

Art en Mónica B. Cragolini (comp), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009, pp. 51-64, ISBN 978-987-24770-4-2

Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio

Mónica B. Cragolini

La cuestión de la comunidad en su oposición a la sociedad es un tópico de la sociología que vuelve a estar en debate en diferentes épocas y con distintas investiduras. Me interesa aquí analizar las características que este debate adquiere en otro ámbito, el de la filosofía y, en especial, desarrollar algunos matices del mismo en la filosofía francesa e italiana de las últimas décadas.¹ Uno de esos matices es marcadamente ontológico o metafísico: será intento de este trabajo indicar entonces algunas de las razones del planteamiento de la temática en términos metafísicos, inscribiéndola en el debate contemporáneo, y señalando líneas de cercanía y diferenciación, tanto con los planteos sociológicos, como con los de la filosofía que se inspira en ellos, con el objeto de evaluar las posibilidades que brindan para el pensar filosófico actual las corrientes francesa e italiana indicadas.

¹ Me refiero, concretamente, a los siguientes autores: **M. Blanchot** (*La Communauté inavouable*, Paris, Éditions du Minuit, 1983, *L'Instant de ma mort*, Saint-Clément-la-Rivière: Fata Morgana, "Notre compagne clandestine", en F. Laruelle (ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Jean-Michel Place, 1986, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, entre otros), **Jean-Luc Nancy** (*Etre singulier pluriel*, Paris, galilée, 2000, *La Communauté affrontée*, Paris, Galilée, 2002, *La comunidad desobrada*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 1999, entre otros) y **Jacques Derrida** (*Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, *Demeure: Maurice Blanchot*, Paris: Galilée, 1998, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995 y A. Dufourmantelle, *Invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, entre otros), con la ineludible referencia de todos ellos a **Georges Bataille**, y en la línea italiana, a **Giorgio Agamben** (*La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, pero también *Quel che resta di Auschwitz. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, *Mezzi senza fini*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995), **Massimo Cacciari** (sobre todo, *El archipiélago*, trad. M. Cragolini, Buenos Aires, EUDEBA, 1999, pero también *Geo-filosofía dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994 y M. Cacciari y C-M. Martini, *Dialogo sulla solidarietà*, Introduzione di Luciano Baronio, Roma, Editrice Esperienze-Edizioni Lavoro, 1999), y **Roberto Esposito** (*Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, *Immunitas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, y *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Torino, Einaudi, 2004).

Las nuevas formas de pensar la comunidad se tejen en torno a varios conceptos, de los que rescataré dos : la idea de amistad (que da lugar a una lógica del don) y la idea de la comunidad de autores y lectores (que permite pensar la noción de desapropiación). La elección de estas dos nociones obedece al hecho de que ambas posibilitan poner el acento en lo que aquí interesa: destacar figuras aparentemente “anticomunitaristas” que indican nexos de no aproximación y no pertenencia, para indicar de qué manera este pensamiento de la comunidad (y de la hospitalidad que con ella se entreteje), no hace referencia a un modo de “relación” con el otro (del que sería derivable una ética normativa y una política de lo posible), sino a un modo “ontológico” del ser-con (que supone una peculiar noción de justicia como “hospitalidad incondicional” y una política de lo imposible). La “extrañeza” de estas comunidades se relaciona, entonces, con un pensamiento del “desenlace” –más que del “lazo”- social. Por ello, finalmente, será posible vincular estas nociones de comunidad con una “metafísica del exilio”.

1. Sociología y comunidad

La clásica distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* estabilizada por Tönnies en su conocido texto de 1887,² da cuenta de varios supuestos presentes en las distinciones que se hacen en el campo de la sociología. Estas distinciones apuntan a indicar un ámbito de “artificialidad” y derecho, como el ámbito propio de la sociedad, frente a la “naturalidad” u “organicidad” de las relaciones en el seno de la comunidad. En general, las diversas caracterizaciones sociológicas de lo comunitario señalan ciertos elementos como lo común (*gemein*) que se comparte como “propio”, la identidad y mismidad que da cuenta de la posibilidad de permanencia –frente a los cambios que significa lo social- y la constitución de un “lazo” que trasciende los ámbitos legales del derecho, y se instaaura en formas más cercanas y “cálidas”.³ Tönnies caracterizaba este lazo comunitario desde la noción de “relaciones voluntarias”,

² F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *Grundbegriffen der Reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Bibliothek klassischer Texte), 1963.

³ La caracterización de la comunidad desde la idea de “calidez” tal vez sea una de las más iteradas en el libro de Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Alborés, Madrid-Argentina, Siglo XXI, 2003.

que suponen un compromiso más efectivo de los individuos que el que implica el lazo anónimo y artificial de la sociedad.

La cuestión de lo comunitario genera siempre una cierta sospecha en torno a la problemática de la violencia, en virtud de esta contraposición a la sociedad como ámbito del derecho. Desde el resurgir de “comunidades” nucleadas en torno a identidades étnicas hasta la utilización de la terminología comunitaria, algo que ha sido denominado como “el eterno retorno de lo reprimido” en lo social reaparece continuamente. Como si “lo previo” a lo social y su organización en el derecho significara, en su remisión a las supuestas comunidades tribales, el ámbito de la violencia.⁴

Por ello, cada vez que la temática de la comunidad reaparece, trae consigo, en cierto modo, el temor a la violencia como clausura del diálogo y suspensión del estado de derecho. De allí la sospecha con respecto a los planteos comunitarios y a los autores que los sustentan, sumado a la rápida aproximación que se hace de este tipo de pensamientos a actitudes “intimistas” que impiden cualquier tipo de política de lo social. Me referiré por ello especialmente a dos modos de pensar lo comunitario (desde nociones como amistad, y desde la idea de escritura-lectura) que suelen ser ubicados en el plano de lo “íntimo”: ubicación que intenta, tal vez, despojar a estos planteos de todo interés para la lectura política de los mismos.

2. Comunidad: hermenéutica y metafísica

En un artículo que forma parte de su *Etica dell'interpretazione*⁵, Gianni Vattimo exponía, en los fines de los '80, la problematicidad del pensamiento de la comunidad en el seno de la hermenéutica. Señalaba la importancia de la filosofía de Schleiermacher como un antecedente de la distinción realizada por Tönnies, indicando de qué manera los *Monólogos* de 1880 ya plantean una diferencia entre la comunidad del trabajo organizado, regida por la ley, y la comunidad ideal, la de la amistad y el amor, reunida en torno a lazos fusionales.

⁴ Como si lo social fuera lo “opuesto” a la violencia, en lugar del “desplazamiento” de la misma a la figura del soberano.

⁵ G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989, trad. esp. *Etica de la interpretación*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Paidós, 1992, pp. 143-164.

El impulso romántico del pensamiento de Schleiermacher, y la consigna de “evitar el malentendido” le habrían hecho patente la carencia de una comunidad ideal entre autor y lector, y la necesidad de reconstrucción de la misma por parte de la hermenéutica. Intento de “reconstrucción” que, al parecer de Vattimo, la hermenéutica actual ha abandonando, al reconocer que “el ideal de comunidad no puede servir de modelo a la noción de comprensión”.⁶ Al señalar esto, Vattimo está pensando sobre todo en el modelo identificatorio de comunidad de Schleiermacher: la impronta romántica de su pensar lo llevó a considerar que el camino de la comprensión pasaba por el de la identificación autor-lector. Frente a este modelo identificatorio o fusional, la hermenéutica contemporánea plantea de manera clara la cuestión de la distancia, y la necesidad de ubicar el espacio “común” de la comprensión en un lugar de construcción de un logos que se comporta como una suerte de “tejido conectivo” de lo social frente a los lenguajes particularizados (especializados, es decir, comunitarios). Esta es claramente la posición de Gadamer, desde la idea de “hermenéutica universal” y el “diálogo que somos”, idea que se ha hecho patente sobre todo en dos debates ya clásicos: el debate con Habermas y la crítica de ideologías, y el debate con Derrida. En ambos casos, la posición de la hermenéutica se ha mostrado como la “más universal” (extendiendo la imagen anterior, diríamos, la “más social”) frente a los discursos que –según Gadamer– estarían comprendidos en la misma: la crítica de ideologías, con su sesgo iluminista y, por lo tanto histórico, y la deconstrucción, con sus dificultades dialógicas.⁷

Me he remitido a la hermenéutica porque en cierto modo la pregunta de Vattimo acerca del futuro del tema de la comunidad permite establecer un nexo entre aquellas posiciones sociológicas antes indicadas y el modo de abordaje de la problemática en los autores a los que haré referencia.

La sociología piensa la comunidad básicamente desde signos de identidad y pertenencia: hay algo “común” que se comparte en comunidad, y ese común

⁶ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, trad. cit., p. 162.

⁷ No me extiendo más en estos dos debates, a los que he hecho referencia en mis artículos “La razón práctica de Ricoeur, entre el proyecto de libertad y las tradiciones”, en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, N°21-22, enero-diciembre 1992, pp. 191-198, y “Os caminhos do sentido: entre um Nietzsche heideggeriano e um Nietzsche derridiano” en Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea, Paulo Pinheiro (orgs.), *A fidelidade à terra. Arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, UNIRIO, 2003, pp. 289-304

es lo que hace a lo propio de dicha comunidad. Los individuos forman comunidad por la posesión de ciertos modos o atributos de pertenencia a la misma, en virtud de la propiedad que la caracteriza. Desde el punto de vista del lenguaje, tal vez una de las características que se suele destacar en la literatura sociológica es que la comunidad conserva ciertos aspectos míticos del lenguaje en la “palabra fundadora” o en el mandato del líder o el maestro, mientras que en la sociedad, la horizontalidad de las relaciones implica una consensualidad del lenguaje que impide – o intenta regular- los excesos autoritarios. Es por ello que el modelo de la “comunidad de comunicación” apeliana tal vez deba ser asociado más a la “sociedad” que a la comunidad, en términos sociológicos. En efecto, el modelo apeliano⁸ de comunidad remite a ciertos elementos que son constitutivos de lo social, en la igualdad, la reciprocidad y el reconocimiento.

Sumado a los prejuicios de “retorno de la violencia” y de la asignación de los planteos comunitarios al ámbito de las “políticas intimistas”, se hace evidente este otro prejuicio: el que indica que el lenguaje de los autores a los que estoy haciendo referencia –Derrida, Blanchot, Nancy, Cacciari, Agamben, Esposito-, por responder a una “palabra fundadora” cuasi-mítica, no permite la discusión filosófica, en la medida en que dificulta el consenso. Estos tres prejuicios conforman lo que denominaré “prejuicio social” o “anticomunitarista” en la filosofía, entendiendo por tal al que parte del presupuesto de la consideración del hombre como individuo que entra en relación con los otros a partir de cierta exterioridad de una presunta interioridad de sí. En esta perspectiva, el ámbito de lo “social” es aquel en que se vinculan individuos en virtud del logro de un “acuerdo” que define el espacio de lo público. Con esto no estoy señalando que los autores que acabo de indicar desconozcan este espacio en el que se desarrolla la “política posible”, que necesita del “individuo” en el ámbito del derecho. Lo que quiero destacar es que el planteo que realizan se ubica en una consideración “previa” a lo social en el sentido ontológico del ser-en-común.

El temor al retorno de lo reprimido en la problemática de la comunidad alude a la violencia y la muerte: pareciera que lo social, con su legalidad,

⁸ He señalado algunas de las características de este modelo en mi artículo “Ética discursiva, democracia y conflictividad”, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, Año XXIX, Número 86, mayo-agosto 1996, pp. 171-196, al que remito para una mayor explicitación de lo aquí señalado.

acallara el dolor que violencia y muerte provocan. Que el planteamiento de la problemática de la comunidad en la perspectiva metafísica a la que haré referencia sea inescindible de la cuestión de la muerte, suele generar suspicacias: el análisis de Losurdo en *La comunidad, la muerte, Occidente*⁹ es paradigmático en este sentido. Losurdo sigue los pasos del entrecruzamiento de la temáticas de la comunidad y la muerte en la Alemania guerrera, para evidenciar la relación de la analítica heideggeriana del *Dasein* con dichas cuestiones. Este es, en cierto modo, el punto común del que parten los autores franceses e italianos a los que me referiré: la problemática del ser-para-la-muerte, en la perspectiva crítica levinasiana.

La insistencia en el tema de la muerte, más allá de su posible asociación con las ideologías de guerra, parece apuntar al descubrimiento de un ámbito en el que se patentiza la deconstrucción de la subjetividad moderna. Si pensamos en el sujeto moderno en la versión *arkhica* que plantea la metafísica de la subjetividad heideggeriana, la presencia de la problemática de la muerte es la que permite desbaratar ese carácter fundacional señalado, en la medida en que patentiza que si algo no es el hombre es precisamente autofundación o autosustento. La muerte deconstruye ese gesto casi soberbio de dominio de todo lo que es de la subjetividad caracterizada por Heidegger, en la medida en que patentiza la finitud. Ahora bien, los críticos de Heidegger en este punto deconstruirán aún más, ya que arrancarán al *Dasein* de su lugar “ensimismado” en la muerte propia para señalarle la cuestión del otro.

Es por ello que el “lazo mortal” es esencial, y no por una morbosa ideología guerrera, sino porque es el ámbito en el que se patentiza el otro. Porque la muerte que me importa, dirá Blanchot, es la del otro. Doble golpe a la subjetividad: no sólo finita, sino también, atravesada por la alteridad antes de todo gesto constructivo de sí misma. Esta muerte evidencia la nada “constitutiva” del hombre, o la idea de que el origen es nada. Abre la herida de la no fundación, o de la fundación abismal.

Ser lector y ser amigo patentizan la finitud tanto como la muerte. Porque evidencian la desposesión de sí en dos gestos aparentemente apropiadores: querer saber de la obra (y no poder nunca aferrarla, en la medida de su

⁹ D. Losurdo, *La comunidad, la muerte, Occidente*, trad. A. Bonanno, Buenos Aires, Losada, 2003.

diseminación) y querer tener al otro, al que se ama, en el amor, en la amistad, o en el amor-amistad (la *amancia* derridiana).

Que la comunidad, en la línea metafísica indicada, se relaciona con la cuestión de la desposesión, es algo que muestra el análisis etimológico que realiza Esposito del término “*communitas*”. Este análisis apunta a indicar que el elemento que une a los miembros de una comunidad no es una propiedad determinada, sino una deuda o un deber. Remite al “*munus*” en su doble significación de don y deuda: en esta dirección, la comunidad es un “conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta...”¹⁰ En este sentido, se opone a la *immunitas*, tema de otra obra de Esposito.

Para comprender la idea de ausencia de propiedad, es necesario tener en cuenta que el deber que une a los miembros de la comunidad es lo que hace que los mismos no puedan ser considerados dueños de sí, en tanto este deber les expropia su subjetividad (su más propia propiedad). Acontece así que lo común no es lo propio (como en ciertas formas tradicionales de pensar la comunidad) sino lo impropio, lo otro. Esta desapropiación saca a la subjetividad de su propiedad en sí misma: la “altera” en lo otro. Al no existir motivos de identificación entre los miembros de la comunidad, lo que se comparte es la ausencia, la distancia.

La idea de don no debe llevar al error de pensar la comunidad en términos de “sujetos agradecidos” los unos con respecto a los otros: el análisis que realiza Derrida de la idea de don en *Dar el tiempo* muestra justamente que el don no puede ser pensado en el circuito del intercambio. De allí la paradoja de que “si hay don, no hay don”.¹¹ Pensar el don en una lógica del agradecimiento “por lo dado” implica la idea de sujetos individuales que “hacen” o “son” algo y por ello forman comunidad como lazo intersubjetivo. Frente a esta idea, la noción de comunidad desarrollada por Esposito ve en la misma “un espasmo en la continuidad del sujeto”.¹² No es un modo de ser o de hacer de un sujeto individual, no es la multiplicación de los sujetos individuales: es una exposición en que el sujeto se ve obligado a tomar contacto con su nada, con lo que no es, y un riesgo en que sus límites identitarios se ven amenazados.

¹⁰ R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, ed.cit., p. 29.

¹¹ J. Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1992

¹² Esposito, *Communitas*, ed. cit., p. 32.

La *communitas* tiene ese doble aspecto de ser la más adecuada dimensión del animal hombre, pero al mismo tiempo lo que lleva a su disolución: una suerte de peligro que circunda a lo social. Un umbral que muestra nuestra ausencia de origen. La sociedad debe defenderse de este peligro, pero la sociedad se “funda” sobre esta nada. Por ello, dirá Esposito, ese *munus* nos constituye y nos destituye.¹³

Toda esta línea de pensadores a la que vengo aludiendo dialogan entre sí, explícita o implícitamente, y entonces, comunitariamente, en torno a estas temáticas. Fascinado por el pensamiento del ultrahombre, Bataille explora la noción de la “comunidad de los que no tienen comunidad”; Blanchot, la idea de comunidad “inconfesable”; Nancy, la de “comunidad inoperante”; Derrida, la de “comunidad anacorética de los que aman alejarse”. En la línea italiana, Cacciari se pregunta por el *Cum* que forja comunidad, a la que piensa en el modo del “archipiélago”, como esa posibilidad de tener en común solamente lo que nos separa; mientras que Agamben plantea la noción de “comunidad por venir”, y Esposito, retomando muchas de las ideas de ambas líneas, habla de la ya indicada “comunidad del don”. Todas “extrañas comunidades” caracterizadas de modos “anticomunitarios” para un pensamiento de tipo sociológico.

Lo que estos autores tienen en común, a pesar de sus diferencias de planteamientos y matices, es un pensamiento en torno al modo de ser de la existencia básicamente como *ser-con*, y la idea de que este *ser-con* es previo a toda identidad o formación de “individuos”.

En este sentido, es necesario recordar que aquello que a nivel metafísico se constituye como sujeto en la filosofía moderna, se presenta fenoménicamente en el ámbito de lo social como individuo y se desarrolla económicamente como propietario. Esta unión sujeto-individuo-propietario es, desde mi punto de vista, el nexo que hay que tener presente para comprender el planteamiento de estos modos “extraños” de pensar la comunidad, que se ubican en un plano diferente, en la medida en que parten de una postura crítica a los elementos que

¹³ Esposito, *Communitas*, ed.cit., p. 34.

constituyen este nexo, y con las consecuencias que a nivel político de ello se derivan.¹⁴

El pensamiento de lo individual funda lo social en el sentido moderno: individuos que pretenden defender sus derechos conforman “sociedad” para preservarlos. Al interpretar la filosofía política moderna en términos de la *Immunitas*, Esposito considera que el individuo moderno –para el cual todo tiene precio- no puede soportar esta idea del *munus* como gratuidad del don, exposición a la nada, y debe inmunizarse contra esa idea. La inmunidad es lo contrario de la comunidad (lo común), ya que opera vaciando el concepto en sus efectos y en su presupuesto. El individuo moderno se constituye como exento de una “deuda” con el otro, se forja límites protectores que lo aislan del “contagio de la relación”:¹⁵ de este modo, la inmunidad es un proyecto dirigido contra la ley de asociación comunitaria.

Sin embargo, cuando Hobbes –en cierto modo, la figura paradigmática de este proceso inmunitario- piensa el peligro de la comunidad, lo piensa en términos de muerte. Pero no se trata ahora de la muerte compartida, sino de la muerte dada: el peligro de la comunidad, que debe ser inmunizado en la constitución de la sociedad civil, es el de la posibilidad de amenazar la integridad de los individuos mediante la ley ejercida por mano propia (el *homo hominis lupus*). La inmunización debe operar por refutación de los fundamentos de la comunidad: es necesario romper con ese “origen común”, presentado como “natural”, estableciendo un origen artificial que permita preservar, por medio del contrato, la propiedad de la individualidad. Según Esposito, la operatoria de la lógica inmunitaria de Hobbes consiste en completar ese vacío del *munus* con otro vacío más radical: se vacía el *cum* peligroso eliminándolo, y estableciendo como única relación social la del intercambio vertical de la obediencia (que permite la protección del individuo). Se constituye así una pirámide del sacrificio (Berger) en la que los sacrificados son los mismos hombres y por su propia supervivencia: “Viven *en y de* la renuncia a convivir (...) La vida es sacrificada a su conservación. En esta

¹⁴ Por “consecuencias” políticas me refiero al hecho que estos autores son básicamente autores de izquierda, que parten también de una crítica al modelo “comunista”.

¹⁵ R. Esposito, *Communitas*, trad. cit., p. 40.

coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su propia potencia destructiva”.¹⁶

Pero la comunidad no es olvidada en este proyecto, sino que su concepto sigue operando a lo largo de la modernidad como “generadora de culpa” frente a su ausencia, y dando lugar a diversas modalidades de reactivación de la misma en diversas propuestas, muchas de ellas de carácter mítico. Estas formaciones de carácter mítico suelen asumir los modos de la unión por la identidad, la fusión y la confusión de las individualidades, por interiorización de esa exterioridad que las constituye: una suerte de “duplicación representativa de su presencia”, al decir de Esposito.¹⁷ Esta duplicación adviene cuando el pensador de la comunidad se enfrenta con el vacío del *munus*, con la consiguiente tentación de “completarlo” con alguna sustancia subjetiva. De allí las comunidades de la etnia, la tierra o la esencia que quieren oponerse al artificio de lo social, y terminan por invertir el esquema que critican, conformándose como comunidades cerradas en sí mismas y aisladas del exterior.

Sin embargo, el *Cum* señala solamente un lugar de exposición (en este sentido, un vacío) y no una base para la realización de algo o para el reencuentro con una esencia humana originaria perdida.

3. Amistad y lectura

Ser escritor-lector y ser amigo patentizan la finitud tanto como la muerte, y exponen, en cierta medida, esa nada que nos constituye.

Y aquí retomo dos elementos de la hermenéutica ya señalados: la cuestión de la lectura, en ese sesgo amistoso que ya le dio Schleiermacher. Pero si Schleiermacher insistió en la fusión romántica, la hermenéutica contemporánea lo ha hecho en la distancia, y en ese sentido, análisis como los de Ricoeur pueden ser leídos en la dirección de una comunidad autores-lectores, en la que la noción de desposesión juega un rol fundamental.

¹⁶ R. Esposito, *Communitas*, ed. cit., p. 43.

¹⁷ Esposito, *Communitas*, ed. cit , p. 44.

Los autores a los que vengo haciendo referencia retoman, en la idea de autor y lector ese sello de la distancia que le impone a la misma la hermenéutica contemporánea, pero se separan del “prejuicio social”-que, de alguna manera está presente en Gadamer mismo- y de la noción de amistad fusional de Schleiermacher.

Un buen modo de entender el valor dado a la comunidad de autores y lectores es mediante el concepto de “desobra” de Blanchot, que en Nancy supone la idea de “comunidad desobrada”. El concepto de comunidad de Nancy se teje en torno a la noción de singularidad. “Singularidad” no significa “individualidad” como identidad identificable, “sino que tiene lugar en el plano del *clinamen* inidentificable”.¹⁸ La comunidad pensada como el *clinamen* del individuo es lo que “declina” fuera de sí, en el borde del ser-en-común.

La comunidad tiene el signo de lo que ha de venir, porque para Nancy la sociedad no se ha construido sobre las ruinas de la comunidad. Así, la comunidad no es lo perdido sino “lo que nos sucede –pregunta, espera, acontecimiento, imperativo”.¹⁹ Es en este signo de interrogación que ha de entenderse el carácter de “desobra”: la comunidad no es un proyecto, ni fusional ni productor, porque evidentemente la metafísica que la piensa no es la del sujeto y el individuo, sino la del ser-en-común en esta idea de exposición y *clinamen*. Por ello, para Bataille la comunidad no era una obra a producir, sino el “espaciamento de la experiencia del afuera”.

El ser-en-común porta una resistencia a la fusión, que impide que nos transformemos en un ser único y total. Por ello tampoco corresponde hablar de “vínculos sociales” entre singularidades, ya que dicha noción implica la idea de sujetos ligados entre sí por una relación. Nancy prefiere hablar de “comparecencia”: la aparición del entre (entre nosotros) en el que yo y tú están expuestos (y no yuxtapuestos por la “y” que pareciera ligarlos en la expresión) La comunidad, por todo esto, es desobrada: no se relaciona con una posible consumación, sino con la fragmentación y la interrupción.

¹⁸ Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, tr. P. Pereira, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 22. La metáfora del “*clinamen*” va evidentemente en contra de la metáfora de la comunidad o del ser-en-común como como conjunto de átomos conectados entre sí.

¹⁹ J-L. Nancy, *op. cit.*, p. 29.

Desde este punto de vista, la comunidad autores-lectores es una comunidad de amigos, en el sentido nietzscheano de la amistad.²⁰ Amigos que no necesitan “aproximarse” ya que lo que los une es lo que los separa (ese ser-en-común en el entre), de modo que expresan continuamente el fracaso de toda “unión reparadora” (esa es la “desobra”, eso es lo “inconfesable”: la “comunidad de los que no tienen comunidad”). La frase “Amigos, no hay amigos”, que atraviesa, desde la antigüedad, buena parte de la historia de la filosofía, da cuenta de una contradicción performativa que denota la deconstrucción del modelo canónico –fraternalista y androcentrado- de amistad.²¹ Por eso esta comunidad de amigos es extraña, porque patentiza la cuestión del otro como ese elemento de extrañeza que no puede ser aferrado desde ninguna “fraterna”(y con ello , igualitaria e identitaria) aproximación.

4. Nietzsche y la comunidad

Cuando se lee a estos autores- Bataille, Blanchot, Derrida, Nancy, Cacciari, Esposito- hay que tener en cuenta toda una herencia de pensamiento que supone, en primer lugar, una crítica a la metafísica de la subjetividad, en la línea nietzscheano-heideggeriana; en segundo lugar el planteamiento heideggeriano del *Dasein* y el ser para la muerte, y en tercer lugar, la crítica levinasiana a dicho planteamiento.

La cuestión de la comunidad señala un carácter de la existencia que necesita ser pensada siempre en términos del *Cum*, del con del *Mitsein*. Este pensar el *Cum* no tiene el sello de una “relación” con el otro, en el sentido que podría plantear una díada yo-tú, ni tampoco un concepto de intersubjetividad, que pensara en el *cum* el modo en que dos sujetos , “saliendo de sí” se relacionan. Lo característico de esta extraña manera de pensar la comunidad es que el *Cum* no se añade a dos sujetos, sino que es el modo pre-individual o pre-subjetivo para pensar en términos de una ontología de la existencia. En este

²⁰ Remito, para este sentido, a mis artículos “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*”, *Líneas de Fuga. Gaceta Nietzscheana de creación*, Barcelona, número 8, Año 4, Primavera de 1999, pp. 10-19, y “Nietzsche: la imposible amistad”, en *Escritos de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, Nro 5/2003, pp. 5-13

²¹ Esta frase “extravagante” es el *leit-motiv* de J. Derrida en *Politiques de l'amitié*, op. cit., para patentizar la deconstrucción de los modos canónicos de amistad.

sentido, aquel que se constituye luego en la relación como un otro distinto de mi, es algo que ya está en mí: ese huésped-fantasma que llega sin ser llamado.

Por ello no estamos hablando aún de individuos: éstos se constituyen luego, en términos del derecho, para el establecimiento de relaciones contractuales en las que la simetría y la igualdad resultan necesarias. La comunidad de amigos, la comunidad de amantes y la comunidad de escritores-lectores suponen la disimetría y la no-reciprocidad: sólo en estos términos es posible entender la idea de don.

¿Qué Nietzsche leen estos autores? En primer lugar, un Nietzsche alejado de la interpretación heideggeriana, un Nietzsche que Heidegger no acertó a leer, por lo menos en sus lecciones: el Nietzsche crítico del último hombre, modelo, si los hay, del hombre representativo, individuo propietario de la sociedad moderna. Frente a él, el ultrahombre es la existencia de la virtud que se da, de la desapropiación, del desasimiento.

Este es el Nietzsche que lee Bataille, a quien Esposito considera el anti-Hobbes: mientras que Hobbes habló de la inmunización contra lo comunitario, por miedo a la muerte, Bataille defiende el contagio, el exceso que acerca al límite de la muerte, el considerar que los seres humanos están unidos por sus heridas. Contra la conservación de la vida hobbesiana, Bataille habla del derroche. Dos metafísicas se oponen: la del hombre como ser carente, que necesita un artificio protector, frente a una metafísica de la sobreabundancia, el derroche y la improductividad. La economía restringida en las relaciones humanas frente a la comunidad de la vida.

5. Final: la comunidad, la extrañeza y el exilio

Comunidad de lectores y escritores, y comunidad de amigos parecen hacer evidente algo que Nietzsche caracterizó muy bien desde la idea del viajero o el caminante.²² En otro texto he señalado la presencia nietzscheana en la problemática contemporánea de la comunidad, indicando una serie de caracteres a nivel metafísico que permiten establecer esos hilos invisibles con el

²² Para el tema del viajero en Nietzsche remito a mi artículo "La metáfora del caminante en Nietzsche. De Ulises al lector nómada de las múltiples máscaras", en *Ideas y valores*, Bogotá, Nro 114, 2000, pp. 51-64.

pensamiento del filósofo alemán.²³ Entre esos caracteres, señalaba allí la “provisoriedad de los espacios”, la cuestión del amor a lo extraño desde la idea de *amor fati*, la temática de la hospitalidad con la extrañeza que supone, y las nociones de desapropiación y desasimiento.

Me interesa ahora indicar otro carácter, que permite establecer nexos con los dos modos de pensar la comunidad (amistad y escritura) aquí planteados. La figura del caminante en Nietzsche hace posible pensar al hombre en términos de lo que podríamos llamar una “ontología del exilio”, un modo en que varios autores contemporáneos que se inscriben en una línea de pensamiento postnietzscheano, han interpretado la existencia. La metáfora del exilio es muy interesante, ya que da cuenta de la “salida” de la “propiedad” (en cierto modo, el exilio es una forma de pensar la *Unheimlichkeit*), pero que deberíamos plantear en términos de un modo de ser “en la salida” (lo que, en palabras de Blanchot sería el “estar expuesto en el afuera”).

No se trata de “salir”: ya estamos afuera. No se trata de “exiliarse”: somos exilio.

Las figuras del amor y de la comunidad escritores-lectores suelen remitir a imágenes románticas, con todos los deseos y ansias unitivas, y de reparaciones de las totalidades perdidas que el romanticismo supone. No se trata aquí de recuperar unidades, sino, y esto también en un sentido profundamente nietzscheano, de “habitar” la escisión, esa concepción trágica de la existencia devenida luego de la constatación de la muerte de Dios y del fin de las grandes totalidades.

También el exilio ha sido una imagen romántica por excelencia: el exilio como “fuga” de una realidad intolerable. Sin embargo, todas estas figuras son recreadas a partir de un pensamiento trágico, que no intenta soldar ni saldar las escisiones. El exilio denota, en este sentido, un existir fuera de sí: ese “ex” de la ex-sistencia en sentido heideggeriano. Jean Luc Nancy ha propuesto pensar el “exilio como asilo”,²⁴ frente a la idea del exilio como desapropiación en el campo de exterminio: “el asilo es el exilio como propio: el asilo de la hospitalidad”.

²³ Véase mi artículo: “Nietzsche hospitalario y comunitario: una extraña apuesta”, en M- B. Cagnolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, pp. 11-27.

²⁴ Jean-Luc Nancy, “La existencia exiliada”, trad. de J.G.López Guix en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la cultura*, Nro 26-27, 1996, Barcelona, pp. 34-39.

Por ello, la comunidad de los amigos y la comunidad de los escritores y lectores hacen patente que, en términos de una metafísica del exilio, el modo de ser-con ha de ser pensado de un modo hospitalario. Pensar en un modo hospitalario no significa pensar en “vínculos” o modos de relacionarse con el otro (la hospitalidad como premisa de una ética normativa) sino en términos de una otredad que responde a lo que Derrida denomina una lógica de la visitación: esa presencia del otro que ya estaba allí, antes de ser invitado.

El otro (el huésped) nos arranca de la lógica identitaria que necesita pensar en términos de sujeto e individuo, para situarnos en el ámbito de una lógica paradójica y excursiva, una lógica del don. De allí el modo –muy nietzscheano- de referirse a estas extrañas comunidades desde las nociones de ausencia-presencia, cercanía-distancia, que denotan una ontología de la provisoriedad y la oscilación (un “temblor” del pensar).

La lógica del don nos remite a una política de lo imposible. Mientras que lo social se mueve en el plano de lo posible (ya que es el lugar de la proyección y la planificación), las nociones de comunidad y hospitalidad (incondicional) remiten a una política de lo imposible. Recuperar, desde una “política de la intimidad”, estos pensamientos (amigo, escritor-lector) supone neutralizar, en parte, la potencia política de los mismos. Esta potencia se revela en el plano de lo imposible, en el que se inscribe la gran afirmación de la alteridad. Como señala Nancy, “en lugar de que lo imposible (lo negativo) sea avalado por una afirmación y ‘positivizado’, es la afirmación la que se inscribe en lo imposible”.²⁵

Y esta afirmación es el otro: otro que desbarata en las ideas de amor, amistad, escritura-lectura, todo intento de fusión, espejamiento y apropiación, revelándose desde la distancia que no puede ser apropiada como el exilio que, en definitiva, somos.

²⁵ J-L. Nancy, *Chroniques Philosophiques*, Paris, Galilée, 2004, p. 64. No puedo exponer aquí, por razones de espacio, la noción de “imposible” en esta línea de pensamiento, la he desarrollado extensamente en mi artículo “Políticas de lo imposible: amparando la fragilidad”, en A. Damiani- R. Maliandi, (comps.), *¿Es posible argumentar? Estudios sobre política y argumentación*, Mar del Plata, Ed. Suárez, 2002, pp. 77-95