sin sustancia ni identidad predefinida.

²⁷ En particular en Nancy, este estado paradójico se parece mucho a la situación de los íconos cristianos: ella es la representación de lo ausente por venir. “Nancy concibe a la comunidad como una ‘representación’, es decir, como una forma simbólica. Esta forma presenta lo que está ausente. Muestra a los vivientes su principio y su fin, el alfa y el omega. La comunidad, desde la definición de Nancy, funciona en gran medida como el ícono post-cristiano: presente la ausencia de otro mundo aún por venir, paraíso o cielo” (Streiter, A., “The community according to Jean-Luc Nancy and Claire Denis”, en: *Film-Philosophy*, 12 (2008), p. 53).

podría expresarse la paradoja de la comunidad es que entre más propiedad, pertenencia e identidad demanda, menos realizable es; pero al contrario, entre menos identidad, pertenencia y propiedad asegura, más realizable es.

La postura de Esposito respecto a la comunidad no puede traducirse, así, por la nostalgia de algo perdido, pues en realidad ya siempre estamos en comunidad, solo que esta siempre se encuentra en déficit, en falta, incompleta. Jean-Luc Nancy no se aleja mucho de esta postura, pues lejos de que tengamos que sentir nostalgia por una comunidad ausente, tendríamos que reconocer que esta es contemporánea del ser, que el ser es simultáneo al estar juntos y que por ello mismo no podemos perderla sino al precio de un verdadero *desastre ontológico*²⁸. Esta es, al menos, la postura de Nancy para quien: “La comunidad nos es dada con el ser y como el ser, muy por debajo de todos nuestros proyectos, voluntades y empresas. En el fondo, nos es imposible perderla”²⁹.

Desde esta perspectiva, lo que autores como Nancy y Esposito proponen –pero también otros como Agamben, Derrida y Blanchot– es dejar de pensar en términos dicotómicos y excluyentes y, así, abrir la puerta a pensar nuestros conceptos aceptando sus aporías y su carácter no lineal. Así, sería infructuoso saber qué es primero, el individuo o la comunidad, pues optemos por uno o por otro, estamos pensando al ser precisamente como separado, autónomo y absoluto. En cambio, lo que estos pensadores nos proponen es pensar a la comunidad y al individuo como simultáneos, a pensar que el ser es siempre en común, pero este común no lo antecede ni le sigue, sino que le es contemporáneo, constitutivo. Si el ser es siempre en común, es, por tanto, inacabado, siempre expuesto al encuentro con los otros que tampoco preceden a tal comparación.

Sin duda, resulta problemático pensar en términos no dicotómicos, pues siempre nos vemos tentados a dar primacía o al individuo aislado o al ser en común. Pero ambas posturas no dejan de contener sus respectivas aporías, pues aun aquel que se ha aislado del todo, que repele el estar en común –el anacoreta, el ermitaño– siempre tendrá a la comunidad como referente, sea como motivo de desprecio o de añoranza. Así, la paradoja es doble: no es posible

²⁸ El término *desastre ontológico* es explícitamente usado en *La communauté désœuvrée* al dar cuenta de que la desaparición de la comunidad sería equivalente a la privación de ser: “El ser en común significa que los seres singulares no son, no se presentan, no aparecen más que en la medida en que comparecen, en que son expuestos, presentados y ofrecidos los unos a los otros” (Nancy, J.L., *La communauté désœuvrée*, p. 146).

²⁹ Nancy, J.L., *La communauté désœuvrée*, p. 87.

ser fuera del nosotros, pero tampoco es posible una fusión total con el común (pues esa es precisamente la manera de aniquilar la comunidad). La existencia humana es, así, doblemente trágica: entre el náufrago, que vive solo en su isla añorando a los otros (Daniel Defoe y su Robinson Crusoe), y el hombre de masas, que vive suspirando por un poco de intimidad y soledad (Simmel y su ciudadano neurótico necesitado de distancia). Georges Bataille lo dirá con particular lucidez: “El ser en la tentación se encuentra, si puedo atreverme a decirlo así, triturado por la doble tenaza de la nada. Si no se comunica se aniquila en ese vacío que es la vida que se aísla. Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse”³⁰.

En suma, tal parece que hay un rasgo crítico que acompaña de manera permanente a la existencia en común, que aquello que constituye a la comunidad es una permanente crisis, un jamás concretarse en una bandera o en una propiedad permanente, un inacabamiento que nos impide fundirnos con los otros, que evita que nos fijemos en una esencia o identidad. Vivir en comunidad es existir en este desgarramiento del que hablaba Bataille entre la necesidad de estar con los demás y el miedo a perderse en ellos. Así, la comunidad está siempre en crisis, siempre incompleta, finita y expuesta, en términos paradójicos diremos que se realiza en la medida en que no es realizable, pero esta *comunidad de la crisis* no es equivalente a la *crisis de la comunidad*, es decir, a su rebajamiento y supresión en grupos identitarios, parcelarios, étnicos, nacionales, familiares, etcétera, que no solamente exigen a cada individuo su fijación y enajenación en una identidad y una ideología determinadas –a renunciar a su exposición y singularidad–, sino apuestan a que hay algo propio que permite una pertenencia, una unidad y, por ende, una exclusión de aquellos que no comparten tal propiedad –lo cual es un contrasentido–, pues lo común no puede ser propio.

La crisis de la comunidad

Bataille supo sin duda identificar la paradoja constitutiva del estar en común no solo como una cuestión meramente social o política, sino como una cuestión fundamentalmente existencial. Existir es habitar esta desgarradura entre la necesidad de vivir en común, al tiempo de sentir horror por la amenaza de que los demás nos engullan. Estar en común siempre nos remite, así, a un estado crítico, a asumir la *comunidad como crisis*. Pero, como

³⁰ Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid: Taurus, 1989, p. 53.

ya adelantábamos, tal estado no es equivalente a la *crisis de la comunidad*, es decir, a esta ola de sectarismos, de etnicismos, de fundamentalismos, de balcanización que amenaza de muerte todos los órdenes de la vida en común: "...comunidad contra comunidad, extranjero contra extranjero y familia contra familia, desgarrándose entre sí y desgarrando a los otros que son ellos mismos, sin posibilidad de comunicación ni de comunión"³¹. Para autores como Nancy y Esposito vivimos en una de las peores crisis de la comunidad, sobre todo después de la caída del llamado *comunismo real*; la balcanización y atomización de comunidades de la más diversa índole no ha hecho más que dejar un rastro de guerra, exclusión y marginalización. Ni siquiera son los amantes, esa pequeña comunidad de dos, lo que se asoma como la mayor amenaza de la existencia en común. Para un autor como Peter Sloterdijk son nuestros propios cuerpos los que, al final, representan el peligro mayor para la comunidad.

En su conocida trilogía *Esferas*, Sloterdijk realiza su propia interpretación de la historia de la humanidad recurriendo a una metáfora espacial a través de la cual los hombres se han creado un hogar, un entorno, construyendo un espacio humano dentro del espacio natural e inabarcable del cosmos. Para este filósofo alemán, preguntarse por lo que somos implica realizar una ontología espacial que nos dé cuenta de cómo al crear nuestro propio espacio nos creamos a nosotros mismos. Así, para él el problema medular de la filosofía no es el tiempo sino el espacio, aunque este no puede desligarse de aquel³², el hombre no solo tiene un mundo porque ha construido burbujas materiales o ideológicas alrededor suyo, sino que debe su propia existencia, su ser, a esta capacidad de cercarse, de crear espacios cerrados y domesticados que lo protejan del espacio natural infinito y donde se encuentra totalmente vulnerable. En este talante, si bien el ser humano se ha caracterizado por ampliar su campo de acción, por conquistar tierras ignotas y colonizar los terrenos más salvajes, en el fondo todo se debe al mismo movimiento doméstico por el cual ha ampliado y transportado su esfera primera –su hogar, su tribu, su barrio, su gueto– a lugares antes desconocidos. Así, toda conquista del exterior, de lo desconocido, ha sido posible por una extensión del interior, por una dinámica constante en la cual volvemos adentro el afuera. "La apertura del exterior, de lo extranjero, de lo fortuito, de eso que hace estallar las esferas,

322

³¹ Nancy, J.L., *La communauté affrontée*, París: Galilée, 2001, p. 17.

³² Cf. Vázquez Roca, A., *Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Valencia: Institutió Alfons el Magnànim, 2008.

está de inicio concurrido por un proceso de poética del mundo que permite reubicar todo exterior, por cruel e inadaptado que sea, a todos los demonios de lo negativo y a los monstruos de la extranjería, en un interior extendido. El contexto deviene texto, tan frecuentemente y por el tiempo que el exterior es evacuado por el trabajo o reducido a formas tolerables. En este sentido, el orden es sobre todo el efecto de una transposición del interior al exterior”³³.

Todo orden se traduce en una extensión de nuestra esfera, de hecho, de una esfera primera que no es siquiera el hogar o la caverna que habitaron los primeros homínidos, sino de la placenta, el contenedor biótico que nos contuvo en un principio, del cual intentamos a toda costa no salir y del que tratamos extender sus límites, de reproducir en todas las latitudes. Este recinto biótico primigenio –la placenta, la *diada madre e hijo*– no hace más que reproducirse una vez que estamos fuera del seno materno, actividad de territorialización que no es exclusiva del hombre y que caracteriza la manera como todo ser vivo se crea un medio. En este punto las esferas de Sloterdijk se encuentran en deuda con las *pompas de jabón* del etólogo estonio Jakob von Uexküll (1864-1944)³⁴, concepto que este desarrolló para explicar la manera como los animales se crean su *medio* (*Umwelt*), es decir, el territorio que cada ser vivo se construye para darse un hábitat, poblado de los elementos que para él son significativos y asequibles, y dejando fuera el *entorno*, el resto del mundo, que no puede abarcar en su totalidad y que, por ello mismo, no le representa nada para su sobrevivencia. Para Uexküll no hay un único medio que compartamos por igual todos los seres vivos, antes bien, cada ser vivo se crea su medio particular, a partir de lo que percibe y de lo que hace, dentro del cual encuentra lo que le es significativo, lo que le permite sobrevivir. Por ejemplo, en la habitación en la que ahora escribo hay muchas cosas que son significativas para mí, lo que Uexküll llama *portadores de significado*:

³³ Sloterdijk, P., *Bulles. Sphères I*, París: Fayard, 2002, p. 62-63.

³⁴ De hecho, la influencia de las ideas biológicas y etológicas de Uexküll dejaron una impronta invaluable en autores como Merleau-Ponty, Heidegger y Deleuze, entre otros (cf. Buchanan, B., *The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany: State University of New York Press, 2009). De igual forma, Torsten Rütting expone que Sloterdijk desconoce, en el momento en que escribe *Esferas*, la obra de Uexküll, pero además hace notar su influencia en autores como Giorgio Agamben y Anne Harrington: cf. Rütting, T., “History and significance of Jakob von Uexküll and of his institute in Hamburg”, en: *Sign Systems Studies*, 2 (2004), pp. 35-72. También Sjoerd van Tuinen analiza la relación entre el Uexküll y Sloterdijk en torno al concepto de “Umwelt”: cf. Van Tuinen, S., “La Terre, vaisseau climatisé: Ecologie et complexité chez Sloterdijk”, en *Horizons Philosophiques*, 2 (2007), pp. 55-73.

los libros, los lápices, la mesa, la lámpara que me permite leer, el sándwich que está sobre el plato, justo al lado de mi brazo izquierdo; pero si una mosca revoloteara por el mismo cuarto en este momento, es probable que la misma habitación luzca muy diferente, quizá la mosca encontraría menos u otros portadores de significado –el sándwich, la lámpara, yo misma– mientras que el resto de las cosas que para mí son significativas, no lo serían en absoluto para ella. Lo que la mosca percibe y la manera cómo actúa sobre lo que percibe, ambas cosas constituyen su medio, su casa, su *mundo vivido*. “Es entonces que se abre la puerta que conduce a los mundos vividos, ya que todo aquello que un sujeto percibe deviene su mundo de percepción, y todo aquello que hace deviene su mundo de acción. Mundo de acción y mundo de percepción forman conjuntamente una totalidad cerrada, el medio, el mundo vivido”³⁵.

Nosotros mismos confeccionamos nuestro entorno de manera semejante al resto de los animales, territorializamos un entorno, un espacio natural y, así, lo volvemos un lugar habitable y significativo; es decir, al igual que cualquier otro animal, nos construimos una casa dentro de un espacio más vasto, desconocido e inabarcable. Para Sloterdijk, el hombre es un *homo habitans* que, de inicio, ha hecho del planeta su esfera propia, su medio dentro del cual habita, donde se siente en casa. Y aun cuando ha tenido que *dejar* la tierra para visitar espacios remotos, siempre lleva su hábitat con él, aunque sea dentro del ceñido *traje de astronauta* que le permite caminar sobre la luna, aislado (inmunizado) de las amenazas del exterior. Ahora bien, esta figura del *traje espacial* es convertida por Sloterdijk en una metáfora que permite caracterizar la lógica inmunitaria³⁶ característica del mundo occidental actual: siempre será necesario llevar a todos lados, reforzar y optimizar la esfera o traje espacial que nos preserva de los peligros externos (microbios, virus, extranjeros, negros, judíos, indígenas, homosexuales, enfermos de sida, etcétera). “Para Sloterdijk, la modernidad consiste esencialmente en la lucha por crear estos

³⁵ Von Uexküll, J., *Mondes animaux et monde humain*, París: Denoël, 1965, p. 14.

³⁶ El concepto de *inmunidad* ha sido también usado por Esposito, quien lo desarrolla ampliamente en obras como *Communitas. Origen y destino de la comunidad; Immunitas. Protección y negación de la vida; y Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006; en esta última establece la oposición, que no deja de ser paradójica, entre *communitas* e *immunitas*: “mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores” (p. 81).

trajes espaciales, regímenes inmunitarios, como él los llama, que protegerán a los europeos del peligroso y amenazante contacto con el afuera³⁷.

En otros términos, en este afán de crear lo propio, de tener un medio, de volver familiar un entorno que nos es, de inicio, extraño, terminamos cayendo en la extraña paradoja de que, al final, lo único que nos es verdaderamente propio es lo más pegado a nuestros músculos y huesos: nuestra piel, nuestro traje espacial. Así, la comunidad, como búsqueda de lo que nos es propio, se disemina en esa búsqueda, pues no hay nada más propio que lo que hay debajo de nuestra propia piel, nosotros mismos vacunados de lo que no somos nosotros. Lo que en algún momento fue el mundo para el hombre, su esfera propia, su casa, de pronto se ha reducido a aquello que cubre su cuerpo ais-lándolo de los demás: el suburbio, el gueto, la piel. Es decir, en el equívoco que implica suponer que lo común es lo propio, al final, la comunidad se disuelve pues no habría nada más propio que uno mismo aislado del resto.

Sea aislados bajo nuestra propia piel o asilados en nuestras esferas extendidas que no hacen más que reproducir nuestros primeros habitáculos, la perspectiva de Sloterdijk no deja de ser provocativa pues apuesta a que la propia existencia solo ha sido posible por nuestra capacidad de construir burbujas, habitáculos, naves espaciales: “Eso que el lenguaje de los filósofos recientes llaman ‘ser-en-el-mundo’ significa... para la existencia humana: ser-en-las-esferas”³⁸. En suma, ser-en-el-mundo es siempre *ser-en-el-mundo a bordo* de alguna habitación, nave, recinto, campo, parque, feudo, traje espacial, etcétera. Nuestra existencia es posible por la constante creación de tales receptáculos, de tales prótesis que colonizan el mundo de vida a la manera como el astronauta se instala una pequeña atmósfera respirable en medio del paraje lunar más desolado. “El ser-en-el-mundo abordo se concibe de modo nuevo como estancia en una prótesis del mundo de vida, con lo que la misma protetizabilidad del ‘mundo de vida’ representa la auténtica aventura de la astronáutica, o bien, la de la construcción de estaciones, en analogía con el proyecto biotópico-ecológico *Biosfera 2*, que desde 1991 se lleva a cabo, con éxito cambiante, en el desierto de Arizona, se podría resumir la situación humana en la nave espacial con la expresión *Ser-en-el-mundo 2*”³⁹.

³⁷ Campbell, T.C., *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011, p. 88.

³⁸ Sloterdijk, P., *Bulles. Sphères I*, p. 52.

³⁹ Sloterdijk, P., *Esferas III*, Madrid: Siruela, 2006, p. 255.

Pero no es necesario salir al espacio exterior para habitar tales receptáculos ni para apreciar la naturaleza *esferal* de la existencia, pues esta no es más que el paso de una esfera a otra o una constante expansión de nuestra burbuja para absorber el exterior. Los textos de ficción no han perdido la oportunidad de explotar nuestra incapacidad de vivir fuera de recintos cerrados y controlables. En el texto de ficción *Le ParK*, el filósofo, sociólogo y escritor francés Bruce Bégout expone la existencia de un parque de atracciones, El Parque, ubicado en una isla privada cerca de Borneo. Se trata de la madre de todos los parques, un inmenso *campo de diversiones* de 642 km² que contiene todos los parques posibles: un zoológico, un parque de atracciones con juegos mecánicos y ferias, un club deportivo, un campo de concentración, un campus universitario, una casa de retiro, una prisión, centros comerciales, una reserva animal, un centro de negocios, un cementerio, etcétera. Se trata de un parque que concentra todos los parques que el hombre ha creado e imaginado desde que dio lugar a la civilización, se trata de todas las formas de encierro, que en francés Bégout llama *parcage*, en las cuales los hombres no solo se han creado una segunda naturaleza, sino han dado lugar a sus condiciones de sobrevivencia y vida en común. “¿Qué sería de la especie humana sin sus parques? Uno podría suponer sin lugar a dudas que se habría extinguido rápidamente a falta de una adaptación exitosa al ambiente natural, donde habría sido esclavizada por una especie más fuerte y mejor adaptada. El *parcage* ha sido la base de la salud de los hombres vulnerables y sin defensa, la prótesis reparadora. Las ciudades, la agricultura, la ganadería, la técnica, la diversión, la selección natural, la pacificación, la educación, la sanación, todo eso ha nacido y prosperado entre los muros de un enclave, detrás de barreras protectoras”^{40 41}.

El Parque es la muestra, llevada al paroxismo, de la incapacidad humana de vivir fuera de un medio protector, cerrado y estructurado. Es la mayor prueba de su necesidad de inmunización y de que su vida en comunidad solo es posible si esta ha sido previamente inmunizada, cercada y ordenada. De hecho, todo El Parque está construido bajo los principios de la *arquitectura neuronal*,

⁴⁰ Cf. Bégout, B., *Le ParK*, París: Allia, 2010, p. 24.

⁴¹ En *Zerópolis*, París: Allia, 2007, un brillante ensayo sobre Las Vegas, Bégout vuelve sobre el tema del miedo a los espacios abiertos y a la necesidad humana de crear espacios cerrados hechos de manifestaciones controladas: “Sin saberlo, Las Vegas opera una suerte de reducción fenomenológica del mundo circundante, en el sentido que destituye con paciencia a todas las cosas de su carácter tangible para transformarlas en pura manifestación” (p. 21).

es decir, de una manera planeada de conformar y modificar el espacio para que actúe de manera eficiente sobre la vida cerebral y anímica de los individuos, al tiempo que crea un tipo de relaciones sociales mediatizadas por las atracciones. Cuando el autor se pregunta por el destino de la humanidad si no existieran los parques, está preguntándose no solo por la sobrevivencia de la especie, sino también de la comunidad humana, una comunidad que solo es posible socavando sus pilares, incentivando aquello que la mina: el aislamiento y el encierro. Lo que Bégout nos pone sobre la mesa es otra manera de enunciar la paradoja de la comunidad, pues nuestra necesidad de crear parques y encierros cada vez más estrechos es, paradójicamente, nuestra manera de hacer comunidad, una que lleva en su interior el principio de su propia destrucción: el aislamiento, la exclusión, la reclusión. Si los parques y esferas que hacen posible nuestra existencia son también nuestra manera de hacer comunidad, entonces esta última expresa al mismo tiempo nuestra necesidad de estar en común y nuestro horror a los espacios abiertos, al contagio, al contacto⁴². “La ausencia de límites le salta a la garganta y lo estrangula con fuerza. Es esta experiencia dolorosa del abismo sin orden ni fondo lo que lo lleva a repeler continuamente el espacio infinito y a parapetarse detrás de las barreras materiales y simbólicas de su propia producción artificial. El hombre no crece y no prospera más que al interior de los límites que él mismo ha erigido como muros de fortaleza que lo protegen contra la indeterminación del afuera. El *parcage* es la solución práctica al terror paralizante de lo ilimitado. Encerrar [*parquer*] a los hombres como a las bestias es confesar la urgente necesidad de autodomesticación”⁴³.

Ante esta incapacidad de vivir en el afuera sin más, los seres humanos se han visto empujados a construir parques cuyo mantenimiento y organización tiene mucho en común con la gerencia de un zoológico o de un parque temático. Aquí aparece precisamente otra de las paradojas de la comunidad, pues al parecer hacer comunidad implica saber construirla, saber administrarla, por ello tal tarea debe quedar a cargo de los que saben cómo hacerlo

⁴² Aquí la cercanía entre la temática de los parques de Bégout y la de las esferas de Sloterdijk se hace más que evidente, al menos así lo expone el politólogo Laurent Godmer quien no duda en poner en relación la necesidad de crear parques y el origen de la política, es decir, la necesidad de salir del estado de naturaleza: “Se pueden sacar hipótesis normativas [del trabajo de Sloterdijk] como la siguiente: más vale un parque humano que una jungla hobbesiana” (“La science politique face à la pensée de Peter Sloterdijk”, en: *Quaderni*, 53 (2003), pp. 5-12, p. 9).

⁴³ Bégout, B., *Le Park*, p. 37.

y que, por lo mismo, están un poco afuera y un poco arriba del resto de los integrantes de la comunidad. Peter Sloterdijk ilustra muy bien tal paradoja al referirse a la *República* de Platón, pues ve ahí una verdadera tarea *zoopolítica* en la cual lo importante es el sostenimiento de los hombres, de su estar en común, a través de la gestión de aquellos que están encargados del parque, es decir, los filósofos. Así, no puede haber comunidad sin existir al mismo tiempo individuos que se sustraigan del rebaño –los *reyes filósofos* o *super-humanistas* como los llama Sloterdijk– y se dispongan a dirigirlo, con lo cual, es difícil hablar de comunidad sin hablar al mismo tiempo de una cesura profunda existente en su propio seno, una que divide a aquellos que cuidan de aquellos que necesitan ser cuidados, aquellos que crían y aquellos que necesitan ser criados: pastores y rebaño. Será este *super-humanista* quien con su saber experto pueda criar y dirigir dignamente al rebaño. “El gobernante platónico solo encuentra la razón de ser de su gobierno en un saber propio de reyes en materia de crianza, es decir, en un saber experto de lo más inusual y de lo más juicioso. Aquí surge el fantasma de una monarquía de los expertos cuyo fundamento jurídico sea el conocimiento acerca de cómo se puede organizar y agrupar a los hombres de la mejor manera”⁴⁴.

La crisis de la comunidad aparece entonces como una realidad constante pues, o bien, en afán de realizarla y consolidarla termina siendo reducida al mínimo de propiedad y de pertenencia –en el extremo, al interior de nuestro traje espacial–; o bien, lleva consigo la condena de escindirse y volverse excluyente, pues siempre habrá una élite que, sustrayéndose al resto, tenga la facultad de administrar y dirigir su viabilidad y permanencia; o bien, porque ante la exposición y la finitud que implica el vivir en común siempre habrá quien desee proteger su propiedad, su identidad, sus límites y, con ello, reproducir este desfile de particularismos, sectarismos y etnicismos que caracterizan nuestra época. Todos estos ejemplos nos hablan de la crisis de la comunidad, la cual no es equivalente a la comunidad de la crisis. Como ya habíamos apuntado, esta última se refiere al estado constitutivo de la vida en común, al hecho de que solo puede existir si no se fosiliza en una identidad, en una propiedad o en una pertenencia permanentes. Estamos ante un estar en común que es realizable solo en la medida en que no es realizable; sin embargo, valdría la pena preguntarnos ¿qué implica tal situación paradójica?, ¿qué otra manera de pensar nos exige?

⁴⁴ Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela, 2008, pp. 80-81.

La comunidad de la crisis

El carácter paradójico constitutivo de la comunidad ha sido abordado de una u otra forma por variados autores, ahí está, por ejemplo, Georges Bataille y la *comunidad negativa*, Maurice Blanchot y la *comunidad inconfesable*, Jean-Luc Nancy y la *comunidad desobrada*, Roberto Esposito y la tensión entre *comunitas* e *inmunitas*, Giorgio Agamben y la *comunidad que viene*, entre otros. Todos estos autores, desde su muy particular punto de vista, retoman el tema de las paradojas contenidas en la idea de comunidad, coincidiendo en que el vivir en común solo es posible admitiendo y haciéndonos cargo de su finitud, de su carácter aporético y no resuelto. Todos ellos encuentran que la mejor manera de realizarla es asumiendo su carácter irrealizable, pues es precisamente asumiendo tal carácter finito que la libertad y creatividad del hombre pueden desplegarse plenamente. En este apartado, nos centraremos principalmente en las propuestas de Giorgio Agamben y de Jean-Luc Nancy, pues creemos que en sus obras se expresa de manera profunda una visión de la comunidad que sin renunciar a sus paradojas puede ser realizable: una comunidad realizable en la medida en que no se puede realizar.

En el caso de Agamben, en cercanía con la perspectiva batailleana, podemos encontrar en su obra una tendencia constante a ligar el problema de la comunidad al de la soberanía. Retomando las ideas del jurista y filósofo alemán Carl Schmitt, Agamben define al soberano como aquel que puede decidir la excepción, es decir, el que puede decidir cuándo se suspende la ley y cuando entra en vigor, quién está fuera de la ley y quién no, quién es el amigo y quién es el enemigo; de hecho, estas dos últimas categorías son fundamentales para la conformación de una comunidad. Para Agamben, todo régimen político, sea democrático o no, sigue fundamentando su soberanía en la posibilidad de decidir quién pertenece y quién no pertenece a la comunidad, quién es el amigo y quién el enemigo, qué merece vivir y qué merece morir. En última instancia, quizá uno de los grandes problemas de Occidente es que no ha podido desligar su idea de comunidad de la idea de soberanía, pues para que aquella funcione, y sea espacio de pertenencia e identidad, algo tiene que quedar fuera, tiene que ocurrir una escisión constitutiva entre los que pertenecen y los que no. Esta escisión soberana se ha hecho presente en la historia de la humanidad de muchas formas y, sin duda, el siglo XX ha sido ejemplo de algunas de sus expresiones más violentas y sanguinarias: Holocausto, genocidio, *Apartheid*, persecuciones, exclusiones, racismo, etcétera.

Desde el punto de vista de Agamben, la principal causa de la crisis de la comunidad es que esta no puede establecerse sin socavar sus propios cimientos, sin establecer en su propio seno una escisión soberana en la que tienen que convivir inclusión y exclusión, vida y muerte, propiedad e impropiedad, etcétera. Frente a ello, en su libro *La comunidad que viene*, Agamben apuesta por una comunidad que podría soslayar la lógica soberana; es decir, una que no supondría exclusión, ni escisión, pero tampoco propiedad y pertenencia. No se trata de una comunidad en la que todo sería pertenencia, sino de una en la que resultaría obsoleto e inútil hablar de pertenencia o exclusión, donde no se tendría que cumplir con requisito alguno, ni justificarse ni repararse para pertenecer a ella, donde sería suficiente con *ser tal cual*.

Con todo, aunque Agamben piensa en una comunidad que supera la lógica soberana, no por ello deja de tener un carácter paradójico, antes bien, tal comunidad se haría cargo cabalmente de todas sus paradojas, la primera de las cuales sería asumirla como algo que jamás puede llegar a concretarse, como algo que siempre está en constante devenir, ya que si una comunidad se consolida será inevitable que reproduzca el gesto soberano por el cual se recrea la escisión entre el adentro y el afuera, entre el amigo y el enemigo, entre lo propio y lo impropio. Por tal razón, no se trata de una comunidad que vendrá, sino de una que viene, que siempre está en devenir, pues una comunidad que jamás termina de llegar nunca está lo suficientemente acabada para dar lugar al movimiento soberano que terminará socavándola. Lo que aquí resalta es el carácter inacabado de la comunidad, la imposibilidad de que se concrete en una obra o un producto determinado. Esta idea, como hemos visto, la encontramos también en el concepto de *comunidad desobrada* de Jean-Luc Nancy. Una comunidad sin obra es una comunidad que no se consolida, que no llega, inacabada. Tendríamos que preguntarnos ahora ¿cómo sería posible tal comunidad?, ¿qué o quiénes podrían integrarla?

Agamben imagina a un ser que tendría que ser abierto y singular al mismo tiempo: ser parte del todo sin dejar de ser singular. Como vimos en un principio, la figura *lógica* que mejor retrataría tal estado sería la paradoja de las clases de Russell. Recordemos que la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas es al mismo tiempo propia e impropia, a la vez se pertenece a sí misma y a la vez no, a la vez es singular y única, pero también se integra a una clase más numerosa. En suma, se trata de una clase en la que lo particular y lo genérico entran en una *zona de indiferenciación*: “Común

y propio, el *genus* y lo individual son solamente las dos orillas que gotean de cada lado de la cuenca del cual sea”⁴⁵.

Tal y como ocurre con el ser humano, cada uno tiene al mismo tiempo algo en común con los demás, pero no puede ser reducido a los demás. Se trata también de un ser que es cada una de sus particularidades, pero que no puede ser reducido a ninguna de ellas, por ende, inacabado, abierto a otras posibilidades. Ser que tiene algo que le es propio, pero no puede ser reducido a ninguna propiedad, y aunque pueda integrarse a un grupo más vasto, no puede volverse indiferenciado. *Ser tal cual, ser tal, ser así*, señala un ser que abierto a lo posible no se somete a ningún adjetivo determinado, un ser *ex-puesto* que puede tomar esta o aquella forma sin obligación de pertenencia. Efectivamente, lo que Agamben enfrenta a la propiedad, a la identidad y a la pertenencia es la *exposición*. Ser tal cual es ser expuesto, es decir, vida siempre abierta a tomar esta o aquella forma, pero sin jamás consolidarse de manera permanente en una forma de vida dada, sino ser *forma-de-vida*⁴⁶; es decir, una vida que conserva su apertura, su exposición, que al mismo tiempo se pertenece y no se pertenece a sí misma, que al mismo es parte y no es parte de la comunidad. Vivir expuestos significa no asumir esta u otra propiedad de manera permanente, no asumir esta u otra identidad, no arrogarse esta u otra pertenencia⁴⁷.

En este rubro, las ideas de Agamben –y quizá con más razón las ideas de Esposito en torno a *lo impersonal*– se acercan considerablemente a la crítica del personalismo que en los años cuarenta del siglo pasado desarrolló Simone Weil. Si partimos de la perspectiva de esta filósofa francesa, no habría algo más contrario a la comunidad que la persona, pues ser una persona supone siempre poseer ciertos rasgos, ciertas características, ciertos gestos que nos hacen la persona que somos, que nos hace únicos y, por ende, poseedores de una particularidad, de algo propio, de algo no común. De ahí la dificultad de que sea precisamente lo más propio, o lo más personal, lo que nos integre a

⁴⁵ Agamben, G., *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007, p. 20.

⁴⁶ Como lo expone David Kishik en su libro *The Power of Life. Agamben and the Coming Politics*, Stanford, California: Stanford University Press, 2012, una forma-de-vida nos habla de: “A life that cannot be separated from its form, a life where something like bare life cannot be isolated, is a life for which private existence is just an extension of public existence, and viceversa” (p. 108).

⁴⁷ Se trata, por tanto, de un ser sin identidad, de una comunidad sin identidad, tal y como es expuesto por René Ten Bos en su artículo “Giorgio Agamben and the community without identity”, en: *Sociological Review*, 53 (2005), pp. 16-29.

la comunidad⁴⁸. Por esta razón, cuando se habla de la comunidad humana y sus derechos, los derechos humanos, no podemos remitirnos a la persona en particular, sino a *lo impersonal* que hay en cada uno de nosotros, a lo que cada uno comparte con todos y que, sin embargo, no nos suprime en la totalidad. Pongamos un ejemplo: ¿hemos de respetar la vida de alguien en tanto es duque, en tanto tiene brazos largos, en tanto tiene ojos claros? No, respetamos su vida por lo común que hay entre ese alguien y nosotros –el ser humanos o el ser vivientes, por ejemplo– y eso que hay en común es precisamente lo impersonal, lo que nadie puede poseer como propiedad exclusiva⁴⁹. Ahora bien, desde la perspectiva agambiana, eso que hay en común al tiempo que no puede ser propiedad de nadie, tampoco puede suprimir la singularidad de cada uno. Esta es precisamente la *zona de indiferenciación* de la que se hablaba más arriba, zona de crisis en la que cada ser es al mismo tiempo común y propio, genérico y singular.

Esta zona de crisis o de indiscernibilidad sería otra manera de argumentar en contra de esta concepción del ser como absoluto, separado y sin relación, la cual ya poníamos sobre la mesa al principio de este artículo. Desde la perspectiva de Agamben y de Nancy, el ser se mueve en un espacio de indeterminación entre lo propio y lo común, entre lo singular y lo general, de tal manera que no podríamos concebir por un lado la existencia y por otro la comunidad. Parafraseando a Kant, Jean-Luc Nancy lo expone así: “La comunidad no es predicado del ser o de la existencia. No se cambia nada al concepto de existencia agregándole o quitándole el carácter de la comunidad. Antes bien, la comunidad es simplemente la posición real de la existencia”⁵⁰.

⁴⁸ Un excelente análisis sobre la manera como lo personal y lo impersonal entra en una dialéctica compleja, característica de la obra de Weil, está en el artículo de Hamilton, C., “Simone Weil’s ‘Human Personality’: Between the Personal and the Impersonal”, en *The Harvard Theological Review*, 2 (2005), pp. 187-207.

⁴⁹ Sin embargo, la crítica de Weil al personalismo va más allá, pues desde su perspectiva el concepto de persona continúa reproduciendo la escisión entre el espíritu y el cuerpo, con lo cual, pase lo que le pase al cuerpo la persona sigue manteniéndose intacta. La pensadora francesa pone un ejemplo interesante: alguien va por la calle con todas sus particularidades –ojos celestes, brazos largos, quizá pensamientos mediocres–, si su persona es todo lo que en ella resulta sagrado, entonces podríamos sacarle los ojos y su persona no resultaría afectada, solo habríamos destruido sus ojos (cf. Weil, Simone, “La persona y lo sagrado”, en: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid: Trotta, 2000). Roberto Esposito coincidiría con tal perspectiva: “La propia idea... de la sacralidad de la persona humana funciona dejando, o expulsando, fuera de sí aquello que en el hombre no se considera personal y, por ende, puede ser violado tranquilamente” (*El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 89).

⁵⁰ Nancy, J.L., *La communauté désœuvrée*, p. 203.

Para Nancy, el ser por sí mismo no es nunca una figura fundante ni originaria, nunca es independiente del resto, y si alguien erróneamente quisiera tomar este resto como la comunidad, resultaría que tampoco este es anterior al ser. Para decirlo en otras palabras: ni el ser antecede a la comunidad ni esta es anterior a aquel, antes bien, nos encontramos con una contemporaneidad tanto del ser como de la comunidad, pues no hay ser sin estar en común, pero al mismo tiempo no hay comunidad sin esta comunicabilidad entre seres singulares. Estamos ante un esquema en el que ni la comunidad ni el ser singular existen de manera independiente, separada. Sin embargo, la manera en que el ser singular y la comunidad coexisten o existen simultáneamente no responde a las figuras de la mera adición o de la resta: el ser singular no es algo que *sustraemos* a la comunidad, ni la comunidad es una *adición* de seres singulares, se trata de una dinámica muy diferente que responde a la lógica del *entre* o, para ser más precisos, del *en*. El ser singular se constituye *en* el roce, *en* el contagio, *en* el límite de otro ser singular; sin interioridad ni sustancia íntima, el ser es aquello que se expone a otro, que se configura en el tocar, en la fricción. En suma, lo más propio que encontramos en nosotros mismos es lo más impropio, es lo que encontramos en el *en* del estar *en* común, un *en* que ya hemos calificado de límite, roce, toque, exposición. Así, volvemos por otro camino a una de las formas que toma la paradoja de la comunidad, aquella en la cual encontramos lo más propio, lo que somos, en la exposición a los otros, en el entre, en lo impropio, es decir, en lo común, con lo cual, al final, lo más propio es lo impropio. “El ser es el ‘en’ (haría falta decir: el ser está en el ‘en’, en el adentro de lo que no tiene adentro), que divide y junta a la vez, que comparte el límite donde se expone. El límite no es nada: no es nada más que este abandono extremo en el cual toda propiedad, toda instancia singular de propiedad, para ser lo que es, siendo lo que es, se encuentra de inicio entregada al exterior (pero al exterior de ningún interior...)”⁵¹.

Debido a que el ser singular y la comunidad son simultáneos, ninguno de los dos puede considerarse acabado, absoluto e independiente, ambos siempre están *en* medio de algo: en el límite, en el contacto, en devenir. En suma, tanto para Nancy como para Agamben lo propio de la comunidad –y por ende del ser singular– es que siempre está por venir, nunca acaba de llegar. Se trata, por tanto, de una comunidad sin comunidad, de una comunidad que

⁵¹ *Ibid.*, p. 226.

no llega a serlo pues nunca acaba de llegar: “La comunidad sin comunidad es un por venir en el sentido de que viene siempre, sin cesar...”⁵².

Coda

Pensar en una comunidad que viene o en una comunidad por venir se opondría a cualquier forma de acabamiento, de realización final. Ello demandaría un ser que conserva su potencia a pesar de pasar al acto, una potencia que al pasar al acto sobrevive en él, es decir, sus posibilidades no se agotan en el acto, sino que permanecen a pesar de él, permanecen como capacidad de desplegar el *poder de no ser*, resistiéndose a la concreción y al agotamiento en formas de vida últimas y acabadas⁵³. Una comunidad sin comunidad es aquella en la cual no es necesario pertenecer o excluir, donde es posible *ser tal cual*, ser pura exposición, pura posibilidad que se niega a consolidarse en formas de vida determinadas. Es solo haciéndonos cargo de las paradojas constitutivas de la comunidad que esta puede tener finalmente un carácter ético. Es solo asumiendo que la comunidad se realiza no realizándose –es decir, no consolidándose en una pertenencia, en una identidad y en una propiedad permanentes– que la posibilidad de una vida humana, ética y libre se perfila como posible. “El hecho que debe constituir el punto de partida de cualquier discurso en ética es que no hay esencia, ni vocación histórica o espiritual, ni destino biológico que los hombres estén obligados a realizar. Esta es la única razón de que algo como la ética exista, ya que está claro que si los seres humanos fueran o tuvieran esta u otra sustancia, este u otro destino, no habría posibilidad de alguna experiencia ética –solo habría tareas por hacer”^{54 55}.

En la cita anterior queda claro que para un autor como Agamben, igual que en los otros pensadores que hemos visitado en este artículo, la ética no puede desligarse de la política ni de la pregunta por la comunidad, pues pen-

⁵² *Ibid.*, p. 177.

⁵³ Agamben desarrolla más ampliamente el tema de la potencia en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, en particular en el apartado que lleva el mismo título.

⁵⁴ Agamben, G., *The Coming Community*, p. 43.

⁵⁵ Para Alfonso Galindo Hervás, la ética en Agamben consiste precisamente en asumir este estado de indiscernibilidad entre lo común y lo propio, así como en hacerse cargo de nuestra ausencia de sustancia, del hecho que nos constituimos de manera expuesta: “Existir es, entonces, asimilable a un hábito: el de generarse según la propia manera, el de asumir (pero no subjetivamente) la ausencia de propiedad que somos (decidir-se); única felicidad posible. Y esto, nada más es la ética” (Galindo Hervás, A., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia: Res Pública, 2003, p. 221).

sar en un estar en común abierto, por venir, sin pertenencia ni identificación total, es apostar por una vida ética en la cual no estamos obligados a preservar ni esencia ni vocación ni sustancia algunas, más bien al contrario, una vida ética presupone apertura, exposición, inacabamiento.

Finalmente, que la comunidad contenga de manera intrínseca una paradoja no constituye ni una falta ni un defecto a superar, es más bien el signo mismo del ser en común, es su marca constitutiva: solo asumiendo tal carácter paradójico, la vida en comunidad puede ser realizable. En un mundo donde la crisis de la comunidad penetra todos los órdenes de la vida, donde nuestras esferas o pompas de jabón se hacen cada vez más estrechas, más pobres, más necesitadas de inmunidad; en donde la multiplicación de parques y campos trata de hacer frente a nuestra agorafobia intrínseca; en donde nos diseñamos trajes de astronauta cada vez más ceñidos a la piel; en este mundo refractario a cualquier tipo de exposición, se percibe la necesidad de una manera distinta de concebir la comunidad, una que admita su vulnerabilidad constitutiva, su carácter finito, no acabado, que admita que una vida verdaderamente ética solo puede tener lugar siendo al mismo tiempo propia e impropia, siendo *tal cual*, sin destino ni fatalidad, abiertos a ser de otra manera, habitando ese entre, ese límite sin interior que nos constituye.