

La comunidad imposible. Utopías y paradojas del ser en común

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ

Universidad Autónoma del Estado de México

La felicidad es ir sintiendo, lo menos posible,
que el hombre, en realidad, está solo.
BANANA YOSHIMOTO

LAS PARADOJAS DE LA COMUNIDAD

Casi como eslogan, ya sea desde la filosofía, la sociología o el derecho, se nos ha repetido que el hombre es un ser social por naturaleza, que el ‘estar-con’ es una especie de elemento primordial e inherente al ser del hombre. De ahí la enorme dificultad de pensarnos separados de los otros; tratamos, aunque sea de manera frágil y momentánea, de construir una comunidad al menos con alguien más, de reconocernos en el rostro del otro, compartiendo placeres y penas para construir complicidades igualmente vulnerables. Con todo, aun esa mínima comunidad de dos que conforman los amantes no deja de ser problemática, pues la consolidación de su estar en común, de su comunión, es también una forma de aislarse y separarse del resto de la comunidad. No es que los amantes vayan en contra de la sociedad, pero no pueden estrechar sus lazos sin separarse un poco de ella, sin mostrar sus límites. En este sentido, los amantes siempre expresan una forma de nostalgia por una comunidad que se ha perdido y que, por ende, tienen que recuperar en el mínimo encuentro de dos. Jean-Luc Nancy lee así la relación entre amor y comunidad. Apoyándose en Bataille, Nancy asume que aquello que mueve a los amantes es una especie de añoranza por una sociedad que, en su estado primitivo, estaba conformada por la fiesta, el ritual y el sacrificio. Los amantes tratan de restablecer esa comunidad ausente: “La palabra ‘sociedad’ [...] lleva la resonancia [...] del motivo de una sociedad de la fiesta, del gasto, del sacrificio y la gloria. Como si los amantes, perseverando en este motivo, lo salvaran *in extremis* del fracaso inmenso de lo político-religioso, ofreciendo el amor en guisa de refugio o de sustituto de la comunidad perdida” (Nancy, 1999: 92).

Los amantes expresan de manera cabal la principal paradoja de la comunidad, aquella que dicta que en su realización está precisamente su disolución, al llevar a cabo la comunión sustituta de dos, se termina minando la otra, aquella más amplia, sólo que perdida. En otras palabras, si pudiéramos ver la comunidad como una esfera que abarcaba ritos, fiestas y sacrificios que hacían posible la vida en común, ahora esa esfera se retrae hasta incluir sólo a dos, a los amantes que tratan de remplazar lo extraviado. En aras de rescatar

a la comunidad, ésta termina debilitándose en el estrecho y solitario ser en común de los amantes, quienes, en realidad, no están fuera de la comunidad, y sí en sus límites, mostrando las debilidades y el carácter irrealizable de ésta.

Un filósofo tan actual como Peter Sloterdijk retomó precisamente la figura de la esfera para ilustrar cómo la comunidad es hoy más que nunca irrealizable, pues las esferas que nos contienen, y hacen posible la vida en común, son cada vez más estrechas, receptáculos ‘inmunitarios’ que nos salvan del contacto con los demás y que, finalmente, terminan circunscribiéndose a nuestra propia piel. Aunque volveremos a este autor más adelante, su obra nos pone al tanto de esta paradoja que queremos destacar y que parece habitar en el seno mismo de la idea de comunidad, a pesar de que la tradición occidental ha apostado en gran medida a concebirnos como seres sociales por naturaleza. Al parecer, sólo podemos ser en común, este ser-con es irrealizable e insostenible de manera plena.

De modo semejante a Sloterdijk, Roberto Esposito ha desarrollado el tema de la comunidad como algo irrealizable en algunas de sus obras más conocidas (2003, 2006, 2009). Para él, el carácter utópico de la comunidad va a la par de su carácter paradójico, pues la comunidad siempre está presente, nacemos y vivimos en común. Dicho estar en común se halla siempre en defecto, en falta; termina en algo fallido, porque a cada momento lo volvemos irrealizable. En suma, la comunidad que nos constituye, al mismo tiempo está ausente: nunca podremos lograr la identificación completa con el otro ni éste perderá su alteridad, no podremos comunicarnos transparentemente con los demás, no seremos aceptados ni aceptaremos al otro sin más, no podremos realizarnos completamente estando en común ni podremos fundir plenamente nuestra alma con la de otro. Todos estos impedimentos acaso se sustenten en que, en el fondo, nuestra idea de comunidad es un mito. “El mito de una comunidad transparente a sí misma en la que cada cual comunica al otro su éxtasis comunitario. El sueño de absoluta inmanencia. Sin ninguna mediación, filtro o signo que interrumpa la fusión recíproca de las conciencias. Sin ninguna distancia, discontinuidad, diferencia con otro” (Esposito, 2009: 31).

Quizá el problema es que exigimos demasiado a nuestra idea de comunidad, la convertimos en algo irrealizable e incapaz de cumplir con aquello que esperamos. Sin embargo, podríamos apostar por una interpretación diferente. Tal vez el problema radica en que seguimos considerando los conceptos que han dado sentido a la vida política y social en Occidente como unívocos, claros y no problemáticos, como si retrataran realidades igualmente lógicas y uniformes. No obstante, y en esto consiste la médula de pensar impolíticamente, ni la realidad ni los conceptos que tratan de interpretarla son claros o evidentes. Si queremos que nuestros conceptos se ligen un poco a la realidad, tendremos que tolerar un grado parecido de complejidad y admitir conceptos con cierto carácter paradójico. Así, el concepto de comunidad, que podemos concebir como realizable en la medida en que admitamos que no lo es. Al menos ésa es la postura de Esposito, Agamben, Nancy y Blanchot.

Para Esposito, la concepción tradicional —poco problemática, clara y lineal— de la comunidad suele ligarse a la idea de identidad, propiedad y pertenencia. Es decir, se pertenece a una comunidad en la medida en que se tiene algo en común con otros con los cuales nos identificamos, o bien, nos identificamos porque compartimos algo que nos pertenece a todos y que, por ello mismo, nos hace pertenecer al común. “El resultado es que se remite la comunidad a la figura del *proprium*: se trata de comunicar cuanto es común o propio, de modo que la continuidad queda definida por las mismas propiedades —territoriales, étnicas, lingüísticas— que sus miembros. Éstos tienen en común su carácter propio y son propietarios de aquello que es común” (Esposito, 2009: 15).

La paradoja de la comunidad consiste en que entre más deseamos encontrar aquello que nos identifica con los otros, más perdemos identidad; en tanto más deseamos encontrar lo propio en los otros, menos propiedad hallamos en nosotros mismos; en tanto más queremos pertenecer a lo que nos es común, menos nos pertenecemos. Tal parece que la comunidad es, a la vez, un encuentro y un desencuentro. Si queremos entender qué es una comunidad con todos sus vericuetos y contradicciones, tendremos que reconocer que para ello es necesario no superar tales contrasentidos, sino precisamente hacernos cargo de ellos, porque vencer el mito de la comunidad y darle un contenido concreto, cercano a nuestra experiencia más mundana, significa aceptar que la comunidad es realizable sólo en las paradojas que conlleva. No habría que ver en este carácter imposible un defecto, al contrario; gracias a que no es posible hallar la identidad absoluta, ni podremos sentirnos plenamente pertenecientes a un grupo, ni encontraremos lo más propio de nosotros en los demás, la comunidad es realizable y puede ser un espacio de realización de nosotros mismos. La paradoja sería: entre más propiedad, pertenencia e identidad garantiza una comunidad, menos realizable es; entre menos identidad, pertenencia y propiedad asegura, más realizables.

Por ello, posiblemente, nunca nos deja de rondar la tentación del anacoreta. Figura seductora y cautivante que, de vez en cuando, nos consuela frente a lo que a menudo se exhibe como una verdadera obligación: la gregariedad, reducir nuestra identidad a la del grupo, reducir nuestra propiedad a la pertenencia común. En esta situación, el eremita se presenta como un héroe, aquel que tuvo el valor y la voluntad de separarse del resto, de vérselas sólo consigo mismo y renunciar al nosotros. Con todo, la paradoja del ermitaño se hace patente tarde o temprano, pues por más lejanía y soledad que construya a su alrededor, los otros siempre están presentes, sea como añoranza, desprecio o culpa. Aunque el ermitaño triunfe en su aislamiento, ello tendrá como referente la comunidad de la cual se alejó, de aquello que pudo ‘vencer’. En este sentido, en el corazón mismo del alejamiento del anacoreta existe una paradoja paralela a la que asola a la comunidad: el eremita nunca logra sustraerse totalmente de los otros ni vivir sin la comunidad de manera absoluta.

La paradoja de la comunidad es doble, porque no es posible ser fuera del nosotros, aunque tampoco lo es ser sólo en el común, por lo que la existencia humana es doblemente trágica: entre el náufrago, que vive solo en su isla añorando a los otros (Daniel Defoe y su Robinson Crusoe) y el hombre de masas, que vive suspirando por un poco de intimidad y soledad (Simmel y su ciudadano neurótico necesitado de distancia). “El ser en la tentación se encuentra, si puedo atreverme a decirlo así, triturado por la doble tenaza de la nada. Si no se comunica se aniquila —en ese vacío que es la vida que se aísla—. Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse” (Bataille, 1989: 53).

POMPAS DE JABÓN, ESFERAS Y PARQUES

La paradoja de la comunidad, en cualquiera de sus dos acepciones, remite al mismo contrasentido: por más seguros que nos instalemos en algo que nos parece claro y unívoco, ese algo ya contiene aquello que habrá de minarlo; en la comunidad está ya presente la disgregación y en la soledad ya están presentes los otros. Tal paradoja se encuentra esbozada en la trilogía *Esferas* de Peter Sloterdijk.

En esta trilogía, el filósofo alemán compara la figura de la esfera con la de la comunidad; interpreta la historia del ser humano mediante una metáfora espacial, en la cual los hombres se han creado un hogar, un entorno, construyendo una esfera humana dentro del espacio natural, infinito e inabarcable del cosmos. Esta visión del mundo en términos de esferas está muy en consonancia con las ‘pompas de jabón’ que el etólogo estonio Jacob von Uexküll (1864-1944) desarrolló para explicar cómo los animales crean su ‘medio’ (*Umwelt*): el territorio que cada ser vivo construye para darse un hábitat, poblado de los elementos que para él son significativos y asequibles, y dejando fuera el entorno, el resto del mundo, que no puede abarcar en su totalidad y que, por ello mismo, no representa nada para su sobrevivencia. Para Uexküll no hay un único medio que compartamos por igual todos los seres vivos, antes bien, cada uno crea su medio propio, a partir de lo que percibe y de lo que hace. Por ejemplo, en la habitación en la que ahora escribo hay muchas cosas que son significativas para mí, lo que Uexküll llama ‘portadores de significado’: los libros, los lápices, la mesa, la lámpara que me permite leer, el sándwich que está sobre el plato, justo al lado de mi brazo izquierdo; pero si una mosca revoloteara por el mismo cuarto en este momento, es probable que la habitación luzca muy diferente, la mosca encontraría menos portadores de significado o quizá identificaría otros —el sándwich, la lámpara, yo misma—; mientras que el resto de las cosas que para mí son significativas no lo serían en absoluto para ella. Lo que la mosca percibe y su actuar ante lo que percibe constituye su medio, su mundo vivido. “Es entonces que se abre la puerta que conduce a los mundos vividos, ya que todo aquello que un sujeto percibe deviene su mundo de percepción, y todo aquello que hace deviene su mundo

de acción. Mundo de acción y mundo de percepción forman conjuntamente una totalidad cerrada, el medio, el mundo vivido” (Uexküll, 1965: 14).

Nosotros conformamos nuestro mundo vivido de la misma manera que el resto de los animales, territorializamos un entorno, un espacio natural y lo volvemos un lugar habitable y significativo para nosotros; como cualquier otro animal, nos construimos una casa dentro de un espacio más vasto, desconocido e inabarcable. Para Sloterdijk, el hombre es un *homo habitans* que, de inicio, ha hecho del planeta su esfera propia, su medio dentro del cual habita y se siente en casa. Aún cuando ha tenido que dejar la tierra para visitar espacios aledaños, el hombre siempre lleva su hábitat con él, aunque sea dentro del ceñido traje de astronauta que le permite caminar sobre la luna, aislado (inmunizado) de las amenazas del exterior. Ahora bien, Sloterdijk convierte la figura del traje espacial en una metáfora que permite distinguir la lógica inmunitaria¹ característica del mundo occidental: siempre será necesario llevar a todos lados, reforzar y optimizar la esfera o traje espacial que nos preserve de los peligros externos (¿microbios, virus, extranjeros, negros, judíos, indígenas, homosexuales, enfermos de sida?). “Para Sloterdijk, la modernidad consiste esencialmente en la lucha por crear estos trajes espaciales, regímenes inmunitarios, como él los llama, que protegerán a los europeos del peligroso y amenazante contacto con el afuera” (Campbell, 2011: 88).

En este afán de crear lo propio, de volver familiar un entorno que nos es extraño en principio, terminamos cayendo en la paradoja de que, al final, lo único que nos es verdaderamente propio es lo más pegado a nuestros músculos y huesos: nuestra piel, nuestro traje espacial. La comunidad, como búsqueda de lo que nos es propio, se disemina en esa búsqueda, pues no hay nada más propio que lo que hay debajo de nuestra propia piel, nosotros mismos vacunados de lo que no somos nosotros. Lo que en algún momento fue el mundo para el hombre, de pronto se ha reducido a aquello que cubre su cuerpo aislándolo de los demás. Si la comunidad se crea a partir de lo que nos es propio, al final, aquélla se disuelve, porque no habría nada más propio que uno mismo aislado del resto.

En un texto de ficción recientemente publicado, *El parque (Le Park)*, el filósofo, sociólogo y escritor francés Bruce Bégout (2010) expone la existencia de un parque de atracciones, ubicado en una isla privada cerca de Borneo. Se trata de la madre de los parques, una inmenso campo de diversiones de 642 km² que contiene todos los parques posibles: un zoológico, un parque de atracciones con juegos mecánicos y ferias, un club deportivo, un campo de concentración, un campus universitario, una casa de retiro, una prisión, centros comerciales, una reserva animal, un centro de negocios, un cementerio, etc. Este lugar con-

1 El concepto de ‘inmunidad’ no es original de Sloterdijk sino de Esposito, quien lo desarrolla ampliamente en obras como *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2005) y *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2006); en esta última establece la oposición, que no deja de ser paradójica, entre *communitas* e *immunitas*: “mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores” (2006: 81).

centra todos los parques que el hombre ha creado e imaginado, todas las formas de encierro —que, en francés, llamaremos *parcage*— en las que los hombres no sólo se han creado una segunda naturaleza, sino que han impuesto las mismas condiciones de su sobrevivencia y vida en común:

¿Qué sería de la especie humana sin sus parques? Uno podría suponer sin lugar a dudas que se habría extinguido rápidamente a falta de una adaptación exitosa al ambiente natural, donde habría sido esclavizada por una especie más fuerte y mejor adaptada. El *parcage* ha sido la base de la salud de los hombres vulnerables y sin defensa, la prótesis reparadora. Las ciudades, la agricultura, la ganadería, la técnica, la diversión, la selección natural, la pacificación, la educación, la sanación, todo eso ha nacido y prosperado entre los muros de un enclave, detrás de barreras protectoras (Bégout, 2010: 24).

En suma, *El parque* es la muestra, llevada al paroxismo, de la incapacidad de los hombres de vivir fuera de un medio protector, cerrado y estructurado. Es la mayor prueba de su necesidad de inmunización y de que su vida en comunidad sólo es posible si ésta ha sido previamente esterilizada, cercada y ordenada. De hecho, todo el parque está construido bajo los principios de la arquitectura neuronal, fue planeado para construir y modificar el espacio y que éste actúe de manera eficiente sobre la vida neuronal y anímica de los individuos, al tiempo que cree un tipo de relaciones sociales mediatizadas por las atracciones. Cuando Bégout se pregunta por el destino de la humanidad en el supuesto de que no existieran los parques, se interesa no sólo por la sobrevivencia de la especie, sino, sobre todo, por la de la comunidad humana, la cual sólo es posible en la medida en que incentiva aquello que la socava: el aislamiento y el encierro. La comunidad, en última instancia, se presenta como la más grande y constante utopía con la que viven los hombres, tal vez por una cuestión natural —y en este punto coinciden Uexküll, Sloterdijk y Bégout—, una tendencia natural de todos los animales, en particular de los humanos, a hacerse una casa, un medio de huir con horror de los espacios abiertos e indeterminados.

La ausencia de límites le salta a la garganta y lo estrangula con fuerza. Es esta experiencia dolorosa del abismo sin orden ni fondo lo que lo lleva a repeler continuamente el espacio infinito y a parapetarse detrás de las barreras materiales y simbólicas de su propia producción artificial. El hombre no crece y no prospera más que al interior de los límites que él mismo ha erigido como muros de fortaleza que lo protegen contra la indeterminación del afuera. El *parcage* es la solución práctica al terror paralizante de lo ilimitado. Encerrar [*parquer*] a los hombres como a las bestias es confesar la urgente necesidad de autodomesticación (Bégout, 2010: 37).

Ante la incapacidad de vivir en el afuera sin más y de la necesidad de crearse burbujas protectoras, los seres humanos sólo han podido prosperar en parques cuyo mantenimiento y organización tienen que ver más con la gerencia de

un zoológico o de un parque temático. Aquí aparece precisamente otra de las paradojas de la comunidad, porque hacer comunidad implica saber hacerla y administrarla; dicha tarea deben desempeñarla quienes saben cómo hacerlo y que, por lo mismo, están un poco afuera y un poco arriba del resto de los integrantes de la comunidad. Peter Sloterdijk ilustra muy bien la paradoja al referirse a la *República* de Platón, ahí nota una verdadera tarea 'zoopolítica' en la que lo importante es el sostenimiento de los hombres, de su estar en común, a través de la gestión de aquellos que están encargados del parque, los filósofos. No puede haber comunidad sin que, al mismo tiempo, existan individuos que se sustraigan del rebaño —los reyes filósofos o superhumanistas como los llama Sloterdijk— y se dispongan a dirigirlo, con lo cual, es difícil hablar de comunidad sin hablar al mismo tiempo de una cesura profunda existente en su propio seno, que separa a quienes cuidan de quienes necesitan ser cuidados, a los que crían de los que necesitan ser criados: pastores y rebaño. Será este superhumanista quien, con su saber experto, pueda criar y dirigir dignamente al rebaño.

El gobernante platónico sólo encuentra la razón de ser de su gobierno en un saber propio de reyes en materia de crianza, es decir, en un saber experto de lo más inusual y de lo más juicioso. Aquí surge el fantasma de una monarquía de los expertos cuyo fundamento jurídico sea el conocimiento acerca de cómo se puede organizar y agrupar a los hombres de la mejor manera (Sloterdijk, 2008: 80-81).

La comunidad se encuentra, entonces, condenada al fracaso desde el mismo momento en que es posible; o bien, en afán de realizarla y consolidarla termina siendo reducida al mínimo de propiedad y de pertenencia —en el extremo, en los límites del interior de nuestro traje espacial—; o bien, lleva consigo la condena de no ser nunca una comunidad plena, pues siempre habrá una élite que tenga la facultad de administrar y dirigir su viabilidad y permanencia; o bien, porque ya desde siempre estamos en ella aunque en términos de falta, porque existimos junto a los otros, en una imposibilidad constante de estar con ellos, sea por nuestras diferencias o por la incapacidad de comunicarnos, porque el otro nunca puede ser uno sino siempre otro. En este talante, si la comunidad es lo irrealizable, si ella es utópica por excelencia, ¿tiene sentido seguir hablando de comunidad?, ¿sólo podemos relacionarnos con ella en términos de nostalgia, de lo que no fue? o ¿habrá otra manera de concebirla sin negar su carácter irrealizable?

REALIZABLE EN TANTO IRREALIZABLE

Las cuestiones expuestas se hallan en el seno de obras y propuestas contemporáneas en torno al problema de la comunidad; por ejemplo, Georges Bataille y la comunidad negativa, Martin Heidegger y el *Mitsein*, Maurice Blanchot y la comunidad inconfesable, Jean-Luc Nancy y la comunidad desobrada, Roberto Esposito y la

tensión entre *comunitas* e *immunitas*, Giorgio Agamben y la comunidad que viene, entre muchos otros. Estos autores retoman la cuestión de las paradojas contenidas en la idea de comunidad y coinciden en que el vivir en común sólo es posible si admitimos y nos hacemos cargo de tal finitud, del carácter paradigmático y no resuelto de la comunidad. Todos ellos encuentran que para realizarla es necesario asumir su carácter finito, de tal modo que la libertad y creatividad del hombre pueden desplegarse plenamente. Por ello me centraré ahora en la propuesta de Giorgio Agamben, cuya obra expresa magistralmente una visión de la comunidad que, sin renunciar a sus paradojas ni a su carácter utópico, puede ser realizable; es decir, una comunidad realizable en la medida en que no lo sea.

Un gran acierto en Agamben radica en que ha sabido ligar el tema de la comunidad a otro de los grandes conceptos de la teoría política moderna, el de 'soberanía'. Retomando las ideas del jurista y filósofo alemán Carl Schmitt, Agamben define al soberano como aquel que puede decidir la excepción: cuándo se suspende la ley y cuándo entra en vigor, quién está fuera de la ley y quién no, quién es el amigo y quién el enemigo (de hecho, estas dos últimas categorías son fundamentales para la conformación de una comunidad). Para Agamben, todo régimen político, sea democrático o no, sigue fundamentando su soberanía en la posibilidad de decidir quién pertenece a la comunidad y quién no. En última instancia, Agamben nos pone al tanto de un rasgo constitutivo de toda comunidad: para que ésta funcione y pueda ser espacio de pertenencia e identidad, algo tiene que quedar fuera; ello da lugar a una escisión constitutiva entre los que pertenecen y los que no. Esta escisión soberana se ha hecho presente en la historia de muchas formas, aunque en el siglo XX se expresó en modos más violentos y sanguinarios: holocausto, genocidio, *apartheid*, persecuciones, exclusiones, racismo, etcétera.

Desde el punto de vista de Agamben, y en consonancia con lo visto hasta aquí, el principal contrasentido de la comunidad es que ésta no puede establecerse sin socavar sus propios cimientos, sin que en su seno haya una escisión soberana, en la que conviven inclusión y exclusión, vida y muerte, propiedad e impropiedad, etc. En su libro *La comunidad que viene*, Agamben (2007) apuesta por una comunidad que podría soslayar la lógica soberana, aquella que no supondría exclusión, ni escisión, pero tampoco propiedad ni pertenencia. Se trata de una comunidad en la que resultaría obsoleto e inútil hablar de pertenencia o exclusión, donde no se tendría que cumplir con requisito alguno, ni justificarse ni repararse para pertenecer a ella, donde sería suficiente con ser tal cual.

Agamben piensa en una comunidad que supera la lógica soberana, pero que conserva su carácter paradójico. Tal comunidad se haría cargo cabalmente de todas sus paradojas, la primera de ellas sería asumirse como algo que jamás se concretará, que siempre estará en constante devenir, ya que si una comunidad se consolida será inevitable que reproduzca el gesto soberano por el que se recrea la escisión entre el adentro y el afuera, el amigo y el enemigo, lo propio y lo impropio. Porque una comunidad que jamás termina de llegar no estará lo

suficientemente acabada para dar lugar a un movimiento soberano y socavarse a sí misma. Tendríamos que preguntarnos ahora *¿cómo sería posible tal comunidad?, ¿qué tipo de individuos la integrarían?* Agamben imagina un sujeto abierto y singular al mismo tiempo, que sea parte del todo sin dejar de lado su individualidad. La figura lógica que mejor retrataría tal estado es precisamente la paradoja de las clases. Recordemos que Bertrand Russell reformuló en 1901 la antigua paradoja del barbero, en términos de clases o conjuntos que no son miembros de sí mismos —por ejemplo, la clase de todos los lápices no es ella misma un lápiz, sino una clase—. Si nos preguntáramos: *¿la clase de todas las clases es miembro de sí misma?*, tendríamos que responder ‘sí’ y ‘no’ al mismo tiempo, ya que, por un lado, es clase de sí misma, pues es una clase que contiene clases; pero por otro, no puede serlo, puesto que las clases que contiene no son miembros de sí mismas. En suma, la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas se pertenece a sí misma y a la vez no; pertenece a un conjunto más vasto y a la vez no. Es única, pero también se integra a una clase más numerosa. Se trata de una clase en la que lo particular y lo genérico entran en una zona de indiferenciación: “Común y propio, el *genus* y lo individual son solamente las dos orillas que gotean de cada lado de la cuenca del cual sea” (Agamben, 2007: 20). Tal y como ocurre con el ser humano, quien tiene algo en común con los demás y, sin embargo, no puede ser reducido a los demás. Es cada una de sus particularidades, pero no puede ser reducido a ninguna de ellas, por ende, está inacabado, abierto a otras posibilidades. Este ser tiene algo que le es propio, no puede ser reducido a ninguna propiedad, y aunque esta propiedad pueda integrarlo a un grupo, no puede volverlo indiferenciado.

‘Ser cual, tal cual’, ‘ser tal’, ‘ser así’ señalan un ser que, abierto a lo posible, no se somete a ningún adjetivo determinado, un ser expuesto que puede tomar ésta o aquella forma sin obligación de pertenencia. Efectivamente, lo que Agamben antepone a la propiedad, a la identidad y a la pertenencia es la exposición. Ser ‘tal cual’ es ser expuesto, tener una vida siempre abierta, sin consolidarse de manera permanente, sino ser forma-de-vida; es decir, una vida que conserva su apertura, su exposición, que se pertenece a sí misma y a la vez no, que es parte de la comunidad y al mismo tiempo no lo es. Vivir expuestos significa no asumir ésta u otra propiedad como algo definitivo ni ésta u otra identidad ni arrogarse ésta u otra pertenencia.

Pensar en una comunidad sin soberanía implica imaginar una comunidad en permanente devenir, lo cual se opondría a cualquier forma de acabamiento, de realización final. Ello demanda un ser que conserve su potencia que, al pasar al acto, sobrevive en él, cuyas posibilidades no se agoten en el acto, sino que permanezca a pesar del acto, con la capacidad de desplegar el ‘poder de no ser’, resistirse a la concreción y al agotamiento en modos de vida últimas y acabadas. La superación de la soberanía implicaría arribar a una comunidad en la que no es necesario pertenecer o excluir y es posible ser tal cual, ser pura exposición, pura posibilidad que se niega a consolidarse en estilos de vida determinados. Sólo haciéndonos

cargo de las paradojas constitutivas de la comunidad ésta puede devenir finalmente en algo humano y ético. Asumiendo que la comunidad se realiza no realizándose —no consolidándose en una pertenencia, en una identidad y en una propiedad permanentes—, la posibilidad de una vida humana, ética y libre se perfila como posible.

El hecho que debe constituir el punto de partida de cualquier discurso en ética es que no hay esencia, ni vocación histórica o espiritual, ni destino biológico que los hombres estén obligados a realizar. Esta es la única razón de que algo como la ética exista, ya que está claro que si los seres humanos fueran o tuvieran esta u otra sustancia, este u otro destino, no habría posibilidad de alguna experiencia ética —sólo habría tareas por hacer (Agamben, 2007: 43).

Finalmente, que la comunidad sea una utopía —en tanto paradójica, ya que cada vez que tratamos de realizarla minamos sus posibilidades— no constituye ni una falta ni un defecto por superar; más bien, es el signo mismo del ser en común, su marca constitutiva, y sólo asumiendo tal carácter utópico y paradójico, la vida en comunidad puede ser realizable. En un mundo donde nuestras esferas o pompas de jabón se hacen cada vez más estrechas, más necesitadas de inmunidad; donde la multiplicación de parques y campos trata de hacer frente a nuestra agorafobia intrínseca; donde nos diseñamos trajes de astronauta cada vez más ceñidos a la piel; en este mundo refractario a cualquier tipo de exposición, lo que se necesita es una concepción distinta de la comunidad, que admita su vulnerabilidad constitutiva, su carácter finito e inacabado; que admita que una vida verdaderamente ética sólo puede tener lugar siendo al mismo tiempo propia e impropia, siendo tal cual, sin destino ni fatalidad, abiertos al cambio, conservando la potencia aunque se pase al acto. Ser expuestos.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2007), *The Coming Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
 Bataille, Georges (1989), *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus.
 Bégout, Bruce (2010), *Le ParK*, París, Allia.
 Blanchot, Maurice (1999), *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena.
 Campbell, Timothy C. (2011), *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
 Esposito, Roberto (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
 Esposito, Roberto (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
 Esposito, Roberto (2006), *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
 Esposito, Roberto (2009), *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Madrid, Herder.
 Nancy, Jean-Luc (1999), *La communauté désœuvrée*, París, Christian Bourgois.
 Sloterdijk, Peter (2003), *Esferas I: Burbujas*, Madrid, Siruela.
 Sloterdijk, Peter (2008), *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela.
 Uexküll, Jacob von (1965), *Mondes animaux et monde humain*, París, Denoël.

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ. Doctora en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana. Estudios posdoctorales en el Instituto de Historia y Filosofía de las Ciencias y las Técnicas de la Universidad París I, Francia. Autora de los libros: *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad* (UAEM, 2006); *Filosofía y enfermedad. Una introducción a la obra de Georges Canguilhem* (UAEM-Porrúa, 2010) y, en coautoría, *Filosofía, literatura y animalidad* (UAEM-Porrúa, 2012). Actualmente es profesora-investigadora de tiempo completo de la Facultad de Humanidades de la UAEM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I).