



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Programa de Magíster en Filosofía

**COMUNIDAD:
MITIFICACIÓN, PRODUCCIÓN, EXPOSICIÓN**
(Nietzsche, Esposito, Nancy)

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

PARIS ERNESTO GAMONAL CORBALÁN

Profesor guía: Raúl Villarroel Soto

Santiago, Chile

Septiembre, 2019

A ese no sé (qué) común.

TABLA DE CONTENIDOS

RESUMEN	p.4
INTRODUCCIÓN:	
El retorno de la pregunta por la comunidad.....	pp. 5-13
CAPÍTULO 1: Friedrich Nietzsche	
a) Mitificación metafísica (I).....	pp. 14-22
b) Producción de sujeto y comunidad (I).....	pp. 22-34
c) Común existencia (I).....	pp. 34-38
CAPÍTULO 2: Roberto Esposito	
a) Mitificación metafísica (II).....	pp. 40-43
b) Común existencia (II).....	pp. 44-47
c) Producción de sujeto y comunidad (II).....	pp. 47-54
CAPÍTULO 3: Jean Luc Nancy	
a) Mitificación metafísica (III).....	pp. 56-58
b) Producción de sujeto y comunidad (III).....	pp. 58-63
c) Común existencia (III).....	pp. 63-69
CAPÍTULO 4:	
Comunidad: Mitificación, producción, exposición.....	pp.70-81
CONCLUSIONES	pp. 81-87
BIBLIOGRAFÍA	pp. 88-90

RESUMEN

Desde finales del siglo XX, es posible rastrear – dado a un aumento en la frecuencia e intensidad de su exposición – un trabajo de pensamiento abocado en afirmar el carácter común de la existencia o el carácter existencial de la comunidad. Un devenir filosófico inacabable, dado a la imposibilidad de su cierre en la representación, hacia una ontología comunitaria que, en su radical acontecer, es decir, en su devenir múltiple, confrontacional, diferencial y siempre actual de singularidades, va a poner en tela de juicio las formas tradicionales (o metafísicas, o modernas, o humanas), fundacionales, inmanentes y herméticas, de interpretar, y obrar, lo común.

En el marco de este devenir filosófico, o amistad del pensamiento, en torno a la comunidad, el presente trabajo de investigación filosófica corresponde a un ejercicio hermenéutico de revisión, análisis y sistematización de autores y obras claves al respecto, a saber: Friedrich Nietzsche, Roberto Esposito y Jean Luc Nancy, con el propósito general de identificar puntos de encuentro y comunicación que puedan contribuir a la interpretación conjunta o separada de sus obras.

Se concluye que es posible identificar – al menos – tres puntos de encuentro y comunicación entre estos autores y sus propuestas en torno a la comunidad, a saber: (i) mitificación metafísica de la existencia; (ii) producción de sujeto y de comunidad mediante y en función de esta mitificación metafísica; (iii) tensión entre este sujeto y esta comunidad con el carácter común de la existencia.

INTRODUCCIÓN

El retorno de la pregunta por la comunidad¹.

Desde finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI asistimos – desde distintos ámbitos del pensamiento - al retorno de la pregunta por la comunidad. Retorno en cuanto a que no es una pregunta nueva, sino que su formulación es posible rastrear en Occidente desde Platón (a propósito de la *koinonía*) en adelante. Tradicionalmente – dirá el filósofo argentino Daniel Alvaro (2015) - la comunidad se ha comprendido mediante el mito de un lugar primordial e idílico, cercano a lo natural y a lo verdadero, mientras que la pregunta por la comunidad – retomando algunos de los planteamientos propuestos por el filósofo francés Jean Luc Nancy (2000) - tiende a aparecer en épocas donde justamente se experimenta la pérdida de aquello que se comprende como tal; esta comunidad mitificada se percibe en riesgo por el auge y desarrollo de una sociedad que se le opone y frente a lo cual – pese a no haberse experimentado - se ubica como el origen y/o destino conforme al

¹ Las ideas principales de este apartado respecto al retorno de la pregunta por la comunidad fueron desarrolladas por el autor en un artículo escrito y publicado en conjunto con María Pía Martín (UCH) y Jaime Alfaro (UDD): Martín, M.P; Gamonal, P. & Alfaro, J. (2019) La comunidad y lo común: exploraciones y reflexiones para la Psicología Comunitaria. Revista Castalia, (1), 32, pp. 17.34.

cual se convoca y promueven todo tipo de movimientos comunes (p.e. veneración, protección, adaptación, transformación, etcétera). Esto sugiere que si actualmente retorna la pregunta por la comunidad es porque actualmente existe una experiencia de pérdida de aquello que se ha entendido como tal; el mito de la comunidad – dirá Nancy (2000) – es interrumpido, y tal como dirá Álvaro (2015): “Esta fue la experiencia de los modernos (...) pero en cierto modo es también – lo sepamos o no, lo deseemos o no - nuestra experiencia contemporánea.” (p.25).

Una experiencia de interrupción o pérdida del mito de la comunidad que, dado a su contemporaneidad, nos es imposible tomar distancia y ofrecer una lectura exhaustiva al respecto, si es que así se quisiese. Sin embargo, podemos acudir a determinados registros, más o menos contemporáneos, para dar luces sobre su actual acontecer.

En primer lugar, el pasado nos exige a volver críticamente a las formas en cómo tradicionalmente se ha comprendido la comunidad, en cuanto a que - como plantea Nancy (2000) en referencia a los totalitarismos del siglo XX

– en nombre de la comunidad, la humanidad puso a prueba “una capacidad insospechada de autodestrucción”² (p.10)

En segundo lugar, múltiples propuestas provenientes especialmente desde las ciencias sociales convergen en el diagnóstico respecto a la caída contemporánea de los meta-relatos (Sennett, 1977; Lipovetsky, 1983; Bauman, 1999, por referir algunos), advirtiendo que las formas y contenidos tradicionales, constitutivos-constituyentes, que proporcionaban consistencia, claridad y coherencia a lo común, como unidades centrales de sentido en función de las cuáles los sujetos se identifican en la mismidad y se relacionan con la diferencia, actualmente ya no operarían como tal; un agotamiento del sentido común producto de un sinfín de factores y efectos, todos atribuibles al llamado proceso de globalización³.

² Volveremos más adelante al porqué de esta afirmación, pero mientras tanto tengamos presente que la “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*), una de las principales consignas del partido nacional-socialista alemán durante la segunda guerra mundial, fue directamente influenciada por el concepto de comunidad (*Gemeinschaft*) desarrollado por el sociólogo alemán Tönnies. Ver Capítulo 4: “De la Gemeinschaft a la Volksgemeinschaft” en Alvaro, A. (2015) El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

³ De manera más específica, nos referimos al desarrollo y acceso a las tecnologías de la comunicación, la cultura de la información y de la opinión, la transnacionalización del mercado y el capital, el aumento de las posibilidades de consumo mediante la diversificación de la oferta, la extensión de la deuda y los nuevos modelos de gestión managerial solapados de precarización laboral, entre otros.

En tercer lugar, y en una relación paradójica con el punto anterior, la palabra comunidad aparece con cada vez más frecuencia e intensidad en todo ámbito de la vida social: “(...) una poderosa semántica comunitaria se ha instalado en el léxico de la vida social y política, académica y extra-académica (...) la palabra comunidad se volvió de uso frecuente en los discursos y en las retóricas cotidianas del presente.” (Alvaro, 2010, p.3)

Bien: ¿Cómo se explica el auge contemporáneo del léxico comunitarista cuando la experiencia de la comunidad pareciera estar en juego?

“Hoy como antes, se invoca a la comunidad cuando se percibe que la sociedad en la que se vive no va bien, cuando el presente se experimenta como exceso de disociación o como carencia de asociación. En ambos casos se dice que lo que falta es comunidad. Cada vez que esto sucede, lo común de la comunidad es invocado, reclamado, y hasta exigido. Armados de buena voluntad y siempre con las mejores intenciones – las cuales, para bien o para mal, nunca faltan – referentes políticos, intelectuales, expertos y tecnócratas de las ideologías más dispares apelan a la comunidad, la nombran y la prometen. La palabra actúa en sí misma como una promesa, promesa de algo bueno.” (Álvaro, 2015, p.303)

Comunidad – dirá Bauman (2003) – como una palabra que produce “buenas sensaciones”, remitiéndonos simbólicamente a un lugar estable y seguro. Una palabra de uso común, abstracta y neutra, que en su cada vez más naturalizada enunciación oblitera la confluencia y/o

confrontación de múltiples elementos, y por lo cual se hace necesario volver críticamente a sus (pre) supuestos.

Bien, como planteamos más arriba, el retorno de la pregunta por la comunidad se manifiesta en distintos ámbitos del pensamiento. Entre estos, dirá Álvaro (2015), existen formas auspiciosas de formular y abordar la pregunta, provenientes principalmente desde la filosofía, en cuanto a que, por un lado, cuestionan directa y radicalmente las formas tradicionales de comprender la comunidad, considerando los errores (y horrores) históricos que se han producido en su nombre, al mismo tiempo que producen nuevos modos de pensar y afirmar lo común (Álvaro, 2017). Una amistad del pensamiento – dirá por su parte Cragolini (2009) - en el que con-fluyen autores como Nietzsche, Heidegger, Bataille, Nancy, Pal Peibart, Blanchot, Derrida y Esposito, entre tantos otros, y que “(...) tienen en común, a pesar de sus diferencias de planteamientos y matices, un pensamiento en torno al modo de ser de la existencia básicamente como ser-con, y la idea de que ese ser-con es previo a toda identidad o formación de “individuos” (Cragolini, 2009, p.8).

Dentro de esta amistad del pensamiento, Cragolini (2009) va a identificar una clara “impronta nietzscheana” que cruza transversalmente –

con mayor o menor grado de explicitación - al debate contemporáneo respecto a la comunidad. Muchas de las intuiciones, propuestas y/o nociones presentes en la obra de Friedrich Nietzsche – como propondrá e identificará minuciosa y extendidamente Cragolini (2003, 2005, 2007, 2009) – están presentes, directa e indirectamente, en obras actuales y claves al respecto. Esto se evidencia principalmente – dirá Cragolini (2009) – en la “ontología del exilio” que, trabajada por Nietzsche, está presente en la obra de Heidegger, Bataille, Derrida, Esposito y Nancy; una “ontología del exilio” que interpreta la existencia como un devenir que se supera siempre a sí “mismo”, siendo la impropiedad su más alta cualidad, que convoca a relacionarnos – como existentes – desde la extrañeza, y por la cual cualquier voluntad de conservación, llámese entidad, sujeto y/o concepto es insuficiente.

Ahora bien, esta “impronta nietzscheana” – dirá Cragolini (2005) - más que una recuperación corresponde a una “actualización” del pensamiento de Nietzsche, dado a su carácter, como el mismo autor planteó, de siempre “póstumo”:

“(…) el que hace de su pensamiento una posibilidad siempre abierta a la actualización y desactualización, con una actualidad imposible de consumarse y agotarse, en la medida en que plantea

un pensar de lo no-conmesurable, de lo que excede toda cálculo y medida.” (p.26)

Orientados por esta “amistad de pensamiento” y por esta “impronta nietzscheana” presentes en el debate filosófico contemporáneo respecto a la comunidad, es que el presente trabajo de investigación filosófica se dispone a desarrollar un ejercicio hermenéutico⁴ de revisión, análisis y sistematización de autores y obras claves ya mencionados, a saber: Friedrich Nietzsche, Roberto Esposito y Jean Luc Nancy.

De manera más específica, el presente trabajo de investigación está orientado por la posibilidad de encontrar, no solamente una “impronta”, que alude más bien a una acción de transmisión unidireccional de un lado a otro posterior, sino que determinados puntos de encuentro y comunicación, en que la interpretación de autores, obras y propuestas participantes de esta amistad se beneficien conjunta, separada y/o recíprocamente.

Para ello, se predeterminaron tres dimensiones que, desde una primera lectura, es posible identificar en los autores y obras seleccionadas, a saber: (i) Mitificación metafísica de la existencia; (ii) Producción de sujeto y de

⁴ Conforme a los principios éticos, epistemológicos y metodológicos de la hermenéutica crítica, desarrollada por autores como Gadamer y Vattimo, la cual parte del presupuesto de que toda comprensión filosófica es una interpretación que deviene de intereses académicos, profesionales, cívicos y políticos particulares de quién la ejerce. La validez de los resultados obtenidos, por ende, tendrán el potencial orientador para discusiones filosóficas a fines al problema, los objetivos y cuerpo teórico propuestos, sin pretender establecer una comprensión definitiva al respecto, asumiendo de que las interpretaciones de sus resultados quedan sometidos a criterios que exceden las propias posibilidades del autor, posibilitando y promoviendo así el carácter dialogante, participativo y deliberativo del trabajo filosófico, en cuanto a que todas las interpretaciones a fines toman sentido y legitimidad.

comunidad mediante y conforme a esta mitificación metafísica; (iii) tensión entre este sujeto y comunidad con el carácter común de la existencia.

A continuación, presentaremos un cuadro con los autores y obras seleccionadas⁵, así también indicaremos la abreviatura asignada a cada obra y por la cual serán referidas a lo largo de la argumentación.

Autores	Obras	Abreviaturas
Friedrich Nietzsche	<ul style="list-style-type: none"> - El Nacimiento de la tragedia (1872) - Verdad y Mentira en Sentido Extramoral (1873). - Utilidades e inconvenientes de la historia para la vida (1871) - Humano, demasiado humano (1878) - La Ciencia Jovial (1882) - Más allá del bien y el mal (1886) - Genealogía de la Moral (1887) 	<ul style="list-style-type: none"> NT. VYM UIH HDH CJ. MBM. GM.
Roberto Esposito	<ul style="list-style-type: none"> - Communitas: Origen y destino de la comunidad (2003) - Immunitas: Protección y negación de la vida (2005) - Comunidad y violencia (2009) 	<ul style="list-style-type: none"> COM. IMM. CYV.
Jean Luc Nancy	<ul style="list-style-type: none"> - La comunidad inoperante (2000) - Ser-singular-plural (2006) 	<ul style="list-style-type: none"> LCI. SSP.

⁵ La ausencia de otras obras y de otros autores, responde única y exclusivamente al tiempo destinado y disponible para la ejecución del presente trabajo de investigación, ya que – como advertimos más arriba – muchos y diversos son los autores y las obras que componen esta amistad de pensamiento en torno a la comunidad. En esta línea, cabe hacer presente ausencias no menores conforme a los propósitos del presente trabajo y que se compensarán al corto y mediano plazo: “Comunidad, Inmunidad y Biopolítica” (2009) de Roberto Esposito o los trabajos más actuales de Jean Luc Nancy al respecto: “La comunidad descalificada” (2015) y “La comunidad revocada” (2016).

	- La comunidad enfrentada (2007)	LCE.
	- Ser-con y democracia (2011)	SCD.

CAPÍTULO 1

Friedrich Nietzsche

En el presente capítulo, presentaremos los principales postulados del filósofo alemán Friedrich Nietzsche que - de forma articulada - dan cuenta del problema que el autor le atribuye a los valores metafísicos para la interpretación de la existencia, al modo en cómo se produce el sujeto y la comunidad en función de estos valores metafísicos, y la tensión que existe entre este sujeto y esta comunidad con el carácter común de la existencia.

a) El problema de la metafísica (I)

“Se hunde, ahora cae” os mofáis a veces;
La verdad es: ¡asciende hacia abajo, hacia vosotros!”⁶

Durante toda la obra de Friedrich Nietzsche es posible pesquisar una interpelación a identificar, asumir y afirmar el carácter de devenir múltiple, confrontacional y siempre actual de la existencia y, a su vez, identificar y negar las formas en cómo esta ha sido y es negada por interpretaciones

⁶ CJ, p.18.

fundamentadas y orientadas en referencia a valores, entidades y/o principios, metafísicos, es decir, en referencia a valores que van “más allá” de la existencia “misma”.

Esto equivaldría a negar la mayoría de las formas en cómo tradicionalmente ha devenido Occidente, en cuanto a que – desde el idealismo platónico⁷ en adelante – se acude a valores metafísicos para ubicar el origen y destino de la existencia; como teología, teleología y/o lógica, se acude a valores metafísicos para justificar la existencia y re-presentarla en términos de una deuda⁸, con la Verdad, con Dios, con la Historia, que debe redimirse mediante determinadas pautas prescritas sobre su acontecer.

La negación de estos valores metafísicos – dirá Nietzsche – debiese hacerse a partir y mediante un ejercicio genealógico (“piedrecita por

⁷ “Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe metafísica – también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y anti metafísicos, también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina (...)” (GM, p.193)

⁸ “(...) este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura. Capta en “Dios” las últimas antítesis que es capaz de encontrar para sus auténticos e ineludibles instintos de animal, reinterpreta esos mismos instintos animales como deuda con Dios (como enemistad, rebelión, insurrección contra el “Señor”, el “Padre”, el progenitor y comienzo del mundo), se tensa en la contradicción “Dios y demonio”, y todo no que se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad, a la realidad de su ser, lo proyecta fuera de sí como un sí, como algo existente, corpóreo, real, como Dios, como santidad de Dios, como Dios juez, como Dios verdugo, como más allá, como eternidad, como tormento sin fin, como infierno, como inconmensurabilidad de pena y culpa.” (GM, p.119)

pedrecita”) sobre su procedencia, de modo tal de conocer y actuar como “un hacha que se aplique a la raíz de la necesidad metafísica”⁹. Es justamente lo que hace Nietzsche en obras como *Humano, demasiado humano* (1878), *Más allá del bien y el mal* (1886) y *Genealogía de la Moral* (1887), que en su sucesión van dando cuenta de un desarrollo cada vez más amplio, profundo y articulado al respecto. A continuación, presentaremos los principales postulados del autor sobre la procedencia de estos valores metafísicos, orientados por los comentarios que hace el filósofo francés Gilles Deleuze en su obra *Nietzsche y la Filosofía* (1962) al respecto.

Para Nietzsche, la existencia es un “juego agonístico”¹⁰ de y entre “quantum de fuerzas”¹¹ que, en la constancia de su confrontación y en la diferencia concomitante a dicha confrontación, van a producir aquello que humanamente nos representamos como fenómeno¹²¹³.

Teniendo como criterio último este devenir múltiple, confrontacional y siempre actual de la existencia, es que Nietzsche ejerce un acto de valoración,

⁹ HDM, p. 66.

¹⁰ El Certamen de Homero. En *Cinco prefacios para cinco libros no escritos*. En Friedrich Nietzsche. *Obras Completas V1*. Trad. Diego Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, España.

¹¹ GM, p.59

¹² “El intelecto humano ha hecho que el fenómeno apareciese e introducido sus erróneas concepciones del fundamento en las cosas.” (HDH, p.51)

¹³ Deleuze, G. (1962) *Nietzsche y la Filosofía*. Editorial Anagrama.

atribuyéndole cualidades a las fuerzas conforme al modo en cómo estas devienen, actúan o reaccionan¹⁴¹⁵. Es así que va a proponer la distinción entre fuerzas activas y fuerzas reactivas, que responden a necesidades de “primer rango”¹⁶¹⁷, en cuanto a que ambas participan del devenir - único y múltiple –de la existencia.

Las fuerzas activas – dirá Nietzsche - se caracterizan por realizarse en función de sí mismas, mediante la explotación de las circunstancias, apuntar a la creación de nuevas formas, afirmando así la existencia en cuanto devenir¹⁸. Las fuerzas reactivas, en cambio, dada a su impotencia y resentimiento concomitante, conservan su realización en función de lo ya realizado, mediante la adaptación a y de las circunstancias, apuntar a la conservación de las formas, negando así la existencia en cuanto devenir¹⁹²⁰.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Esta propuesta sobre la existencia como principio de valoración también se encuentra en Martín Heidegger y sus estudios sobre Nietzsche: “Si la vida misma es voluntad de poder, ella misma es el fundamento, el principium de la posición de valores.” (2013, p.41)

¹⁶ GM, p.153.

¹⁷ Deleuze, G. (1962) Nietzsche y la Filosofía. Editorial Anagrama.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ “(...) a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues les han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad. En cambio, bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la “adaptación”, es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a circunstancias externas (...) Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto

Las fuerzas reactivas – en última instancia - como una “estratagema en la conservación de la vida”²¹

Las fuerzas reactivas – dirá Nietzsche – estarían en la emergencia de los valores, entidades y/o principios, metafísicos, en cuanto a que van a producir e idealizar en la esfera de la representación – desde un “odio profundo y sublime”²² – otra existencia a la cual poder corresponderle desde su impotencia. En otras palabras, las fuerzas reactivas buscarán y encontrarán el “*optimum*”²³ de su existencia en un “ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar.”²⁴. Tal como plantea el autor: “(...) todo el que alguna vez ha construido un “nuevo cielo” encontró antes el poder para ello en su propio infierno.”²⁵

Es así como Nietzsche, desde su distinción entre devenir afirmativo y devenir negativo de la existencia, ancladas al modo en cómo operan las fuerzas activas y fuerzas reactivas, respectivamente, propondrá que los valores metafísicos proceden de estas últimas - las fuerzas reactivas - las

la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la “adaptación”. (GM, p.102)

²¹ *Ibíd.* p, 156.

²² GM, p.48.

²³ *Ibíd.* p.139.

²⁴ *Ibíd.* p.156.

²⁵ *Ibíd.* p.149.

cuales se caracterizan, principalmente, por una voluntad de conservación (elemento clave de concordancia con los autores que revisaremos más adelante)

Un devenir múltiple – afirmativo y negativo - de la existencia que participa necesariamente en la producción de sujeto y comunidad, allí donde los planteamientos ontológicos, epistemológicos y éticos del autor se conjugan hasta confundirse entre sí. Un elemento “intermedio” y clave que permite dar cuenta de este pasaje o - mejor dicho – conjunción entre planteamientos (fuerzas reactivas - valores metafísicos – sujeto - comunidad) es el rol que el autor le atribuye tempranamente al mito y al lenguaje, y que pasaremos a revisar a continuación.

En el Nacimiento de la Tragedia (1872), Nietzsche reconocerá el rol que tiene el mito para la conformación de una cultura, en cuanto a que posibilita unificar y cerrar²⁶ las múltiples comprensiones del mundo en una comprensión con carácter de verdad y universal²⁷. Este rol que Nietzsche le atribuye tempranamente al mito no es necesariamente negativo, en cuanto a

²⁶ “(...) solo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero.” (NT, p.189)

²⁷ “El mito quiere ser sentido intuitivamente como ejemplificación única de una universalidad y verdad que tienen fija su mirada en lo infinito.” (p.150)

que si una cultura pierde el mito “pierde su fuerza natural, sana y creadora”²⁸, pierde la “patria materna”, pierde el “seno materno mítico”, es decir, pierde el sentido de unidad²⁹. Cabe decir que lo anterior es planteado por un joven Nietzsche que aún buscaba detrás de las apariencias el trasfondo último de la existencia.

Bien, este rol de unidad y cerrazón mediante una verdad universal que Nietzsche le atribuye al mito, está directamente vinculado con lo planteado más arriba respecto a las fuerzas reactivas, los valores metafísicos y su voluntad de conservación, en cuanto a que estos valores metafísicos tienden a comunicarse - mediante el lenguaje - como “*aeterna veritas*”³⁰, como “medida cierta de todas las cosas”³¹, lo cual - a su vez - se vincula con el concepto y su tendencia a reificar - como forma única y verdadera - una comprensión del mundo³². Es decir, existe una conjunción entre fuerzas

²⁸ NT, p.189.

²⁹ “El enorme apetito histórico de la insatisfecha cultura moderna, de coleccionar a nuestro alrededor innumerables culturas distintas, el voraz deseo de conocer ¿a qué apunta todo esto sino a la pérdida del mito, a la pérdida de la patria mítica, del seno materno mítico? (NT, p.190)

³⁰ HDM, p.48.

³¹ HDM, p.40.

³² “La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible.” (VYM, p.8)

reactivas – valores metafísicos – mito – concepto, que opera produciendo y conservando “otra existencia” (lo cual es clave de considerar a propósito del rol del mito que atribuye Nancy a la comunidad como comunión).

“La importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse del mismo. Como durante largos lapsos de tiempo el hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas como en *aeterna veritas*, ha hecho suyo ese orgullo con que se elevaba por encima del animal: suponía tener efectivamente en el lenguaje el conocimiento del mundo.” (HDM, p.48)

Esta conjunción es la que estaría detrás de la existencia comprendida como “cuadro”³³⁻³⁴ y/o “argumento”³⁵, estática y/o dinámica, en la cual se imprimen y conservan diversos “artículos de fe”, tales como el número, la identidad, la causa y el efecto, la distinción entre interno y externo, entre forma y fondo, etcétera, y que no son sino presuposiciones morales y estéticas³⁶ - humanas en últimas instancia - y por lo cual científicos y filósofos, dirá Nietzsche, se jactan de “saberlo todo”³⁷, en desmedro del devenir de la existencia³⁸.

³³ HDM, p.51.

³⁴ Foucault, M. Vigilar y Castigar (1975): La imagen del cuadro como el proyecto de la modernidad.

³⁵ CJ, p. 112.

³⁶ *Ibíd.* p, 104.

³⁷ *Ibíd.* p.6.

³⁸ HDM, p.51.

Dicho esto, estamos en condiciones para presentar el modo en cómo estos valores metafísicos participan en la producción del sujeto y la comunidad.

b) Producción de sujeto y comunidad (I)

“El sujeto ha sido hasta ahora el mejor dogma en la tierra (...)”³⁹

“(...) la comunidad mantiene con sus miembros esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor.”⁴⁰

En *Más allá del bien y el mal* (1886), Nietzsche propondrá que la observación psicológica en la vida social tiene el potencial de “*conducirnos hacia los problemas fundamentales de la existencia.*”⁴¹, reafirmando esta conjunción de dimensiones ontológicas, epistemológicas y éticas a la cual aludíamos más arriba, y que también – como veremos más adelante – encuentra asidero en la indistinción entre ontología, praxis y ethos propuesta por Nancy. Pues bien, estas observaciones psicológicas, si bien están presentes a lo largo de la obra de Nietzsche, es en *Genealogía de la Moral*

³⁹ GM, p. 61.

⁴⁰ *Ibíd.* p, 92.

⁴¹ MBM. p.50.

(1887) – texto clave para el presente trabajo de investigación - donde encontrarán mayor desarrollo, profundidad y articulación entre sí. Como dirá Sánchez Pascual en su introducción: “*Podía sin duda hacerlo pues se encontraba en la cumbre de su madurez.*”⁴²

El sujeto, dirá Nietzsche, corresponde a un agente “artificialmente añadido”⁴³, producto del modo en cómo las fuerzas reactivas devienen despotenciando en el encuentro a las fuerzas activas⁴⁴ ⁴⁵. De manera más específica, las fuerzas reactivas devienen escindiendo la acción – propio de lo vivo, incluyendo el animal-hombre – anteponiendo un agente y un “mundo de cosas”⁴⁶ a su natural acaecer. Esto, dirá Nietzsche, se logra mediante la producción violenta de la memoria, o mnemotécnica, es decir, mediante la fijación violenta de determinados valores sobre el devenir activo del animal-hombre.

“Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos, las mutilaciones más repugnantes, las más crueles formas rituales de todos los cultos

⁴² GM. p, 9.

⁴³ GM. p, 59.

⁴⁴ Deleuze, G. (1962) Nietzsche y la Filosofía. Editorial Anagrama.

⁴⁵ “Los enfermizos son el gran peligro del hombre: no los malvados, no los “animales de presa”. Los de antemano lisiados, vencidos, destrozados, son ellos, son los más débiles quienes más socavan la vida entre los hombres, quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros.” (GM, p.158)

⁴⁶ *Ibíd.* p, 76.

religiosos – todo esto tiene su origen en aquel instinto [fuerzas reactivas] que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemotécnica.” (GM, p.80)

Estos valores inscritos violentamente sobre el devenir del animal-hombre, que tienen como procedencia, dirá Nietzsche, la transvaloración – más importante de la historia - realizada desde la impotencia del pueblo de sacerdotes en el encuentro con la acción y fuerza de pueblo de guerreros, se caracterizan por producir e idealizar, en la esfera de la representación, otra existencia – una “segunda existencia”⁴⁷, como decíamos anteriormente - a la cual poder corresponderle desde su impotencia. De esta manera, el acto de querer del animal-hombre se retro-orienta hacia dichos valores metafísicos, tales como el ascetismo o la lógica, mediatizando, postergando y/o anulando su auténtica descarga: la acción.

“(…) de tal modo que entre el originario “yo quiero”, “yo haré” y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte.” (GM, p.76)

⁴⁷ “El Maestro ético como maestro de la finalidad de la existencia: Inventa una segunda existencia (...)” (CJ. p.27)

En la constancia de este acto retro-activo de la voluntad, y como fruto maduro del proceso anteriormente señalado, es donde la filosofía y las ciencias, dirá Nietzsche, fundamentan su auge y desarrollo, a saber: “el individuo soberano”⁴⁸ y su “conciencia”⁴⁹, con “dominio de sí mismo” y, por ende, con dominio “de las circunstancias, de la naturaleza y de todas las criaturas menos fiables(...)”⁵⁰, posicionándose así como la “medida de todas las cosas”⁵¹. Inaugurándose con ello el humanismo.

Antes de proceder a dar cuenta de cómo estos valores metafísicos están presentes en la producción, no solo del sujeto, sino que también de la comunidad, nos gustaría puntualizar algunas consideraciones respecto al rol que cumple la memoria, pero también el olvido, en la producción del sujeto.

⁴⁸ “Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a luz por fin aquello para lo cual ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al individuo soberano, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (pues “autónomo” y “ético” se excluyen) en una palabra, encontraremos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le es lícito hacer promesas – y, en él, una conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal.” (CJ, p.78)

⁴⁹ “El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: ¿cómo se llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su conciencia.” (GM, p.79)

⁵⁰ *Ibíd.* p, 78.

⁵¹ *Ibíd.*

Ya indicamos que la memoria o, mejor dicho, la mnemotécnica, cumple un rol clave en la producción del sujeto, tal cual como Nietzsche lo propone. Una memoria que produce un individuo soberano capaz de hacer promesas, predecible y calculable, al representarse como tal⁵². Algo de lo cual hemos dado ciertas luces, pero que quisiéramos enfatizar es que la memoria actuará en dimensiones tan íntimas como, por ejemplo, la percepción y en su tendencia a formar simples unidades conocidas frente a complejas multiplicidades extrañas.⁵³ Es decir, la memoria se produce en (y en contra) el cuerpo, resultando – como dirá Nietzsche – un cuerpo “obtuso”⁵⁴, en el que

⁵² “Para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar del acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y anticipar lo lejano como presente, a saber, establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber, en general contar, calcular, - cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes calculable, regular, necesario, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quién promete!” (GM, p.77)

⁵³ “Todas las vibraciones de cierta intensidad comportan una resonancia de sensaciones y humores afines, revuelven, por así decir, la memoria. Hacen que algo en nosotros recuerde y se haga consciente de estos estados similares y de su origen. Fórmense así rápidas asociaciones habituales de sentimientos y pensamientos, las cual finalmente, cuando se suceden con la rapidez del rayo, ni siquiera son ya percibidas como complejos, sino como unidades. En este sentido se habla del sentimiento moral, del sentimiento religioso, como si fuesen unidades sin más, cuando en verdad son ríos con cien manantiales y afluentes. También aquí, como tantas veces ocurre, la unidad de la palabra no garantiza para nada la unidad de la cosa.” (MBM, p.50)

⁵⁴ “En donde la exigua fuerza visual del ojo ya no es capaz de ver más al instinto malvado en cuanto tal, debido a su refinamiento, allí establece el hombre el reino del bien (...) ¡Cuánto más obtuso sea el ojo, más lejos llegará el bien!” (CJ, p.63)

se “fijan”⁵⁵ ideas, perdiendo toda intuición y sensibilidad de los órganos. Un optimismo teórico, un “esquematismo lógico”⁵⁶, si nos remitimos al joven Nietzsche, que decanta en un pesimismo práctico⁵⁷, propio de los “despreciadores del cuerpo”.

Ahora, no solamente en *Genealogía de la Moral* (1887) está presente la cuestión de la memoria en Nietzsche, sino que antes, en *De las utilidades e inconvenientes de la historia*⁵⁸ para la vida (1874), se referirá a la relación ineludible de lo humano con lo ya transcurrido (sentido histórico)⁵⁹, otorgando referencias claves respecto al modo en cómo la memoria participa

⁵⁵ “(...) unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, “fijas”, con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales “ideas fijas”.” (GM, p.80)

⁵⁶ NT. p, 127.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 135.

⁵⁸ El título original en alemán ocupa la palabra **Historie**, que refiere a los estudios históricos, a la historiografía, a la historia *Rerum Gestarum*, y que se distingue de la palabra **Geschichte**, que también se puede traducir como Historia, pero que refiere al modo en cómo devienen los acontecimientos, a la *Res Gestae*

⁵⁹ “Se asombró también de sí mismo por el hecho de no aprender a olvidar y estar siempre encadenado al pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre siempre con él. Es un verdadero prodigio: el instante, de repente está aquí, de repente desaparece. Surgió de la nada y en la nada se desvanece. Retorna, sin embargo, como fantasma, para perturbar la paz de un momento posterior. Continuamente se desprende una página del libro del tiempo, cae, se va lejos flotando, retorna imprevistamente y se posa en el regazo del hombre: Entonces, el hombre dice: “Me acuerdo” y envidia al animal que inmediatamente olvida y ve cada instante morir verdaderamente. El animal vive en modo no-histórico.” (p.20) (UIH, p.39).

de la conjunción anteriormente desarrollada entre valores metafísicos-mitológico-lenguaje.

En dicha obra, Nietzsche va a criticar la tendencia moderna a acumular conocimientos del pasado para explicar, justificar y evaluar el presente, dar las gracias o pedir disculpas, de acuerdo a la distancia que existe entre lo que fue, debería ser y es. Tanto la Historia Monumental como la Historia Anticuaria – dirá Nietzsche – dejan que “los muertos entierren a los vivos”⁶⁰, “acarreando” conocimientos del pasado que van a obstaculizar el devenir, “como invisible y oscuro fardo”⁶¹, además de perjudicar al pasado, imprimiéndoles principios y procesos lógicos⁶².

Este exceso de historia que se aloja en y constituye la memoria – dirá Nietzsche - “paraliza al hombre de acción”⁶³, en cuanto a que va a subsumir toda posibilidad de “lo extraño e incoherente” en un orden ya conocido, respondiendo con ello a un no querer “perecer”:

“El saber histórico fluye de modo incesante de inagotables fuentes, lo extraño e incoherente fuerza su camino, la memoria abre todas

⁶⁰ UIH, p.34.

⁶¹ UIH, p. 20.

⁶² “Si la consideración monumental del pasado impera sobre las otras formas de consideración, quiero decir, sobre la anticuaria y la crítica, es el pasado mismo el que sufre daño: segmentos enteros del mismo son olvidados, despreciados, y se deslizan como un flujo ininterrumpido y gris en el que sólo *factum* individuales embellecidos emergen como solitarios islotes.” (UIH, p.32)

⁶³ UIH, p.38.

sus puertas, pero ello no es suficiente, la naturaleza se esfuerza al máximo por recibir, ordenar y honrar a estos huéspedes extraños, pero ellos mismos están en lucha unos con otros y parece necesario que el hombre los domine y controle si no quiere perecer él mismo en esa lucha.” (UEH, p.41)

Es acá donde podemos hallar – nuevamente – una voluntad de conservación que caracterizará a esta conjunción entre fuerzas reactivas - valores metafísicos – mito – concepto – memoria, subsumiendo toda posibilidad de lo nuevo en lo ya conocido y que, como veremos más adelante, también se encuentra presente en Esposito a propósito de la memoria como instrumento para hacer del devenir algo ya-devenido: “Para el hombre moderno ser culto y tener una cultura histórica son expresiones tan afines que prácticamente significan la misma cosa y sólo difieren por el número de palabras.” (UIH, p.42)

Otro elemento que se comunica con la conjunción anteriormente señalada corresponde al olvido. Y es que el olvido es un elemento reiterativo en la obra de Nietzsche que, en la frecuencia de su aparición, nos va indicando el lugar clave, pero también el valor ambivalente – como veremos

a continuación y más adelante - que tiene para el autor: “esta misma vida, que requiere olvidar, exige una suspensión temporal de ese olvido.”⁶⁴

En primer lugar, el olvido participa de la conjunción entre mito y concepto anteriormente desarrollada, en cuanto a que está presente en toda enunciación con pretensión de verdad⁶⁵, así como en la reificación del lenguaje⁶⁶; en segundo lugar, el olvido vendría a garantizar la constancia de esta “segunda naturaleza”, olvidando el carácter azaroso e injusto del devenir en cuanto a que no responde ni a la lógica del cuadro ni a la del argumento⁶⁷; en tercer lugar, pero en línea con lo anterior, el olvido participa de la convivencia en comunidad, en cuanto a que – como veremos a continuación – existe un olvido común respecto al fundamento infundado, violento y fortuito, de los valores morales, el Estado y las leyes. Tal como dirá el autor: “¡Qué aspecto más poco moral tendría el mundo – dirá Nietzsche - sin el olvido!”⁶⁸; por último, el olvido participa en la producción del sujeto desarrollada más arriba, en cuanto a que una vez que el sujeto se representa

⁶⁴ UEH, p.39.

⁶⁵ “Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una “verdad” en el grado que se acaba de señalar.” (VYM, p.6)

⁶⁶ “Olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas.” (Ibíd. p.11)

⁶⁷ “Se requiere mucha fuerza para poder vivir y olvidar que vivir y ser injusto son la misma cosa.” (UEH, p.39)

⁶⁸ HDH, p.86

como tal, olvida las dinámicas de mandato y obediencia que están detrás y durante su producción: “la dualidad entre obedecer y mandar que componen la voluntad se olvida gracias al concepto sintético Yo”⁶⁹

Esta última referencia da pie para hablar de comunidad. Como dirá Nietzsche, existe un olvido en la esfera de la representación respecto a la producción violenta del sujeto al momento que este se representa como tal, sin embargo, el devenir y confrontación entre fuerzas activas y reactivas, en cuanto a que participan del devenir de la existencia (im) propiamente tal, continúan actuando, pero esta vez “puertas adentro”, en el registro de la “conciencia”, al “interior” del sujeto. Producto de ello, es lo que Nietzsche nombrará como “sujeto enfermo”, “mala conciencia”, “condición de hybris”, un sujeto doblegado constantemente entre la potencia e impotencia, entre la reflexión y el acto, que caracterizan y promueven a las fuerzas reactivas y activas:

“El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere “domesticar” y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y

⁶⁹ MBM, p.42.

peligrosa – este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la “mala conciencia”.” (GM, p.109)

Bien, la producción y constancia de esta “mala conciencia”, concomitante al sujeto se da – como veremos a continuación - en, con, por y para la comunidad, la cual se puede entender, en el marco de la obra de Nietzsche, como una “organización”, un sujeto “colectivo” o “superior”, que somete a los individuos, “alineándolos”, interiorizándolos – diría Esposito, sacándolos así de su “aislamiento”⁷⁰. En este sentido, dirá Nietzsche, la coacción precede a la moral, con el propósito de, en primer lugar, darle “forma” a lo informal mediante la producción de sujetos⁷¹, los cuáles - ya producidos - van a conservar su constancia mediante, en primer lugar, una “moral”, una moral que sigue funcionando en un principio mediante coacción, pero que luego pasará a ser “costumbre”⁷², esa “camisa de fuerza

⁷⁰ “Sólo puede prepararse el terreno para cualquier moralidad cuando un individuo superior o un individuo colectivo, por ejemplo, la sociedad, el Estado, somete a los individuos, por tanto, los saca de su aislamiento y los alinea en un ensamble.” (GM, p.90)

⁷¹ “ (...) el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, - que el “Estado” más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semi-animal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma.” (GM, p.111)

⁷² La coacción precede a la moralidad, más aún, ésta misma es todavía durante un tiempo coacción a la que uno se sujeta para evitar el displacer. Más tarde se convierte en costumbre.” (GM, p.90)

social”, que Nietzsche denominará “eticidad de la costumbre”⁷³, en cuanto a que lo que primero fue coacción y obediencia, ahora es considerado como “virtud”⁷⁴ y, en segundo lugar, mediante leyes y penas que identifican y sancionan toda “excepción” a dicha a eticidad de la costumbre, es decir, lo “extraño, raro, terrible, extranjero”⁷⁵. Nuevamente, es la coacción la que precede a la ley lejos del contrato que supone un acuerdo recíproco entre voluntades convivientes⁷⁶ (relación entre violencia y ley que también es considerada, como veremos más adelante, por Esposito en su caracterización de los procesos de inmunización).

De manera más específica, y en virtud de conservar su constancia y la constancia de los sujetos constituidos y constituyentes en, desde, por y para

⁷³ “(...) el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo prehistórico, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable.” (p.77)

⁷⁴ La coacción precede a la moralidad, más aún, ésta misma es todavía durante un tiempo coacción a la que uno se sujeta para evitar el displacer. Más tarde se convierte en costumbre luego en libre obediencia, finalmente casi en instinto: entonces, como todo lo desde hace mucho habitual y natural, se la asocia con el placer y se la llama virtud.” (GM, p.90)

⁷⁵ “Las leyes no delatan lo que es un pueblo, sino lo que le es extraño, raro, terrible, extranjero. Las leyes se refieren a las excepciones de la eticidad de la costumbre (...)” (p. 57)

⁷⁶ “Estado” (...) coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el “Estado”: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar por un “contrato”” (p.111)

la comunidad, esta desplegará distintos dispositivos que no hacen sino obliterar el carácter sumamente violento de su producción, tales como: la “actividad maquinal” es decir el olvido de sí por la obediencia hacia la instrucción educacional y laboral; la promoción de la “culpa”, que decanta en una sospecha del animal-hombre a ahondar en la profundidad de las máscaras que lo constituyen como sujeto; y por último, la promoción del “amor al prójimo”, ya que permite actualizar – en dosis controlables para la comunidad – un grado de superioridad respecto al otro, propio de la fuerza activa.

c) Común existencia (I)

“Cantando y bailando manifiéstese el ser humano
como miembro de una comunidad superior:
ha desaprendido a andar y a hablar
y está en camino de echar a volar por los aires bailando.”⁷⁷

El hecho de que Nietzsche desarrolle a lo largo de su obra una extendida y minuciosa crítica a las formas tradicionales (o modernas, o humanas) de producir comunidad, no decanta necesariamente en una inclinación por lo individual, tal como erróneamente nos puede llevar a

⁷⁷ CJ. p, 46

deducir un razonamiento lógico-dicotómico, riesgo advertido por el mismo Nietzsche⁷⁸, secundado por Heidegger⁷⁹.

Tal como dirá Cragolini (2005), en Nietzsche existe un pensamiento de la comunidad, pero en el terreno de lo infra-individual, es decir, más acá del sujeto, más acá de la comunidad de sujetos, un pensamiento de la comunidad que se conjuga con un pensamiento de la existencia, y en vista al cual la “organización”, el “sistema”, la “moral”, el “rebaño”, la “sociedad”, la “cultura” y la “comunidad”, en términos modernos, no corresponden sino a su más directa negación.

Este pensamiento de la comunidad – y es lo que presentaremos a continuación – aparece tempranamente en Nietzsche a propósito de la dimensión dionisiaca de la existencia, y que retorna una y otra vez, dejándose ver, a lo largo de su obra a propósito de “eso” – casi incomunicable - que queda obliterado por las formas/contenidos tradicionales que tanto crítica.

⁷⁸ “El librepensador, que con harta frecuencia aprende a conocer lo defectuoso de esta manera de razonar y tiene que sufrir sus consecuencias, sucumbe muchas veces a la tentación de hacer las inferencias contrarias, que en general son, como es natural, igualmente erróneas: una cosa puede imponerse, por tanto, es buena; una opinión produce zozobra, inquieta, por tanto, es verdadera.” (p.60)

⁷⁹ Heidegger, M. (2000) Cartas sobre el humanismo. Madrid, España: Alianza Editorial.

De manera más específica, nos referimos a ese “uno primordial”⁸⁰ que es ignorado por la separación y formalización de partes, propias de la dimensión apolínea y su “principio de individuación”⁸¹; el “desgarro”⁸² en el Velo de Maya; el “instante” que “surge”, se “desvanece” y “retorna”⁸³ y que es instrumentalizado por el hombre histórico; la “incertidumbre” y “tela de araña”⁸⁴ detrás de la seguridad del hombre moderno; el “movimiento de los motivos”, “la inquietud externa”, el “entrecruzamiento”, la “polifonía” y la “comparación” que emerge des-atados de la tradición⁸⁵, el “compartir”⁸⁶ del

⁸⁰ NT. p, 74.

⁸¹ *Ibíd.* p, 45.

⁸² *Ibíd.* p, 46.

⁸³ “Es un verdadero prodigio: el instante, de repente está aquí, de repente desaparece. Surgió de la nada y en la nada se desvanece. Retorna, sin embargo, como fantasma, para perturbar la paz de un momento posterior.” (UIH, p.20)

⁸⁴ A tus pasos el suelo sólido se reblandece en incertidumbres, tu vida no está apoyada en pilares, hay tan solo telas de araña que va desgarrando cada nuevo avance de tu saber” (UIH, p.77)

⁸⁵ “Cuanto menos atados están los hombres a la tradición, tanto mayor es el movimiento de los motivos, tanto mayor es, correspondientemente, la inquietud externa, el entrecruzamiento de los hombres, la polifonía de los afanes. ¿Para quién hay en general todavía una obligación estricta de encadenarse a sí y a su descendencia a un lugar? ¿Para quién hay en general todavía algo estrictamente vinculante? (...) Una tal época recibe su significado del hecho de que en ella pueden compararse y vivirse unas junto a otras las distintas concepciones del mundo, costumbres (...) Ahora un incremento del sentimiento estético decidirá definitivamente entre tantas formas como se ofrecen a la comparación: dejará que la mayoría – a saber, las que él rechaza – perezcan. Igualmente se produce ahora una selección en las formas y hábitos de la eticidad superior, cuya meta no puede ser otra que la eliminación de las eticidades inferiores. ¡Es la época de la comparación!” (HDH, p.56)

⁸⁶ “Un hombre que se ha zafado de las cadenas corrientes de la vida hasta tal punto que sólo vive para conocer cada vez mejor, debe renunciar, sin envidia ni despecho, a muchas cosas, a casi todo lo que para los demás hombres tiene valor; le debe bastar, como la más

hombre zafado de las cadenas común y corriente; el “movimiento de relaciones”⁸⁷ y el “poetizar e inventar”⁸⁸ anterior al lenguaje y a la reificación de conceptos; “el cuerpo” y la “acción” de las fuerzas activas; en fin, muchas son las cualidades que podemos deducir – la mayoría de las veces por contraste – de esta común existencia en la obra de Nietzsche. Ante ello, cabe preguntarnos: ¿Por qué este cuidado del autor de hablar afirmativamente de la comunidad existencial?

“Casi cada día he dictado de dos a tres horas, pero mi “filosofía”, si tengo el derecho de llamar así a lo que me maltrata hasta las raíces de mi ser, ya no es comunicable, por lo menos por medio de la imprenta.”⁸⁹

deseable situación, con ese libre, intrépido planear sobre hombres, costumbres, leyes y las estimaciones tradicionales de las cosas. De buen grado comparte el gozo de esta situación, y quizá no tenga nada más que compartir, lo cual, por supuesto implica una privación, una abdicación más. Pero si, a pesar de esto, se quiere más de él, señalara con benévolo movimiento de cabeza a su hermano, el hombre de acción libre, y quizá no oculte un poco de ironía, pues de su “libertad” había mucho que hablar.” (HDH, p.63)

⁸⁷“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de la que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.” (VYM, p.8)

⁸⁸ “Entre sujeto y objeto no hay causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuceante a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.” (VYM, p.11)

⁸⁹ Carta a Overbeck, 2 de julio de 1885

Pareciera ser que Nietzsche tiene en vista los riesgos de la representación, del lenguaje y su tendencia a la reificación en el concepto, dado al modo en cómo operan las fuerzas reactivas que participan en el devenir de la existencia, tal como desarrollamos más arriba. Un especial cuidado al momento de hablar sobre el carácter común de la existencia conforme a – de alguna u otra manera - no humanizar su comprensión:

“¿Cómo puede extrañar que nosotros los “espíritus libres” no seamos precisamente los espíritus más comunicativos? ¿Qué no deseemos delatar en todos los aspectos de qué es de lo que un espíritu puede liberarse y cuál es el lugar hacia el que quizá se vea empujado entonces?”⁹⁰

De este modo, podemos advertir que en Nietzsche existe una común existencia, pero que se expone cuidadosamente en vista a los riesgos reactivos que supone su comunicación. Una común existencia que, dada a las cualidades que puntualizamos más arriba, convergen con la caracterización que hacen de esta Roberto Esposito y Jean Luc Nancy, tal como veremos a continuación.

⁹⁰ MBM. p.74.

CAPÍTULO 2

Roberto Esposito

En el presente capítulo, presentaremos los principales postulados del filósofo italiano Roberto Esposito que – de forma articulada - dan cuenta del problema que le atribuye el autor a los presupuestos metafísicos para la interpretación de la existencia, el modo en cómo se produce el sujeto y la comunidad en función de estos valores metafísicos mediante procesos de inmunización, y la tensión o – mejor dicho – la conjunción que existe entre este sujeto y esta comunidad inmunizada con el carácter común de la existencia o *communitas*.

En este capítulo se modificó el orden de los apartados conforme a la ilación y elocuencia de la presentación, en cuanto a que – según los postulados del autor – los procesos de inmunización, mediante el cual se produce al sujeto y la comunidad, no se hacen sino en reacción al carácter común de la existencia o *communitas*.

A medida que avancemos en la presentación, se irán puntualizando algunos puntos de encuentro y comunicación con Friedrich Nietzsche y Jean

Luc Nancy, como un modo de ir cartografiando lo que se desarrollará con mayor extensión y profundidad en el cuarto capítulo.

a) El problema de la metafísica (I)

“En resumen: partiendo de esos presupuestos metafísicos – el individuo encerrado en su propia absolutez -, la formulación política de la comunidad (...) se inclina inevitablemente hacia una posible derivación totalitaria.”⁹¹

Al comienzo de su obra *Communitas: Origen y destino de la comunidad* (2003), Roberto Esposito va a proponer cuatro elementos claves respecto al modo en cómo determinadas presuposiciones metafísicas han participado y participan en la interpretación de la existencia en común; una cualidad de presuposición que –como vimos con Nietzsche y como veremos en Nancy – es clave para pensar el modo en cómo opera la metafísica.

Pues bien, en primer lugar, la existencia en común se ha pensado en referencia a una presuposición respecto al sujeto individual como separado y anterior a la comunidad, y esta última como “añadidura”, “agregado” o

⁹¹ COM. p, 99.

“predicado” del primero, como “sustancia producida por la unión” de sujetos individuales, en vista a una “identidad mayor, superior e inclusive mejor.”⁹²⁹³

En segundo lugar, la existencia en común se ha pensado en referencia a un “*arché*” y/o a un “*telos*”, cuestión que también está presente en Nietzsche y en Nancy, es decir, en referencia a un “origen que se perdió” y/o un “destino a prefigurar”⁹⁴. Una “esencia” primera y/o última a realizar que convoca a los sujetos individuales a reencontrar, apropiar y/o retornar a la comunidad, dado una pérdida, alienación y/o fuga⁹⁵.

En tercer lugar, y en línea con lo anterior, la existencia en común está “atada a la semántica de lo *propium*”⁹⁶, es decir, esta esencia primera y/o

⁹² “Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una “propiedad” de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una “sustancia” producida por su unión.” (COM, p.22)

⁹³ “(...) la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujeto, haciéndolos también sujeto de comunidad. Más (mayor) sujetos. Sujeto de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual” (COM, p.23)

⁹⁴ “(...) la comunidad es un bien, un valor, una esencia que – según los casos – se puede perder reencontrar como algo que nos perteneció en otro tiempo y que por eso podrá volver a pertenecernos. Como un origen a añorar, o un destino a prefigurar según la perfecta simetría que vincula *arche* y *telos*.” (COM, p.23)

⁹⁵ “Entonces lo que está simplemente expuesto – el *cum* – asume el carácter de presupuesto destinado a la realización. Se trata de la dialéctica de pérdida y reencuentro, alienación y reapropiación, fuga y retorno, que vincula a todas las filosofías de la comunidad a una mitología del origen: si la comunidad nos perteneció como nuestra más propia raíz, podemos – es más, debemos – reencontrarla, o reproducirla, según su esencia originaria.” (COM, p.45)

⁹⁶ COM, p. 24.

última nos pertenece, un ser en general propio de los sujetos individuales (llámese pueblo, tierra, espíritu), y en virtud del cual – como veremos más adelante – se produce la distinción entre interno (nosotros) y externo (ellos)⁹⁷.

En cuarto lugar, y conjugando los tres primeros elementos, la existencia en común se ha pensado desde el mito de la “auto-suficiencia” en vista a una “auto-inmanencia”, es decir, una comunidad en que los sujetos individuales se “relacionan” y realizan en función de su propia esencia común, buscando su total y absoluta correspondencia⁹⁸, lugar donde convergen Esposito y Nancy.

Estos cuatro elementos respecto al modo en cómo se presupone metafísicamente la existencia en común, van a operar como tal mediante el mito, en correspondencia con lo planteado más arriba respecto a Nietzsche. Ahora bien, en Esposito no existe un desarrollo específico – al menos en las

⁹⁷ “Pese a todas las precauciones teóricas tendientes a garantizarlo, ese vacío tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, a reducir lo general del “en común”, a lo particular de un sujeto común. Una vez que se la identifica – con un pueblo, una tierra, una esencia – la comunidad queda amurallada dentro de sí misma y separada de su exterior, y la inversión mítica queda perfectamente cumplida.” (COM, p.45)

⁹⁸ “(...) una comunidad transparente para sí misma, en la cual cada uno comunica al otro su propia esencia comunitaria. Su propio sueño de absoluta auto-inmanencia. Sin ninguna mediación, filtro, signo que interrumpa la fusión recíproca de las conciencias; sin ninguna distancia, discontinuidad, diferencia frente a otro que ya no es tal, porque forma parte del uno; que incluso es ya el uno que se pierde – y se reencuentra – en la propia alteridad.” (COM, p.101)

obras revisadas - de esta conjunción entre metafísica – mito - comunidad, como lo podemos encontrar de forma incipiente en Nietzsche y en profundidad en Nancy; esta conjunción aparece más bien de forma espontánea en la obra de Esposito, cuando antepone la cualidad de mito al momento de referirse a los presupuestos metafísicos anteriormente desarrollados: “mitología del origen”⁹⁹, “representación mítica del origen”¹⁰⁰ el mito de lo “propio”, “el mito de una comunidad transparente”¹⁰¹, “el mitologema filosófico-político”¹⁰².

Bien, estas “representaciones míticas” de la existencia común, van a producir – como ya podemos prever – un sujeto y una comunidad determinada, pero en referencia – justamente – a esta existencia común, que pasaremos a desarrollar a continuación.

⁹⁹ *Ibíd.*, p.45.

¹⁰⁰ *CYV*, p.2.

¹⁰¹ *COM*, p. 101.

¹⁰² *Ibíd.* p.167.

b) Común existencia (II)

“(…) la comunidad no es algo diferente de la existencia (…) un asomar fuera de sí la vida del individuo, un estar más allá de sí mismo.”¹⁰³

Remitiéndose a la etimología latina del término, Esposito va a proponer que *Communitas* alude a un “impulso expropiativo”¹⁰⁴ que participa en el devenir de la existencia. Es decir, a una “impropiedad”¹⁰⁵ que compartimos en común los existentes, una “falta”¹⁰⁶, una “incompletitud insuperable”¹⁰⁷, en y por lo cual somos, en cuanto a que corresponde a la “única y originaria condición de nuestra existencia”. Un vacío, una carencia, una caída¹⁰⁸ que necesariamente interrumpe la clausura del sujeto¹⁰⁹, arrojándolo “fuera de sí”¹¹⁰, volcándolo hacia su exterior y, en este sentido lo “expropia” de lo más propio, es decir, su subjetividad¹¹¹.

¹⁰³ COM, p.106.

¹⁰⁴ *Ibíd.* p.5.

¹⁰⁵ *Ibíd.* p.161.

¹⁰⁶ *Ibíd.* p.5

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 161.

¹⁰⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁹ “Exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior; un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto.” (*Ibíd.* p.32)

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 91.

¹¹¹ *Ibíd.* p, 31.

En cuanto a que “irrepresentable para los modernos”¹¹², esta común existencia fue mal atendida por Hobbes, Rousseau y Kant, tal como propondrá Esposito extendida y exhaustivamente mediante un ejercicio genealógico sobre las obras de dichos autores, y que es revelada o, mejor dicho, relevada – como también reconocerá Nancy - por la analítica existencial de Heidegger, mediante sus nociones de existencia y éxtasis¹¹³, las cuáles refieren a un “coloquio originario”¹¹⁴, un constitutivo “ser-en-el-mundo-con-otros”¹¹⁵, en el que se pierde todo individuo “monológicamente entendido por la metafísica subjetivista”¹¹⁶. Una común existencia que no podemos ni originar ni destruir, en cuanto a que está más acá de cualquier modalidad subjetiva, por lo que tampoco se puede presuponer, ni como “previo” ni como “sucesivo” a la posición actual de la existencia¹¹⁷, a no ser

¹¹² CYV, p.6.

¹¹³ “El tiempo – he aquí lo no dicho de Kant que Heidegger le “hace decir” – extiende, estira, al sujeto hasta su punto de ruptura; lo abre y expone a su alteridad constitutiva. O mejor: lo constituye en esa alteridad que lo coloca, o lo destierra, fuera de sí mismo. Esto es lo que Heidegger entiende (...) por existencia o exstasis del, incluso en tanto, Dasein” (COM. p.148)

¹¹⁴ *Ibíd.* p 153

¹¹⁵ *Ibíd.* p.157.

¹¹⁶ *Ibíd.* p. 153.

¹¹⁷ *Ibíd.* p. 156.

que sea mediante un “pervertimiento histórico-destinal”¹¹⁸, dónde justamente – dirá Esposito – Heidegger traiciona la radicalidad de su pensamiento.¹¹⁹

La *communitas*, dirá Esposito, invierte o – mejor dicho – hace obsoleta la distinción y relación metafísica, anunciada más arriba, entre sujeto y comunidad, en cuanto a que el sujeto no es anterior a la comunidad, sino que la comunidad corresponde a la condición de existencia del sujeto. En este sentido, la comunidad no es obra de un sujeto, ni la suma de sujetos, ni un vínculo inter-subjetivo. Como dirá Esposito, la comunidad “no es ni aumento ni proliferación del sujeto individual.”¹²⁰

En este punto es donde se deja ver el carácter ambivalente de la *communitas*, ya que si bien es la más “extrema posibilidad”¹²¹ de existencia de los sujetos, también es su más “riesgosa amenaza”¹²², en cuanto a que en

¹¹⁸ *Ibíd.* p, 151.

¹¹⁹ Esto se debe – dirá Esposito – a que Heidegger gradualmente va introduciendo un sutil desnivel ético en su pensamiento de la común existencia (p.e. distinguir habladuría de la palabra con sentido), y que con la misma gradualidad termina por reproducir la dialéctica de la presuposición y destino que él mismo había desconstruido. Esto, lo llevan a recaer en una voluntad por dirigirse a lo propio, separarlo de lo impropio, y hacerlo mediante el clásico y más terrible mitologema filosófico-político, es decir, atribuyéndole un sujeto, una tierra, una historia, una genealogía, una teología: “(...) este modelo originario quedará definitivamente en claro cuando el *völklichstaatliche* Dasein adopte las notas distintivas nacionales del *deutsche* Dasein.” (COM, 169); es decir, el nacionalsocialismo de Heidegger.

¹²⁰ COM. p, 32

¹²¹ *Ibíd.*

¹²² *Ibíd.*

su puro acontecer amenaza los límites por lo cual el sujeto es; amenaza, por ende, lo que le es lo más propio, es decir, su subjetividad. El munus común que hay que cuidar, como conjunción recíproca que posibilita la existencia, pero también de lo cual hay que protegerse, dado a su potencial de disolución.

Este carácter ambivalente de la *communitas* es clave, en cuanto a que – como veremos a continuación – explican la confluencia de opuestos lógicos en la producción de sujeto y comunidad mediante los procesos de inmunización.

c) Producción de sujeto y comunidad (II)

“La comunidad no puede tener “sujetos” porque ella misma construye -deconstruye- la subjetividad en la forma de su alteración.”¹²³

Los procesos de inmunización – dirá Esposito – son el “instrumento y forma de la civilización occidental”¹²⁴, la “clave explicativa de todo el paradigma moderno”¹²⁵, y el “eje de rotación simbólica y material de nuestros sistemas sociales”¹²⁶. Procesos de inmunización que, presuponiendo un orden, un equilibrio, un bienestar, en el devenir – siempre actual – de la

¹²³ COM, p. 63.

¹²⁴ IMM, p.60.

¹²⁵ *Ibíd.* p, 39.

¹²⁶ *Ibíd.* p, 10.

existencia, van a reaccionar a ella como una manera de compensar la distancia entre lo que debería ser y lo que es, es decir “(...) poniendo en equilibrio un desequilibrio roto, reintegrar un orden quebrado, restituir un bien sustraído, indemnizar por un daño padecido”¹²⁷. Esto se hará, dirá Esposito, destituyendo el “significado más intenso” de la existencia común, es decir, y como veíamos más arriba, de su impulso de expropiación¹²⁸, ya sea mediante la producción de un sujeto individual que, como átomo indivisible, absoluto y aislado, es “protegido”, “exento”, “exonerado” de toda exposición, dado al contagio disolutivo que supone¹²⁹; ya sea mediante la producción de una comunidad, un “orden artificial”¹³⁰ que, con sus “formas”¹³¹ (p.e. Estado, instituciones, normas y roles¹³²), van a “restituir” el devenir expropiante de la *communitas* mediante la fundación de “lo propio”, y en virtud de lo cual se trazarán límites, y mecanismos defensivos y ofensivos en torno a ello. Orden artificial que individualiza a los individuos

¹²⁷ *Ibíd.* p, 116.

¹²⁸ “(...) para mantenerla con vida, la arranca de su significado más intenso. Protegiéndola del riesgo de la expropiación – que ella lleva en su interior como su vocación más intrínseca -, la vacía de su núcleo de sentido. Se podría llegar a decir que el derecho conserva la comunidad mediante su destitución. Que la constituye destituyéndola.” (*Ibíd.* p, 36)

¹²⁹ *COM*, p. 40.

¹³⁰ *IMM*, p. 23.

¹³¹ *Ibíd.* p, 139.

¹³² *Ibíd.* p, 25.

y los pone en “relación” en función de sus formas, es decir, los pone en relación mediante el “principio común de la separación”¹³³.

Lo anterior se observa en Hobbes, por ejemplo, cuando desde un potencial disolutivo propio al estado de naturaleza, justifica la institución del Estado y del derecho, con el objetivo de proteger la convivencia entre los hombres, individualizándolos y racionalizando sus relaciones: de intercambio con los pares y obediencia con el Estado y sus instituciones¹³⁴. Es decir, desde una comunidad existencial, aquella comunidad de la “impersonalidad absoluta”, “impropiedad constitutiva”, a una comunidad jurídica, donde el “sujeto es propietario” y existe una “racionalización de relaciones”.

Ahora, este potencial disolutivo de la *communitas* no se puede eliminar totalmente dado a que corresponde, como decíamos anteriormente, a una condición de la existencia¹³⁵. Es por ello que – dirá Esposito – los procesos de inmunización van a confrontar a la *communitas* de manera obligadamente “perversa y no directa”¹³⁶, mediante “el rodeo y la neutralización”¹³⁷, en

¹³³ *Ibíd.* p, 41.

¹³⁴ IMM, p. 124.

¹³⁵ IMM, p. 132.

¹³⁶ *Ibíd.* p, 35.

¹³⁷ *Ibíd.* p, 18.

cuanto a que lo “implican y requiere”¹³⁸. Es lo que Esposito busca condensar bajo el principio del *Katékhon*, propio de los procesos de inmunización, en cuanto a que más que negar este mal del cual se quiere proteger, lo “traduce hacia su interior”¹³⁹, y se relaciona con él – “conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí”¹⁴⁰, en proporciones “soportables”¹⁴¹, de modo “preventivo y parcial”¹⁴². Es más, dirá Esposito, esta in-traducción del potencial disolutivo que caracteriza al *Katékhon* como principio de los procesos de inmunización, se va a desarrollar de manera tal que constituya y garantice el funcionamiento y constancia del orden artificial. Por ejemplo, y remitiéndonos nuevamente a Hobbes, el Estado y el derecho, dirá Esposito, se va a constituir, va a funcionar y va a garantizar su constancia, mediante la interiorización, absolutización y dosificación del potencial disolutivo atribuido al estado de naturaleza (es la relación constitutiva-constituyente que Esposito identifica entre Estado y violencia.¹⁴³). Es decir, los procesos de

¹³⁸ *Ibíd.* p, 31.

¹³⁹ *Ibíd.* p, 36.

¹⁴⁰ *Ibíd.* p, 93.

¹⁴¹ *Ibíd.* p, 49.

¹⁴² *Ibíd.* p, 83.

¹⁴³ “Que el derecho sea indispensable para la protección de todo tipo de convivencia asociada frente a los conflictos que la atraviesan no quita el núcleo de violencia que aquel lleva enclavado no sólo en su propia génesis, sino en el corazón mismo de su funcionamiento.” (*Ibíd.* p, 20)

inmunización van a operar mediante el principio del *Katékhon* recién mencionado, pero también - dirá Esposito - mediante el principio del *Phármakon*¹⁴⁴, entendido como el antídoto que, para defender la vida de la posibilidad disolutiva de su puesta en común, va a “persistir en la enfermedad”, en forma de cura¹⁴⁵. Existe una “reconversión positiva del negativo”¹⁴⁶, un “no que constituye”¹⁴⁷, un “punto de indistinción”¹⁴⁸ entre interior-exterior e identidad-enajenación. Como dirá Esposito existe una “coincidencia estructural” entre “lo que se pretende neutralizar y el instrumento que se ocupa para dicho fin.”¹⁴⁹. Punto de total correspondencia con lo planteado por Nietzsche más arriba, como trataremos de proponer en el cuarto capítulo.

Ahora, no hay que confundir esta re-conversión positiva, puntualizará Esposito, con un acto afirmativo o como una acción, sino que – como advertíamos más arriba – los procesos de inmunización corresponden siempre a una reacción, a un “no-menos”: “(...) más que una victoria es una

¹⁴⁴ *Ibíd.* p, 27.

¹⁴⁵ *Ibíd.* p, 118.

¹⁴⁶ *Ibíd.* p, 121.

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ *Ibíd.* p, 21.

¹⁴⁹ *Ibíd.* p, 124.

no-pérdida, la pérdida de una pérdida, el ausentarse de una ausencia.”

Cuestión en que – nuevamente – coinciden Nietzsche, Esposito y Nancy.

Bien, dicho esto, estamos en condiciones de advertir, cuestión ya presente en Nietzsche, como dirá el autor, el “núcleo aporético”¹⁵⁰, constitutivo-constituyente que va a atribuir a los procesos de inmunización, en cuanto a que para proteger al sujeto individual del impulso expropiante de la *Communitas*, se produce reactivamente un orden artificial en el cual el sujeto resulta expropiado; una expropiación – dirá Esposito – de segundo registro, dado a la relación fundante, constituyente y funcional que establecen los procesos de inmunización con aquello de lo cual busca proteger. Por ejemplo, y volviendo a Hobbes, quién atribuye un potencial de disolución al estado de naturaleza, y desde ahí, justifica la institución del Estado y del derecho, que se constituye y funciona justamente mediante este potencial de disolución. Tal como dirá el autor: “¿Qué otra cosa es en sus orígenes modernos el derecho soberano si no una forma de decidir sobre la vida gobernada por el principio de su apropiación violenta?”¹⁵¹ Esto inaugura, dirá Esposito, la “co-presencia de polaridades”¹⁵², típica del paradigma

¹⁵⁰ *Ibíd.* p, 127.

¹⁵¹ *IMM.* p, 43.

¹⁵² *COM.* p, 174.

inmunitario que opera en la dialéctica irresuelta entre dos polos contrapuestos, que dan vida a la sociedad política: entre caos y orden, identidad y diferencia, comunidad e inmunidad.

Por último, una de las características “más pregnantes”¹⁵³ de los procesos de inmunización es que también va a tener por objeto el devenir de la existencia, en cuanto a que va a prevenir cualquier acontecimiento que la exceda, haciendo del devenir un “estado, un dato, un devenido.”¹⁵⁴ “¿Qué otra cosa implica, la inmunidad, más que el aseguramiento contra un riesgo futuro, pagado con su asunción preventiva en dosis soportables?”¹⁵⁵ Otro punto de convergencia con Nietzsche, y que Esposito va a intentar ilustrar, por un lado, con la religión, en cuanto a que inscribirá en el devenir una condena anterior a su acontecer¹⁵⁶, promoviendo la culpa frente a esa ineludible distancia entre lo que debería ser y lo que es – “lo viviente siempre en falta” y, por otro lado, con Rousseau y la memoria como un modo de conservar la vida frente a la instantaneidad y fragilidad de la existencia, un

¹⁵³ IMM. p, 49.

¹⁵⁴ “Apresando toda “acaso” en la mordaza del “ya” y el “aún”: del “siempre-así” y el “así-por-siempre”” (Ibíd. p. 49).

¹⁵⁵ Ibíd.

¹⁵⁶ “(...) no se le juzgará por ser culpable, sino que se la hará culpable para que pueda ser juzgada (y condenada) (...)

constante retorno del pasado que asegure el presente contra la incertidumbre del futuro¹⁵⁷. Se trataría de un proceso de inmunización que busca hacer de lo “novum” algo impracticable.

Considerando lo anterior, podemos ver con toda claridad, la tesis principal del autor, en cuanto a que estos procedimientos, si bien protegen del potencial disolutivo de la *communitas*, también va a sacrificar las posibilidades de la existencia, el “potencial destructivo” de la inmunización, en cuanto a que sacrifica el *cum*, como “núcleo de sentido”, como constituyente de esta. De acá la tesis principal del autor: “La vida es sacrificada a su conservación”¹⁵⁸.

¹⁵⁷ “Sólo de este modo – vetando toda auto-trascendencia, todo desgarrar de sí misma – puede tener bajo control todos sus infinitos casos.” (p.49)

¹⁵⁸ COM. p, 43.

TERCER CAPÍTULO

Jean Luc Nancy

En el presente capítulo, presentaremos los principales postulados del filósofo francés Jean Luc Nancy que – de forma articulada – dan cuenta del problema que le atribuye el autor a los presupuestos metafísicos que constituyen el mito de la comunidad, el modo en cómo se produce el sujeto y la comunidad mediante y en función de dicho mito, y la tensión que existe entre este sujeto y esta comunidad mitificada con el carácter común de la existencia o el ser-singular-plural.

A medida que avancemos en la presentación, se irán puntualizando algunos puntos de encuentro y comunicación con lo desarrollado más arriba respecto a Friedrich Nietzsche y Roberto Esposito como un modo de ir cartografiando lo que se desarrollará con mayor extensión y profundidad en el cuarto capítulo.

a) El problema de la metafísica (III)

“La inmanencia, la fusión comulgante, no encierra otra lógica que la del suicidio de esa comunidad que se regula con ella.”¹⁵⁹

Como anunciábamos en la introducción del presente trabajo, es en la obra de Jean Luc Nancy donde podemos encontrar un desarrollo en profundidad respecto a la relación “inextricable” que existe entre mito y comunidad¹⁶⁰.

El mito – dirá Nancy – corresponde a la forma “realizada y realizante” de la “ontología de la subjetividad”¹⁶¹ que, en respuesta al retiro de la inmanencia con lo divino, a la muerte de Dios¹⁶², persiste en la búsqueda de una “ilusión trascendental” que “traspase los límites de la experiencia posible”¹⁶³, para así, fundamentar y/o justificar su existencia en una “inmanencia común”¹⁶⁴. Es lo que caracteriza, dirá Nancy, a la conciencia cristiana, moderna, humanista en última instancia¹⁶⁵, y que podemos vincular

¹⁵⁹ LCI, p. 23.

¹⁶⁰ “El mito y la comunidad se definen, en parte al menos – pero tal vez en totalidad -, el uno por el otro, y la reflexión sobre la comunidad invitaba a continuar desde el punto de vista del mito.” (LCI, p.55)

¹⁶¹ LCI, p. 69.

¹⁶² LCI, p.22.

¹⁶³ CON, p.22.

¹⁶⁴ LCI, p.21.

¹⁶⁵ *Ibíd.* p, 22.

directamente con la “necesidad de metafísica” que desarrollamos más arriba con Nietzsche.

Pues bien, en esta búsqueda nostálgica por el “sentido del ser”, el mito cumple un rol fundamental y ficcionante¹⁶⁶, en cuanto a que – en un mismo gesto – el mito inventa y transmite, transmite e inventa, sin nada detrás ni nada delante que le otorgue sentido¹⁶⁷; el mito, en este sentido, corresponde al “logos estructurándose”, a la “trascendencia inmediatamente presentada”¹⁶⁸, a la “performance del paradigma”¹⁶⁹. Una conjunción mítica entre “esencia y poder”¹⁷⁰ por la cual la humanidad mitante produce fundamento y soberanía, naturalizando a la humanidad y humanizando a la naturaleza¹⁷¹, como “elaboración de un mundo del sujeto”, “como el devenir-mundo de la

¹⁶⁶ LCI, p. 58.

¹⁶⁷ “(...) el mito dice lo que es y dice que nos ponemos de acuerdo para decir que aquello es (dice también, pues, lo que es decir). No comunica un saber por otro lado verdadero, se comunica a sí mismo (en eso es otra vez tautegórico; vale decir que con todo saber, acerca del objeto que sea, comunica también la comunicación de ese saber).” (LCI, p.64)

¹⁶⁸ *Ibíd.* p, 63.

¹⁶⁹ *Ibíd.* p, 68.

¹⁷⁰ *Ibíd.*

¹⁷¹ “Se puede ver que el mito es, en suma, la auto-figuración trascendental de la naturaleza y de la humanidad, o bien más precisamente la auto-figuración – o la auto imaginación – de la naturaleza como humanidad y de la humanidad como naturaleza. El habla mítica es así el performativo de la humanización de la naturaleza (y/o de su divinización), y de la naturalización del hombre (y/o de su divinización).

subjetividad.”¹⁷². El mundo como proyección – diríamos con Nietzsche – del individuo soberano.

b) Producción de sujeto y comunidad (III)

“(…) tal comunidad de muerte – o de muertos – es la comunidad de la inmanencia humana, el hombre convertido en igual a sí mismo o a Dios, a la naturaleza o a sus propias obras.”¹⁷³

Como decíamos anteriormente, esta ontología de la subjetividad, estas “violencias de la subjetividad”¹⁷⁴, en su producción de fundamento y soberanía mediante el mito, tienden hacia un “inmanentismo común”¹⁷⁵, el cual se expresa en la producción de comunidad mediante el “mito de comunión”¹⁷⁶, es decir: en función de una “verdadera comunidad”¹⁷⁷ (ya sea de “sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, identidad, orgánica, mística”¹⁷⁸), la cual se perdió o está porvenir, y que debe

¹⁷² “El mito no es la simple representación. Es la representación que opera, produciéndose ella misma – mimesis auto-poética – como efecto: la ficción que funda, no un mundo ficticio (...), sino el ficcionamiento como elaboración de un mundo, o el devenir-mundo del ficcionamiento. Dicho de otro modo: la elaboración de un mundo del sujeto, el devenir-mundo de la subjetividad.” (LCI, p.71)

¹⁷³ *Ibíd.* p, 23.

¹⁷⁴ *Ibíd.* p, 46.

¹⁷⁵ *Ibíd.* p, 14.

¹⁷⁶ *Ibíd.* p, 64.

¹⁷⁷ Marx en Esposito, SPS, p.14.

¹⁷⁸ CON. p. 11.

“reencontrarse o reconstituirse”¹⁷⁹, la comunidad se fundamenta y produce como “comunidad orgánica de sí misma con su propia esencia.”¹⁸⁰ Mismos presupuestos metafísicos que encontramos en Nietzsche y Esposito.

Esta comunidad como comunión exige – a su vez – la producción de un sujeto que mediante la “conciencia de sí”, suspenda – olvide, diría Nietzsche - la mistificación del todo por la mistificación del sí-mismo¹⁸¹, “hombre absoluto”, “distinto y clausurado”¹⁸², pero a su vez que se identifique como tal en función del dato en el que reposa y se reproduce la comunión, es decir, una interioridad en referencia a una común exterioridad. Es acá donde – nuevamente, como lo veíamos con Esposito – la dialéctica entre lo propio y lo impropio se presenta irresuelta, acomunando en la separación, identificando en la expropiación. Y frente a lo cual dirá Nancy que la comunión y su voluntad de inmanencia – dirá Esposito - operan en contra de la inmanencia.¹⁸³

¹⁷⁹ LCI, p, 21.

¹⁸⁰ *Ibíd.* p, 21.

¹⁸¹ *Ibíd.* p, 69.

¹⁸² *Ibíd.* p, 15.

¹⁸³ “el reconocimiento de que toda comunidad, a través de la fusión que busca esencialmente (...) no puede dejar de “crear un individuo nuevo, que podría llamarse el individuo colectivo”. La fusión comunitaria en lugar de propagar su movimiento, reconstituye la separación: comunidad contra comunidad. Así, la realización de la comunidad es su supresión. Alcanzar la inmanencia acaba con otra inmanencia más: alcanzar la inmanencia acaba la inmanencia misma.” (*Ibíd.* p.74)

De este modo, tanto la comunidad como los individuos que – yuxtapuestos – la componen, se va a orientar a la clausura de y para sí; es decir, y recapitulando: un absolutismo que deviene de un inmanentismo que deviene de la ontología de la subjetividad y del mito, todo a la vez: “El mito es la apertura de una boca inmediatamente adecuada a la clausura de un universo.”¹⁸⁴

“Omnipotencia y omnipresencia eso es lo que siempre se exige de la comunidad, o lo que se busca en ella: soberanía e intimidad, presencia a sí sin falla y sin afuera. Se desea el “espíritu” de un “pueblo” o el “alma” de una asamblea de “fieles, se desea la “identidad” de un “sujeto” o su “propiedad”. (Nancy, 2007, p.12).

Todo lo anterior decanta en una negación de la otredad, en cuanto a que el individuo no se va a relacionar con la otredad sino haciéndolo “objeto de (su) representación”¹⁸⁵ mediada por el sentido común. Es decir, el sujeto y la comunidad se relaciona – en la representación-comunión - con una “exterioridad sin alteridad”¹⁸⁶.

Esta conjunción entre ontología de la subjetividad-mito-inmanentismo- absolutismo que participa en la producción de sujeto y

¹⁸⁴ *Ibíd.* p, 63.

¹⁸⁵ *Ibíd.* p, 35.

¹⁸⁶ *Ibíd.*

comunidad, ha caracterizado – dirá Nancy - a Occidente¹⁸⁷, y tuvieron su ápice – como “testimonio más importante y el más penoso del mundo moderno”¹⁸⁸ - en lo que fueron los totalitarismos del siglo XX, verdaderas “empresas políticas o colectivas dominadas por una voluntad de inmanencia absoluta”¹⁸⁹ y que, en nombre de la comunidad, como anunciábamos en la introducción del presente trabajo, la “humanidad puso a prueba una capacidad insospechada de auto-destrucción.”¹⁹⁰ Como dirá Nancy, el sujeto y comunidad que se produce por el mito de comunión, no es sino “hombre muerto” y “comunidad de muerte”¹⁹¹.

Bien, a partir de los totalitarismos del siglo XX, se inaugura la imposibilidad de “reposar en cualquier dato del ser-común” o “pensar el ser

¹⁸⁷ “Acaso la idea del mito sea, ella sola, la idea misma de Occidente, en su representación y en su pulsión permanente de un regreso a sus propias fuentes para reengendrarse en ellas como el destino mismo de la humanidad.” (LCI, p.59)

¹⁸⁸ *Ibíd.* p, 13.

¹⁸⁹ *Ibíd.* p, 23.

¹⁹⁰ CON, p, 10.

¹⁹¹ “La inmanencia, la fusión comulgante, no encierra otra lógica que la del suicidio de esa comunidad que se regula con ella. Ahora bien, tal comunidad de muerte – o de muertos – es la comunidad de la inmanencia humana, el hombre convertido en igual a sí mismo o a Dios, a la naturaleza o a sus propias obras. El hombre realizado del humanismo, individualista o comunista, es el hombre muerto. Vale decir, la muerte en la comunidad, no es el exceso indomable de la finitud, sino la realización infinita de una vida inmanente: es la muerte misma entregada a la inmanencia, es, finalmente, esta reabsorción de la muerte que la civilización cristiana, como devorando su propia trascendente, llegó a proponerse a guisa de obra suprema.”

común bajo cualquier modelo de un “ser” en general”¹⁹², y en cuanto a que ha caracterizado a Occidente: “¿Cómo ser en común, entonces, sin hacer lo que la tradición entera (...) llama una comunidad (un cuerpo de identidad, una intensidad de propiedad, una intimidad de naturaleza)?” (p.12)

Esta es una pregunta que caracteriza a la experiencia contemporánea, y que deviene del “desgarro” a la metafísica del absoluto, a la interrupción del mito, a la interrupción, por ende, de la comunidad. Si retorna la pregunta por la comunidad, como anunciábamos en la introducción, si realizamos trabajos como este, de investigación filosófica en torno a la comunidad, es porque el mito de la comunidad ya no “encanta”, ya no “hace sentido”, literalmente. Este es un pensamiento “que nos llega de todas partes simultáneamente, multiplicado, repetido, insistente y variable.”¹⁹³

Una interrupción contemporánea del mito, una interrupción contemporánea de la comunidad, que – como dirá Nancy - no es sino “la puesta al descubierto del ser-en-común”¹⁹⁴, “el nombre desnudo de nuestro

¹⁹² “Que la obra mortal – que de hecho oculta la propia muerte, su dignidad, en la aniquilación – haya sido realizada en nombre de la comunidad – ya sea la de un pueblo o de una raza auto-constituida, ya sea la de una humanidad auto-trabajada – es lo que puso término a toda posibilidad de reposar sobre cualquier dato del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad, orgánica o mística)”.

¹⁹³ SSP, p. 14.

¹⁹⁴ *Ibíd.* p, 79.

ser-los-unos-con-los-otros”, sin más sentido, porque “somos nosotros mismos el sentido”¹⁹⁵, la “conciencia clara” que Nancy recupera de Blanchot. Se revela, como dirá Nancy, secundado por Álvaro (2009) la “cuestión del ser social como cuestión ontológica.”¹⁹⁶

c) Común existencia (III)

“(…) la comunidad es la conciencia extática de la noche de la inmanencia, por cuanto esa conciencia es la interrupción de la conciencia de sí.”¹⁹⁷

Frente a esta experiencia contemporánea, Nancy no va a disimular la ambición de rehacer una “Filosofía Primera” que, “sin fondo”, es decir, sin presuposiciones de ningún tipo, atienda al acontecer común de la existencia. En otras palabras, dirá Nancy, se trata de “re-hacer la ontología fundamental a partir del ser-con.”¹⁹⁸

Una filosofía primera, dirá Nancy, al igual que Esposito, inaugurada por la analítica existencial de Martín Heidegger mediante sus nociones de *Mitsein* y *Mitdasein*¹⁹⁹, pero que, sin embargo, critica en cuanto a que

¹⁹⁵ *Ibíd.* p, 17.

¹⁹⁶ *Ibíd.* p, 72.

¹⁹⁷ LCI. p, 31.

¹⁹⁸ SSP. p, 41.

¹⁹⁹ Durante la primera sección de su libro “Ser y Tiempo” (1927), Heidegger propone que para aproximarse a la existencia no hay que acudir ni al pasado ni al futuro (§6), en cuanto a que la existencia es, sucede, somos, *aquí y ahora* (§5). Es decir, no hay que acudir ni a fundamentos primeros ni a destinos últimos para interpretarla, sino que hay que comprenderla en su *cotidianidad* (§5). Es así como Heidegger propone la noción de

Heidegger no le otorga la atención suficiente o, mejor dicho, necesaria al ser-con una vez descubierto. La filosofía primera se trataría de “volver sobre el rasgo del esbozo”²⁰⁰, y “re-abrir y forzar un paso” al ser-con de Heidegger, sin por ello “acabarlo.”²⁰¹

Pues bien, antes de pasar a describir el modo en cómo Nancy caracteriza a la común existencia, cabe considerar que esta caracterización –

Dasein (ser-aquí) como punto de “partida” y desarrollo para su *analítica existencial* (§5). Una *cualidad ontológica* del Dasein es *estar-en-el-mundo* (§12). Con *estar-en-el-mundo*, Heidegger busca desprenderse de la comprensión de la existencia como fundamentada en un punto fijo y aislado (p.e. cosa-en-sí del noumèno kantiano), sino que *estar-en-el-mundo* supone *comparecencia* (§12) y *movimiento (remisión)* (§13): el Dasein comparece en el mundo con una multiplicidad enésima de entes a los cuáles dota de sentido mediante un movimiento llamado *ocupación circunspectiva* (§23). De esta forma, el Dasein va a habitar el mundo o *habilitar su estar-en-el-mundo* (§23). Lo anterior supone que ni el Dasein ni los entes están contenidos en sí, sino ambos están expuestos/abiertos al otro (la distinción sujeto-objeto se diluye): Los entes no son cosas que *están-ahí*, sino que son en relación al Dasein, mientras que el Dasein tampoco *está-ahí*, sino que está siempre direccionado/intencionado/inclinado hacia el mundo (§13- §18). Es en este movimiento de ocupación, de *trabajo*, donde el Dasein se encuentra, comparece, con otras existencias (§26). Este co-estar (*Mitsein*) – planteará Heidegger – es una cualidad ontológica del ser-aquí (Dasein), en cuanto a que es la condición existencial para que emerjan la convivencia, comunicación, colaboración, conocimiento, compromiso, etcétera (§26). En su co-estar (*Mitsein*), el ser-aquí (Dasein) se ve expuesto a las formas con las cuales habilita su estar-en-el-mundo; el co-estar es, por ende, ontológicamente esencial para el Dasein, para la existencia (§26). Ahora bien, el co-estar (*Mitsein*) no necesariamente supone una co-existencia (*Mitdasein*), sino que al igual como sucede en relación con los entes, para ello debe haber un movimiento de ocupación respecto al otro, y que Heidegger va a llamar *movimiento de solicitud o pre-ocupación* (§26). Esto Heidegger lo releva porque existe una tendencia a la flojedad del Dasein, es decir, siempre co-estamos, pero no por ello co-existimos (§26).

²⁰⁰ SSP, p. 110.

²⁰¹ SSP, p.109.

como dirá el autor - “impone a menudo una sintaxis bien pesada”²⁰² y que puede guardar relación con lo sugerido anteriormente sobre la medida de Nietzsche en la comunicación de la común existencia y a las connotaciones metafísicas que Esposito advierte en el lenguaje de la comunidad²⁰³. Tal como dirá Nancy “(...) quizás no es por azar que la lengua se preste mal a exhibir el “con” en cuanto tal; porque él mismo es la dirección, y no lo que hay que dirigir”²⁰⁴ mediante el lenguaje.

Para Nancy, la común existencia, el ser-con, corresponde al “lugar mismo, el medio, el mundo de existencia”²⁰⁵, siempre instituye y nunca instituido, en que los seres-singulares-plurales - expuestos, abiertos, inclinados - comparecen los-unos-con-los-otros, en un movimiento inacabable de reparto²⁰⁶. El ser-con, por ende, corresponde al lugar donde

²⁰² SSP. p. 14.

²⁰³ “La comunidad no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión”. (COM. p, 21)

²⁰⁴ SSP.

²⁰⁵ LCI. p, 18.

²⁰⁶ SSP.

quedan suspendido los principios de soberanía²⁰⁷ y de propiedad²⁰⁸, el de sujeto y el de objeto²⁰⁹, así como el de vínculo e intersubjetividad²¹⁰, en cuanto a que presuponen entidades anteriores al reparto y comparecencia en la comunidad.

Bien, en esta línea, la alteridad del otro-singular con “quién” comparecemos en comunidad no viene dada por ser Otro, ni gran Otro, ni Alteridad, sino por ser alteración²¹¹, en cuanto a que – como dirá Nancy – con el otro-singular accedemos, tocamos un origen singular del mundo y, en

²⁰⁷ “(...) el concepto de comunidad parece no tener ya por contenido sino su propio prefijo, el cum, el con desprovisto de sustancia y de conexión, desnudo de interioridad, de subjetividad y de personalidad. De una y de otra manera, la soberanía nada es. La soberanía nada es sino el com-, como tal siempre indefinidamente “por completar”.” (SSP, p.52)

²⁰⁸ “Entonces, según lo que nos parece, lo propio de la comunidad no es más que la impropiedad generalizada de la banalidad, del anonimato, de la muchedumbre solitaria y del aislamiento gregario. Las solidaridades más simples, las más elementales proximidades parecen dislocarse.” (Ibíd. p, 79)

²⁰⁹ “La singularidad no tiene lugar en el orden de los átomos, identidades identificables si no idénticas; tiene lugar más bien en el plano del clinamen, inidentificable. Está en parte vinculada al éxtasis: no podría decirse con propiedad que el ser singular es el sujeto del éxtasis, ya que éste no posee “sujeto”, sino que debe decirse que el éxtasis (la comunidad) le ocurre al ser singular” (LCI, p.18)

²¹⁰ “La comunicación, en estas condiciones, no es un “vínculo”. La metáfora del “vínculo social” desgraciadamente superpone a “sujetos” (vale decir a objetos), una realidad hipotética (aquella del “vínculo”, a la cual esfuércese en conferir una dudosa naturaleza “intersubjetiva”, que estaría dotada de la virtud de vincular estos objetos los unos con los otros. Podrá ser tanto el vínculo económico como el vínculo del reconocimiento. Pero el orden de la com-parecencia es más originario que el del vínculo. No se instaure, no se establece o no emerge entre sujeto (objetos) ya dados.”

²¹¹ “(...) el ser-otro del origen no es la alteridad de un “otro-que-el-mundo”. No se trata de Otro (inevitadamente “Gran Otro”) más que el mundo, se trata de la alteridad, o de la alteración, del mundo.” (SSP, p.27)

el encuentro de orígenes singulares del mundo, damos lugar a la creación, no como un “acontecimiento único” sino que cada vez, en cada punto, en la simultaneidad de orígenes del mundo²¹². Es por ello, dirá Nancy, que la creación es el “nombre de la existencia”, “el origen y fin que somos”, “el logos”²¹³, lo cual nada tiene que ver con un “antropocentrismo”, en cuanto a que esta simultaneidad de orígenes y de creación “exceden al surgimiento del hombre”, “una desmesura imposible de totalizar” y condensar en un individuo²¹⁴. En la comunidad participa una singularidad, como dirá Nancy, intra, infra, trans-individual, que no es más que una puntual actualidad compareciente – por ello, siempre plural - del reparto²¹⁵.

²¹² La creación tiene lugar por todas partes y siempre – pero no es este único acontecimiento, o advenimiento, sino a condición de ser cada vez lo que es, o de no ser lo que es más que “cada vez”, surgiendo singularmente cada vez.” (Ibíd. p, 32)

²¹³ “Si la “creación es esta exposición singular de lo existente, entonces un verdadero nombre es la existencia. La existencia es la creación – la nuestra – el origen y el fin que somos nosotros. Este pensamiento es nuestro más necesario pensamiento: si no logramos pensarlo, no accederemos a lo que en suma somos, nosotros, que no somos sino nosotros en un mundo que no es más que mundo – pero al que hemos llegado precisamente porque hemos pensado el logos (la auto-presentación de la presencia) como creación (como llegada singular).” (p.33)

²¹⁴ “Este pensamiento nada tiene de antropocéntrico, no sitúa al hombre en el centro de “la creación” (...) como el exceso del surgimiento que surge a la medida de la totalidad (...) pero como su desmesura imposible de totalizar” (Ibíd.)

²¹⁵ “Por tanto, es también en este preciso punto que se aprecia mejor la esencia de la singularidad: no es la individualidad, sino, cada vez, la puntualidad de un “con” que establece cierto origen de sentido, y lo conecta con infinidad de otros orígenes posibles. Es entonces a la vez infra- o intra-individual, y trans-individual, y siempre ambos juntos. El individuo es una intersección de singularidades, la exposición discreta – discontinua y transitoria – de su simultaneidad.” (Ibíd. p, 101)

El sentido del ser-con – dirá Nancy - es la comunicación, que corresponde a la circulación, disposición, espaciamento y reparto, donde y por el cual los seres-singulares-plurales comparecen y co-originan²¹⁶. Es decir, la comunicación no se añade al ser-con como cualidad de un dato bruto del ser, si no que la comunicación es el sentido por el cual se constituye el ser-con²¹⁷, un sentido del ser-con que no está ni atrás ni delante, ni arriba ni abajo, “sin Dios ni patrón”²¹⁸, sino que somos nos-otros²¹⁹.

En cuanto a que el sentido del ser-con somos nos-otros, el carácter ontológico de Nancy es indisociable a la praxis y al ethos o, mejor dicho, el ser-con es anterior a la distinción entre ontología, praxis y ethos²²⁰. Si se

²¹⁶ “La comunicación consiste ante todo en este reparto y en esta com-parecencia de la finitud: vale decir en esta dislocación y en esta interpelación que se revelan así constitutivas del estar-en-común – precisamente por cuanto no es un ser común.” (LCI, p. 40)

²¹⁷ El sentido es su propia comunicación, o su propia circulación. El “sentido del ser” no es ninguna propiedad que viniese a calificar, a colmar o a dar finalidad al dato bruto del “ser” puro y simple. Es más bien el hecho de que no hay “dato bruto” del ser” (SSP, p.18)

²¹⁸ *Ibíd.* p. 56.

²¹⁹ “Se podría decir simplemente: el ser es comunicación. Quedaría por saber lo que es la “comunicación” (...) la rama desnuda y en efecto sin “contenido” de la “comunicación”, podría decirse, la trama desnuda del “com”, es decir, nuestra trama, o “nosotros” como trama, como red, un nosotros reticulado, vasto, con su extensión por esencia y su espaciamento por estructura.” (*Ibíd.* p. 43)

²²⁰ “Para decirlo en términos kantianos, si la razón pura es por sí misma práctica (y no por referencia y reverencia a ninguna norma transcendente), se debe a que es, en esencia, “razón común”: lo que quiere decir el “con” como razón, como fundamento. No hay diferencia entre lo común y lo ontológico: la “ética” expone lo que la “ontología” dispone (...) Nuestra comprensión (del sentido del ser) es una comprensión que y porque – en un

buscase soberanía, dirá Nancy, y en referencia a los proyectos marxistas, no es sino una soberanía compartida, como praxis del sentido²²¹, y si se buscase ética, una medida común para ello es “la igualdad de todos los orígenes del mundo.”^{222 223}

mismo trazo – la compartimos con nosotros: entre todos nosotros, simultáneamente, todos, muertos y vivos, y todos los seres.” (SSP. p, 114)

²²¹ Se trataba de sustituir la dominación en general por una soberanía compartida, que fuese la de todos siendo la de cada cual – pero una soberanía entendida no precisamente como el ejercicio de un poder y de una dominación, sino como una praxis del sentido.” (SSP. p, 57)

²²² “Hay una medida común que no es un patrón único para aplicar a todos y a todas las cosas, sino que es la conmensurabilidad de las singularidades inconmensurables, la igualdad de todos los orígenes-de-mundo, los que, como los orígenes que son, son cada vez estrictamente insustituibles – en este sentido, perfectamente desiguales -, pero no son tales sino mientras están todos en igualdad los unos con los otros. Es tal medida la que nos corresponde tomar.” (SSP. p, 92)

²²³ Esto es clave al momento de pensar los réditos políticos de la propuesta ontológica del ser-con. Ya finalizando su obra “Ser-singular-plural”, Nancy ofrece una lectura crítica, radical en cuanto a que va más allá de lo que pudo prever Marx, respecto al capital y al modo en cómo se apropia de la estructura singular-plural de la existencia, en cuanto a que subjetiva las singularidades y racionaliza las pluralidades, mediante comerciantes y comerciados, produciendo comunidad como comunión con el mercado. Es decir, el capital en su apropiación del ser-con, no coacciona ni añade algo a una existencia anterior, sino que procura que devengamos capitalistas.

CAPÍTULO 4

Comunidad: Mitificación, producción, exposición. (Nietzsche, Esposito, Nancy)

En los capítulos anteriores presentamos los principales postulados de Nietzsche, Esposito y Nancy en referencia a tres dimensiones específicas: (i) mitificación metafísica de la existencia, (ii) producción de sujeto y comunidad mediante y en función a esta mitificación metafísica y (iii) tensión entre este sujeto y esta comunidad con el carácter común de la existencia.

A medida que avanzábamos en la presentación, puntualizamos ciertos puntos de encuentro y comunicación entre estos autores y sus propuestas respectivas, que nos disponemos a articular y desarrollar en el presente capítulo.

a) Mitificación metafísica de la existencia.

Uno de los principales puntos en el que convergen estos tres autores es en sus lecturas críticas respecto a la interpretación de la existencia mediante y en función de valores metafísicos, y críticas en cuanto a que – como

podemos prever – se tensionan con el modo en cómo estos autores interpretan la común existencia.

Una primera característica que podemos advertir de forma transversal al respecto, es que **los valores metafísicos operan presuponiendo entidades y/o principios sobre el devenir de la existencia**. En este sentido, estos valores metafísicos van a objetivar el acontecer de la existencia, presuponiendo entidades y/o principios que, como origen y/o destino, hay que reconstituir y/o reencontrar. Esta primera característica, presente en la obra de Nietzsche, Nancy y Esposito, es posible condensar en el **principio de compensación** propuesto por este último, principio que alude al modo en cómo – a la base de los procesos de inmunización – se encuentra la presuposición de un orden, equilibrio, bienestar que hay que restablecer, y en función del cual se fundamenta, justifica y orienta la vida, activando con ello un proceso de negación de la existencia: “Ya Nietzsche – dirá Esposito - había captado perfectamente el abordaje nihilista al que la categoría de compensación debía conducir, una vez hecha funcional a una exigencia de conservación de tipo inmunitario.”²²⁴

²²⁴ IMM. p, 126.

Una segunda característica, anudada a la anterior, es que estos presupuestos metafísicos mediante y en función de los cuáles se interpreta el devenir de la existencia proceden de una **voluntad reactiva de conservación**, la cual - frente al devenir “caótico”, expropiante, extático de la existencia - buscan establecer formas, propiedad y soberanía, tal como dirán Nietzsche, Esposito y Nancy, respectivamente. Una manera, como dirá Nietzsche²²⁵, secundado por Nancy²²⁶, de sobrevivir a la Muerte de Dios, reaccionando de forma nostálgica en la búsqueda de un fondo que nunca existió²²⁷. Tal como dirá Nancy en reconocimiento de Nietzsche: “(...) sería

²²⁵ “Los más preocupados preguntan hoy: ¿Cómo se conserva el hombre? Pero Zaratustra pregunta, siendo el único y el primero en hacerlo: ¿Cómo se supera al hombre?”. Nietzsche, F. (1885/2011) Así habló Zaratustra. Trad. Andrés Sánchez Pascual Editorial Alianza: Madrid, España. p.451-452 (Del hombre superior).

²²⁶ “El pensamiento o el deseo de la comunidad podría entonces, perfectamente, ser no más que el invento tardío que intentó responder a la dura realidad de la experiencia moderna: que la divinidad se retiraba infinitamente de la inmanencia (...) Pudo llamársele a todo esto la muerte de Dios: esta expresión queda cargadísima con la posibilidad, si no con la necesidad, de una resurrección que restituya Dios y hombre a una inmanencia común” (LCI. p, 22)

²²⁷ “Los valores superiores, a cuyo servicio debía vivir el hombre, especialmente cuando disponían de él de manera dura y costosa, estos valores sociales se constituyeron con el fin de fortalecerlo, como si fueran mandamientos de Dios, como “realidad”, como “verdadero” mundo, como esperanza y mundo futuro, se construyeron sobre los hombre; ahora que se hace claro el mezquino origen de estos valores, nos parece que el universo se desvaloriza, “pierde su sentido” (...) Vemos que no alcanzamos la esfera en que hemos situado nuestros valores, con lo cual la otra esfera, en la que vivimos, de ninguna forma ha ganado en valor: por el contrario, estamos cansados, porque hemos perdido el impulso principal: ¡todo ha sido inútil hasta ahora!” (Nietzsche, Voluntad de Poder, p.37). En Nietzsche, F. (2008) Voluntad de Poder. En Fragmentos Póstumos (1885-1889). Volumen IV. Trad. Diego Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, España.

una tontería comentar y lamentar la “pérdida” de lo sagrado para predicar su regreso a título de remedio a los males de nuestra sociedad (algo que Bataille nunca hizo, siguiendo así la exigencia más profunda de Nietzsche).”²²⁸

Una tercera característica, como conjunción entre esta dimensión y la siguiente, es que los **valores metafísicos producen realidad mediante el mito**, entendido - en términos de Nietzsche, pero sobretudo de Nancy - como el habla – siempre humana - que, en un mismo gesto, inventa y transmite, funda y ficciona, orientada a la producción de una realidad verdadera y universal. Una indistinción nancyana entre fundar/ficcional del habla mítica y que Nietzsche parece tener presente al momento de valorar solo el carácter ficcionante de las “fuerzas poéticas”, el libre intercambio de metáforas, y criticar la “pérdida de troquelado”²²⁹ de estas metáforas en la reificación del concepto. Tal como dirá Nancy:

“Para Nietzsche, que hereda, al menos en parte, este deseo romántico de una “nueva mitología”, el libre poder creador que le gusta prestar al pueblo de los Griegos, más que a cualquier otro, procede del “sentimiento mítico de la libre mentira.”²³⁰

²²⁸ LCI. p, 45.

²²⁹ VYM. p, 8.

²³⁰ LCI. p, 58.

Bien, en esta misma línea, podemos advertir que la tendencia hacia la “inmanencia común” que Nancy le atribuye al mito sirve para interpretar la conjunción que advertimos en Nietzsche entre valores metafísicos-mito-concepto, pero agregando que el mito no produce una cultura particular, como diría Nietzsche, sino que el mito es la cultura, en general²³¹.

b) Producción de sujeto y de comunidad.

Tal como podemos deducir de los capítulos anteriores, todos los autores convergen en que esta **mitificación metafísica de la existencia opera produciendo sujeto y comunidad**. Producciones que no se generan de formas distintas para luego ser complementadas, sino que son **partes inextricables de un mismo proceso**, es decir, toda producción de comunidad supone una producción de sujeto, y viceversa. Es la relación inextricable entre Estado – Individuo que encontramos en Nietzsche y Esposito, así como entre Comunidad – Conciencia-de-sí que encontramos en Nancy.

Una primera característica presente de forma transversal en la producción inextricable entre sujeto y comunidad es la **dialéctica irresuelta entre lo propio e impropio** propuesta por Esposito, pero que está presente en Nietzsche y Nancy, es decir: Un sujeto individual, contenido y cerrado sobre sí, que se produce como tal en referencia a los valores, entidades y/o

²³¹ De este modo, el mito produce bastante más que una primera cultura. Porque el mito es la “cultura general”, es infinitamente más que una cultura.” (Ibíd. p, 63)

principios, constituyentes de la comunidad. Es decir, un sujeto que produce su interioridad, su más íntima propiedad, que es su subjetividad, en referencia a una exterioridad, es decir, expropiándose. Esposito tiene presente este punto de encuentro con Nietzsche cuando aborda la cuestión del imperativo categórico en Kant como principio absoluto que “saca al sujeto de sí mismo” y de su “auto-consistencia”: “(...) como bien había entendido Nietzsche por lo demás, al subrayar el carácter “peligroso para la vida” del imperativo categórico.”²³²

Una segunda característica al respecto, es que la producción de sujeto y comunidad no es un acontecimiento único ni lineal, sino que **debe garantizar permanentemente su constancia frente al devenir de la existencia**, ya sea al interior y/o exterior del sujeto, como por ejemplo, la animalidad en Nietzsche que – atrapada - sigue actuando al interior del individuo soberano, y frente a la cual la comunidad produce un sinfín de dispositivos para contenerlo; ya sea al interior y/o exterior de la comunidad, como por ejemplo, el temor al contagio externo de la comunidad jurídica en Esposito, y frente a lo cual el Estado produce fronteras así como dispositivos defensivos y ofensivos de protección.

Una tercera característica, y en línea con lo anterior, es que no solamente en la generación, sino que también en la constancia de lo que se genera, ya sea como sujeto y comunidad, van a participar lo que Esposito denominará **procesos de inmunización**; procesos que – con sus principios, tales como el Katékhon y/o el Phármakon – pueden ser claves para la interpretación de determinados procedimientos propuestos por Nietzsche.

²³² COM. p, 133.

Por ejemplo, al modo en cómo Nietzsche propone que las fuerzas reactivas que participan de la existencia, y que se caracterizan por una impotencia frente a su devenir, des-potencian en el encuentro a las fuerzas activas, produciendo otra existencia a la cual corresponderle. Es decir, en el des-potenciar, las fuerzas reactivas instrumentalizan aquello de lo cual se quiere proteger, la impotencia. Así también, este proceso de inmunización está presente en la relación que propone Nietzsche entre Estado, violencia y sujeto, en cuanto a que el Estado y la comunidad, interiorizarán (sacarán de su aislamiento) y darán forma o, mejor dicho, deforman lo que, anterior al Estado y la comunidad, era informe y frente a lo cual se tiene que proteger. O, por último, y mucho más específico, en el “amor al prójimo” que promueve la comunidad, en donde Nietzsche propone que el individuo experimenta, de forma controlable, un grado de superioridad, una fortaleza frente al otro, propio de las fuerzas activas.

Este grado de correspondencia pareciera ser reconocido por Esposito cuando refiere a Nietzsche al momento de querer dar cuenta sobre el carácter reactivo que subyace a los procesos de inmunización, citando – en toda su extensión – un apartado de Verdad y Mentira en Sentido Extramoral²³³, además de proponer que Nietzsche fue quién identificó el “núcleo aporético”

²³³ “El intelecto, como medio para conservar al individuo, despliega sus principales fuerzas en la ficción. Esta constituye, en efecto, el medio de conservación de los individuos más débiles y menos robustos, dado que no pueden acceder a una lucha por la existencia realizada con los cuernos o con las ásperas mordidas de los animales feroces. En el hombre, este arte de la ficción alcanza su punto más alto: aquí ilusionar, adular, mentir y engañar, hablar mal de alguien en su ausencia, representar, vivir en un esplendor tomado en préstamo, enmascararse, las convenciones que ocultan, hacer la comedia ante los otros y sí mismos; en suma, el continuo revolotear en torno de la llama de la verdad constituye la regla y la ley.”

presente en los procesos de inmunización, es decir, esa **relación instrumental que se establece con aquello de lo que se busca proteger**: “Lo que Nietzsche divisa con absoluta claridad en la divergencia lógica entre medio y fin es el núcleo aporético de la estrategia inmunitaria.”²³⁴

Una cuarta característica que está presente de forma transversal en estos autores respecto a la producción de sujeto y de comunidad, es que **la constancia de dicha producción se garantiza mediante – justamente – su obliteración en la auto-representación del individuo** que se reconoce como tal. Es lo que señalábamos con Nietzsche a propósito del olvido que conlleva la síntesis conceptual del Yo, o con la auto-suficiencia en el individuo de Esposito, o con la mitificación del sí-mismo en Nancy²³⁵.

En esta misma línea, cabe mencionar **el rol preponderante que le otorgan tanto Nietzsche como Esposito a la memoria**, en cuanto a que posibilita – como dirá Esposito a propósito de Rousseau – la continuidad de una vida y de un mundo, frente a la multiplicidad y fragilidad del instante en que acontece la existencia. Una memoria que no solamente actúa en referencia al pasado ni al presente, sino que va a garantizar la constancia del sujeto en referencia al futuro, obstaculizando la posibilidad – como dirá Esposito - de lo *novum*.

²³⁴ IMM. p, 127.

C) Común existencia.

Nancy va a comenzar su obra “Ser-singular-plural” con una cita de Así habló Zaratustra de Nietzsche:

“Conducir, como yo, la virtud extraviada a la tierra – sí, conducirla hacia el cuerpo y hacia la vida; para que dé un sentido a la tierra, un sentido humano (...) Que vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos (...) El hombre y la tierra de los hombres aún no han sido descubiertos (...)”

La cita anterior ilustra de modo exacto el lugar desde el cual tanto Nietzsche, Esposito como Nancy van a pensar el carácter común de existencia. **Un pensamiento de la comunidad o de la existencia que busca desprenderse de todo presupuesto metafísico** para conducirla hacia la tierra, hacia nos-otros. En este sentido, una primera característica atribuible a esta común existencia – y que se presenta de forma transversal en los autores revisados – es el **carácter contingente, siempre actual, de su acontecer. La común existencia se presenta en el instante** que, sin origen ni destino, siempre retorna, y **en el cual somos, como principio y fin del**

mundo, por todas partes. Esto es justamente lo que se propone – dirá Nancy – con la noción de “eterno retorno” de Nietzsche.²³⁶

El carácter contingente, siempre actual, en el modo en cómo acontece la existencia, es lo que va a **disolver – diría Esposito – distinciones y oposiciones metafísicas tradicionales, tales como fondo y forma, así como interior y exterior**, que permean incluso en aquellas propuestas que se presentan como críticas. Tal como dirá Nancy, reconociendo a Nietzsche: “La crítica seguiría, en este aspecto, en la obediencia de la tradición filosófica más constante – y más “metafísica” en el sentido de Nietzsche: el descrédito

²³⁶ “La circulación va en todos los sentidos: tal es el pensamiento nietzscheano del “eterno retorno”, la afirmación del sentido como la repetición del instante, nada más que esta repetición (y en consecuencia nada ya que se trata de la repetición de lo que esencialmente no vuelve), sino esta repetición ya incluida en la afirmación del instante, en esta afirmación demanda (re-petito) asida en el desasimiento del instante, afirmando el paso de la presencia y pasando ella misma con ella, afirmación abandonada en su movimiento mismo – pensamiento imposible, pensamiento que no se detiene en la circulación que piensa, pensamiento del sentido en el mismo sentido, de su eternidad como la verdad de su paso (...) Así es como el pensamiento del eterno retorno es el pensamiento inaugural de nuestra historia contemporánea, la misma que debemos repetir (a reserva, si es preciso, de llamarla de otro modo): debemos reapropiarnos de lo que, ya, nos ha hecho “nosotros”, hoy, ahora, aquí, el nosotros de un mundo que se presiente no tener ya sentido, sino ser este mismo sentido. Nosotros como principio y fin del mundo por todas partes, inagotables en la circunscripción que nada circunscribe – que circunscribe “la nada. Nosotros hacemos sentido: no confiriéndole un precio, un valor, sino oponiendo el valor absoluto que el mundo es en sí mismo.” (SSP, p.20)

de un orden de “apariencias” en provecho de una realidad auténtica (profunda, vida, originaria – y siempre, del orden de Otro).”²³⁷

Una segunda característica atribuible a esta común existencia es su **carácter dinámico**: Como dirá Nietzsche, la común existencia como un devenir múltiple (Voluntad de Poder), confrontacional (Agón) y siempre actual (Eterno Retorno); o como dirá Esposito, la común existencia como un impulso de expropiación; o como dirá Nancy, la común existencia como un movimiento inacabable. **En todas estas comprensiones de la común existencia podemos hallar un grado radical de dinamismo**, y por el cual proceden sus **críticas a toda voluntad de conservación**, reactivas como decíamos más arriba, que buscan en ella formas, propiedad y/o soberanía, cuando no es sino un devenir “caótico y azaroso”, expropiante y extático.

Una tercera característica atribuible a la común existencia, y que decanta de las dos características anteriores, es que convoca a **desprenderse de voluntades reaccionarias, por ende, metafísicas** frente a su acontecer, es decir, voluntad de ver en ellas “cuadros” y “argumentos”, voluntad de “saberlo todo”, de representarse como “individuo”, como dirá Nietzsche, una “voluntad de pérdida”, y que es recuperada por Esposito justo antes del

²³⁷ SSP, p. 68.

término de su obra *Communitas*, citando a Nietzsche – nuevamente – en toda su extensión:

“Una tierra cortada – por su propia alteridad – es la única, por lo demás, que corresponde a los “sin patria”, a los “hijos del destino”: “adversos a todos los ideales que, incluso en esta frágil, ya destrozada edad de transición, aún podrían permitir a alguien sentirse en casa” (CJ)

De este modo, es posible advertir que existen diferentes puntos de encuentro y comunicación entre los planteamientos de los distintos autores en torno a la comunidad, desde el modo en cómo – mediante el mito – opera la metafísica, hasta el modo en cómo esta metafísica, que produce sujetos y comunidad, se tensiona con el carácter común de la existencia.

CONCLUSIONES

El presente trabajo de investigación filosófica se inscribe en la experiencia contemporánea en la cual retorna la pregunta por la comunidad; pregunta que ha sido formulada y abordada desde distintos ámbitos del pensamiento, como la filosofía, que – desde finales del siglo XX – traza una “amistad del pensamiento” en el que, a la distancia, convergen diversos autores, obras y planteamientos en torno a la comunidad.

En el marco de esta experiencia contemporánea y en referencia a esta “amistad del pensamiento” es que el presente trabajo de investigación filosófica se dispuso a desarrollar un ejercicio hermenéutico de revisión, análisis y sistematización sobre las obras de tres autores claves al respecto: Friedrich Nietzsche, Roberto Esposito y Jean Luc Nancy.

De manera más específica, y orientados por la clara “impronta nietzscheana” que, autores/as como Mónica Cragolini, identifican en este devenir filosófico en torno a la comunidad, es que dicho ejercicio hermenéutico se dispuso a identificar y desarrollar tres puntos de encuentro y comunicación que pudiesen contribuir a la interpretación conjunta,

separada y/o recíproca entre estos tres autores y sus respectivas propuestas en torno a la comunidad.

Es así como – desde una primera lectura de los autores – se pre-diseñaron tres dimensiones, como un modo de encauzar el ejercicio hermenéutico ya mencionado, a saber: (i) mitificación metafísica de la existencia; (ii) producción de sujeto y de comunidad mediante y en función a esta mitificación metafísica; (iii) tensión entre este sujeto y esta comunidad con el carácter común de la existencia.

Habiendo desarrollado en profundidad los planteamientos de cada uno de los autores sobre cada una de estas dimensiones, concluimos que efectivamente estas dimensiones sirven – desde sus diferencias y matices - como puntos de encuentro y comunicación entre sus obras, pudiendo contribuir a la interpretación conjunta, separada y/o recíproca de sus propuestas en torno a la comunidad.

En primer lugar, es posible identificar que Nietzsche, Esposito y Nancy convergen en una crítica a los valores metafísicos mediante y en función de los cuáles se interpreta la existencia. Valores metafísicos que operan presuponiendo entidades y/o principios sobre el devenir de la existencia, los cuáles, como origen y/o destino, hay que reencontrar y/o restituir. Es lo que

Esposito denominará “principio de compensación” y que responde justamente al “mito de la comunidad” que anunciábamos con Álvaro (2015) en la introducción del presente trabajo. Advertimos también que estos valores metafísicos proceden desde una voluntad reactiva de conservación, en cuanto a que, frente al carácter contingente y dinámico de la existencia, reaccionan buscando continuidad y estabilidad. Por último, y es lo que “dota de sentido” al título del presente trabajo, es que los valores metafísicos operan mediante el mito, entendido como habla que inventa y transmite, funda y ficciona, una realidad (o una cultura, diríamos con Nancy) con carácter de verdad universal. Es lo que Nancy reconoce en la tendencia a la “inmanencia común” del mito.

En segundo lugar, es posible identificar una relación inextricable entre la producción de sujeto y de comunidad; una relación de producción en la que se presenta una “dialéctica irresuelta” como dirá Esposito, secundado por Nancy, entre lo propio e impropio, en cuanto a que, si bien se busca la producción de un sujeto individual, contenido y cerrado en y para sí, se espera que se haga en referencia o, mejor dicho, mediado por los valores que constituyen la comunidad. Así también, se puede evidenciar, más en Esposito y Nietzsche que en Nancy, procesos de inmunización en la producción del

sujeto y de comunidad, así como la aporía concomitante a su funcionamiento: interiorizando e instrumentalizando aquello de lo cual se busca proteger. Se propone que este concepto de inmunización puede ser un valioso recurso analítico para interpretar la obra de Nietzsche, por ejemplo, en la producción de sujeto en referencia al Estado y la ley.

Por otro lado, se advierte el modo en cómo estos autores proponen que la constancia de la realidad mitificada y de la comunidad se garantiza mediante la producción del sujeto individual y su auto-representación. Un cierre de la representación que oblitera el carácter contingente y dinámico de su producción.

En tercer lugar, respecto al modo en cómo estos autores exponen el carácter común de la existencia, advertimos que lo hacen buscando desprenderse de todo presupuesto metafísico, en cuanto a que la existencia y su sentido no se encuentra en ningún otro lugar más que en el aquí-ahora. Nos-otros como el sentido de la existencia. Una existencia de carácter radicalmente contingente y dinámico, que –como dirá Cragolini (2009) - se supera siempre así “misma”, tensionándose, por ende, con toda voluntad reactiva de conservación, llámese individuo, propiedad, soberanía, concepto. Este último punto guarda correspondencia con la “ontología del exilio” que

Cragolini identifica como el pasaje principal de la impronta nietzscheana en el debate contemporáneo respecto a la comunidad.

Dicho esto, un punto de encuentro y comunicación que queda pendiente por desarrollar – en cuanto a que está presente en las obras de estos tres autores y se inscribe en el circuito o, mejor dicho, conjunción que hemos tratado de trazar entre valores metafísicos-sujeto y comunidad-común existencia – es el cuerpo. El cuerpo que – en términos de Nancy – remite a una dimensión puramente participativa, impenetrable, de la existencia²³⁸, y por la cual se puede pensar la ontología del ser-con como una “ontología materialista” o, incluso, una “comunidad de los cuerpos”^{239 240}. El cuerpo que – en términos de Esposito – es objeto de los procesos de inmunización contemporáneos, en cuanto a que se localiza en él la vida que ha de ser gobernada por la biopolítica²⁴¹. El cuerpo que – en términos de Nietzsche – se produce

²³⁸ “Cuerpo” quiere ante todo y en efecto decir: lo que está fuera, como afuera, al lado, contra, cerca, con (otro) cuerpo, en el cuerpo a cuerpo, en la dis-posición. No solamente de un “sí” a un “otro”, sino y en principio como si, de sí a sí: de piedra, de madera, de plástico o de carne, un cuerpo es la participación y la partida de sí, en sí, lo cerca-de-sí sin lo cual “sí” ni siquiera sería “fuera de sí”. (SSP, p.100)

²³⁹ “La ontología del ser-con es una ontología de los cuerpos, de todos los cuerpos, inanimados, animados, sensibles, parlantes, pensantes, pesantes.

²⁴⁰ Al respecto: Álvaro, D. (2009) Comunidad de los cuerpos. En Cragolini, M (comp) (2009) Extrañas comunidades. Buenos Aires, Argentina: La Cebra.

²⁴¹ “Los cuerpos de los súbditos inscriptos en el gran cuerpo del Leviatán eran funcionales para la vida de este hasta el punto de sacrificarle la suya propia según la lógica soberana de un poder apropiador y sustractor, mientras que ahora son esa vida, en el sentido de que

“obtusamente” dado a la inscripción a fuego de valores metafísicos, reactivos, ascéticos, en su accionar, des-potenciando, despreciando, su potencial. En fin, el cuerpo es un punto de encuentro y comunicación clave en este entramado que hemos querido desarrollar a partir de los puntos de encuentro y comunicación entre los distintos autores y planteamientos en torno a la comunidad.

la fuerza del Estado coincide literalmente con la facilitación de la supervivencia de los individuos, portadores de ella en su propio cuerpo.” (IMM. p.195)

BIBLIOGRAFÍA

- Alvaro, D. (2010) Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies. Papeles del CEIC, Vol. 1, (52), Pp. 1-24.
- Alvaro, D. (2015) El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Alvaro, D. (2017) Ontología y política de la comunidad. El tenue hilo entre Bataille, Blanchot y Nancy.
- Bauman, Z. (1999) La modernidad líquida. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2003) Comunidad. En búsqueda de seguridad en un mundo hostil. Madrid, España: Siglo XXI Editores
- Cragolini, M (2003) Nietzsche: La imposible amistad. Estudios de Filosofía. Pontificia Universidad Católica del Perú. (5). Pp. 5-13.
- Cragolini, M. (2005) Nietzsche hospitalario y comunitario: Una apuesta extraña. En Cragolini, M. (Comp.) (2005) Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano. Buenos Aires Santiago Arcos.
- Cragolini, M. (2007) Prólogo: La comunidad de Nancy: entre la imposibilidad de representación y el silencio. En Nancy, J.L. (2007) La comunidad enfrentada. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Cragolini, M (2009). Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio. En Cragolini, M (comp), Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo, pp. 51-64. Buenos Aires, Argentina: Ediciones La Cebra.
- Deleuze, G. (2006) Nietzsche y la Filosofía. Trad. Carmen Artal. Editorial Anagrama: Barcelona, España.

- Heidegger, M. (1972) *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Rivera. Editorial Universitaria: Santiago, Chile.
- Esposito, R. (2003) *Comunnitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrortu Editores: Buenos Aires, Argentina.
- Esposito, R. (2005) *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Amorrortu Editores, Buenos Aires Argentina.
- Esposito, R. (2009) *Comunidad y Violencia*. Ponencia presentada en Círculo de Bellas Artes de Madrid el 05 de marzo de 2009. Madrid: España.
- Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Trad. Joan Vinyoli y Michele Pendanx. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Nancy, J-L. (2000) *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido. Universidad Arcis: Santiago, Chile.
- Nancy, J-L. (2006) *Ser singular plural*. Trad. Antonio Tudela. Arena Libros: Madrid, España.
- Nancy, J-L. (2007) *La comunidad enfrentada*. Trad. Juan Manuel Garrido. Ediciones La Cebra: Buenos Aires, Argentina.
- Nancy, J-L. (2011) *Ser-con y democracia*. En *Revista Pléyade* (5), 1, pp. 11-31.
- Nietzsche, F. (1872/2012) *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial: Madrid, España.
- Nietzsche, F. (1872/2011) *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. En *Friedrich Nietzsche. Obras Completas V1*. Trad. Diego Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, España.
- Nietzsche, F. (1873-1876/2002) *Consideraciones intempestivas 1873-1876*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial: Buenos Aires, Argentina.

- Nietzsche, F. (1878/2001) Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. V1. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. AKAL: Madrid, España.
- Nietzsche, F. (1882/2013) La ciencia jovial. “La gaya scienza”. Trad. José Jara. Monte Ávila Editores. Ciudad de México: México.
- Nietzsche, F. (1886/2005) Más allá del bien y el mal. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial: Madrid, España.
- Nietzsche, F. (1887/2005) Genealogía de la Moral. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial: Madrid, España.
- Nietzsche, F. (2008) Voluntad de Poder. En Fragmentos Póstumos (1885-1889). Volumen IV. Trad. Diego Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, España.
- Sennett, R. (1977). El declive del hombre público. Trad. Gerardo Di Masso. Barcelona, España: Editorial Anagrama.