



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

## **SUJETO Y COMUNIDAD**

**Una aproximación al pensamiento ‘comunitario’ de Roberto  
Esposito a través del concepto de lo sublime kantiano.**

**Ana María Amaya Villarreal**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencia Humanas.  
Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia  
Diciembre de 2014

**SUJETO Y COMUNIDAD**  
**Una aproximación al pensamiento ‘comunitario’ de Roberto**  
**Esposito a través del concepto de lo sublime kantiano.**

**Ana María Amaya Villarreal**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:  
**Magister en filosofía**

Directora:  
María del Rosario Acosta. Ph.D.  
Codirector:  
Luis Eduardo Gama Ph.D.

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencia Humanas.  
Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia  
Diciembre de 2014

A mi papá. No estas páginas sin valor sino la acción improbable de haberlas escrito.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer profundamente, y en primer lugar, a María del Rosario Acosta. Ella, en una muestra de generosidad difícil de entender, aceptó honrarme con la tutoría de este trabajo y ha lidiado bondadosamente con todas mis dificultades y sus variados registros. La actividad de pensar filosóficamente quizás nunca se habría convertido para mí en una experiencia personal de no haberme encontrado con los horizontes de pensamiento que ella me ofreció hace ya muchos años, cuando tuve la fortuna de conocerla mientras terminaba mi pregrado en la Universidad Nacional de Colombia. No terminaré de agradecer su apoyo, su confianza, su ejemplo, y la pródiga paciencia y lucidez con las que ha iluminado mis pobres intuiciones filosóficas.

Agradezco también a Luis Eduardo Gama por haber aceptado amable y diligentemente ejercer la co-tutoría institucional de esta tesis.

A mi mamá, por soportar y salvaguardar mi encierro y mi silencio; y todo lo demás.

A mi hermana Ángela María, porque en el momento indispensable fue mis ojos, mi tiempo y mi sensatez. A mi hermano Álvaro Francisco, porque durante un año me relevó en todas las cosas que tenían que hacerse y yo no estaba dispuesta a hacer. A mi hermana María Patricia, por la alegría.

A Jorge Celis, sin cuyo apoyo logístico y emocional la escritura de esta tesis habría sido inimaginablemente más traumática.

A mi amiga Milena, por ayudarme con los detalles finales para la presentación de este texto.

Y a Usted. Desde lo más profundo de mi corazón y por no renunciar a sostenerme.

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN..... 1

### CAPÍTULO I

#### **COMMUNITAS: PENSAR LA COMUNIDAD, INTERRUMPIR AL**

**SUJETO**.....9

1. **«Lo que vive *en* y *de* la inexistencia del otro»: el antagonismo constitutivo entre sujeto y comunidad**.....10
  - 1.1 El individuo moderno: absolutización de la no-relación .....10
  - 1.2 Del sujeto individual al sujeto colectivo: la ‘semántica de lo propio’ y la inversión de la comunidad en su *mito* .....13
2. ***Communitas*: comunidad como interrupción constitutiva de la subjetividad** .....21
  - 2.1. *Communitas-immunitas*: imposibilidad y necesidad del sujeto.....24
  - 2.2. *Inmunización*, sujeto y sacrificio de la comunidad .....31
3. **«¿Cómo derribar las murallas del individuo salvando el don singular que encierra?»: un problema abierto y una propuesta de aproximación**.....34

### CAPÍTULO II

#### **LO SUBLIME KANTIANO: ¿CATEGORÍA ESTÉTICA DE LA**

**COMUNIDAD?** .....38

1. **Ética kantiana y *communitas*: alcances y límites de la interpretación del imperativo categórico como ley de la comunidad**.....42

1.1 Lo «Irrealizable mismo»: hacia una primera interpretación positiva de la imposibilidad de comunidad.....	43
1.2.La <i>absolutización</i> de la ley de la comunidad: el poder inmunizante del imperativo categórico .....	47
<b>2. Estética kantiana y <i>communitas</i>: las posibilidades de una interpretación comunitaria de lo sublime .....</b>	<b>51</b>
2.1.El «dato inquietante» de lo sublime: la ampliación <i>estética</i> del pensamiento comunitario.....	52
2.2.Hacia una lectura comunitaria de lo sublime: necesidad e imposibilidad del sujeto .....	55
2.3.¿Una herida abierta?: el potencial inmunizante de lo sublime kantiano.....	65
<b>3. De lo sublime kantiano a lo sublime ‘comunitario’: la interrupción del sacrificio .....</b>	<b>71</b>

### TERCER CAPÍTULO

<b>LA SUBLIME EXPERIENCIA DE (PENSAR) LA COMUNIDAD: ENTRE EL SACRIFICIO Y LA RENUNCIA.....</b>	<b>76</b>
--	-----------

<b>1. De lo sublime moderno a lo ‘sublime comunitario’: experiencias de lo sagrado y potencial sacrificial.....</b>	<b>83</b>
1.1 Del sacrificio sublime a la sublime insacrificabilidad: modulaciones de la relación entre lo sublime y lo sagrado .....	87
1.2 Los ‘sujetos sublimes’ de la <i>communitas</i> : interrupción indefinida como sacralización.....	91
<b>2. <i>Communitas</i> y la renuncia a la mundanidad: paradojas éticas y políticas del pensamiento sublime de la comunidad .....</b>	<b>99</b>

2.1. Pensar la comunidad como <i>communitas</i> : el pensamiento que «toca el punto más allá del cual no sabemos caminar».....	99
2.2.El paradójico silencio radical de lo sublime. Horizontes para un pensamiento no binario de la interrupción .....	103
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	110

## INTRODUCCIÓN

### COMUNIDAD Y SUJETO: UNA TAREA DE RESIGNIFICACIÓN

Somos *en* común, estamos los unos *con* los otros. ¿Qué quieren decir este «en» y este «con»? (o aun, ¿qué quiere decir «nosotros» —qué quiere decir este pronombre que, de un modo u otro, debe estar inscrito en todo discurso?)

Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*.

*Pensar la comunidad*. Con estas palabras describe Roberto Esposito en la primera línea de su libro *Communitas* la empresa a la que allí se consagra y la cual orienta gran parte de su reflexión filosófica. Se trata, sin embargo, de una empresa compartida: la reflexión que se ofrece en *Communitas* hace parte de un debate filosófico que se abre en Europa en la década de los ochenta con la reflexión de Jean-Luc Nancy consignada en su libro *La comunidad inoperante* (1983). Allí, Nancy plantea la pregunta por la noción de comunidad en los términos de una exigencia para el pensamiento contemporáneo que ha nacido a la sombra de la experiencia “que marcará por mucho tiempo a la humanidad europea: la exterminación acometida por los nazis” (Nancy, 2000: 8). Para Nancy, en la medida en que la “obra mortal” que puso a prueba en el siglo XX la capacidad humana de auto-destrucción se habría llevado a cabo en nombre de cierto *ser en común*, de un *nosotros*, resulta urgente e impostergable repensar el significado de la categoría de ‘comunidad’ (cf. Nancy, 2007[a]).

Ahora bien, quizás la tesis más sugerente de la reflexión que se propone en *La comunidad inoperante* es la que sostiene que el camino por el cual se avanza al cuestionar la noción de comunidad que estaría detrás de la violencia totalitaria termina conduciéndonos más allá de esa experiencia concreta. Según Nancy, dicha noción se arraiga en la concepción *humanista* de comunidad que atraviesa a toda la tradición política y filosófica moderna. Esto quiere decir que la visión de la comunidad como una totalidad que ha de reconstruirse o recomponerse en torno a un dato ‘objetivo’ (como la raza, por ejemplo) coincide con la comprensión de la comunidad como “realización de la esencia del hombre”, esto es, con la idea misma de “una



comunidad presupuesta como debiendo ser *de los hombres*". Por ello puede decirse, siguiendo la reflexión de Nancy, que el totalitarismo, en lugar de una designación reservada para ciertos tipos de regímenes o sociedades, "se levanta en el horizonte general de nuestro tiempo": nuestra comprensión y nuestras vivencias de lo común siguen permeadas, en mayor o en menor medida, de manera más o menos evidente, por una idea de *comunidad* que coincide con la de *humanidad* y que, en consecuencia, presupone el dato absoluto de *lo humano* (cf. Nancy, 2000: 15).<sup>1</sup>

Debe entonces notarse que, al dejarse orientar por esta línea de pensamiento, la tarea de pensar la comunidad adquiere las características de una empresa *ético-filosófica*: si cierta concepción o comprensión de lo común estaría vinculada con un ideal de humanidad que se reinventa y que se asocia a experiencias de violencia –pasadas y presentes–, la tarea de resignificar o recomprender la comunidad contiene el compromiso de discernir *otros* modos de experimentar y asumir nuestra condición de existir en común.<sup>2</sup>

Como lo mencionaba al principio, esta inquietud por la categoría de comunidad, planteada en estos términos particulares, fue acogida por una serie de pensadores europeos que nutren con sus reflexiones este debate contemporáneo. Maurice Blanchot y *La comunidad inconfesable* (1983), Jacques Derrida y algunas de las reflexiones en *Políticas de la amistad* (1988), Giorgio Agamben y *La comunidad que viene* (1990), son algunos de los nombres y de los

---

<sup>1</sup> Esta concepción del totalitarismo como "el horizonte general" de nuestro tiempo también abarca, según Nancy, a muchos de los proyectos democráticos. Pues, aunque la lógica del absoluto implicada en el ideal humanista no sería intrínseca a la democracia, Nancy sostiene que existe "la tentación" de confundir el poder político democrático, en tanto "poder del pueblo", "con todo el sentido o con todos los sentidos posibles". Sobre esta confusión se habría construido, precisamente, la comprensión moderna de la democracia "como la unidad de un modo político y de un sentido general: soberanía del pueblo y destino de este pueblo a través de su soberanía" (Nancy, 2011: 30).

<sup>2</sup> Este carácter *ético-filosófico* de la tarea de pensar la comunidad se expresa elocuentemente en la convicción de Nancy según la cual "pensar la comunidad" no debe entenderse como "una tarea política ni económica", sino como una empresa que abarca algo todavía "más grave": el modo en el que entendemos lo común –dirá Nancy– es lo que "gobierna, a fin de cuentas, tanto lo político como lo económico" (cf. Nancy, 2007[b]: 33). De allí que para este autor la necesidad de "pensar sin sosiego un mundo que se sale, de manera a la vez lenta y brutal, de todas sus condiciones adquiridas de verdad, de sentido y de valor" sea una tarea que tiene el mismo nivel de urgencia, importancia y necesidad que "la estrategia política y militar [...] la regulación económica y social [...] la obstinación en la exigencia de justicia, la resistencia y la rebelión" (Nancy, 2007[b]: 11).

textos más notables que pueden asociarse a este modo de abordar la cuestión de la comunidad. A ellos se sumó, ya a finales de la década de los noventa, Roberto Esposito con su *Communitas* (1998).<sup>3</sup>

De manera que la reflexión de Esposito sobre la comunidad se inscribe en un horizonte de pensamiento que, teniendo como trasfondo la experiencia totalitaria, insiste en la urgencia y en la necesidad de problematizar radicalmente la noción tradicional y humanista de comunidad en tanto estructura conceptual generadora de violencia. Sin embargo, en esta problematización está en juego mucho más que el cuestionamiento de cierto concepto del pensamiento político moderno que sigue permeando a la experiencia y al pensamiento contemporáneos de lo político. La noción tradicional de comunidad, señalará Esposito en la estela de Nancy, es subsidiaria del presupuesto más básico de la filosofía moderna: el del sujeto. El vínculo entre política, comunidad y violencia, y en general todos los rasgos perniciosos del pensamiento occidental de lo político y lo común, se derivarían del hecho de que la comprensión de la comunidad permanece atrapada en la auto-interpretación del ser humano como un sujeto. Escribe Esposito al respecto:

Es esta primacía del sujeto –entendida como completa presencia a sí mismo y, de este modo, como posesión plena de su propia sustancia– lo que vincula en un mismo marco onto-teológico a todas las filosofías de la comunidad del siglo XX. [...] Toda la semántica –y también la retórica– identitaria de viejos y nuevos comunitarismos camina en esta dirección hipersubjetivista: la comunidad se entiende como aquello que identifica al sujeto consigo mismo a través de su potenciación en una órbita expandida que reproduce y exalta los rasgos particulares de éste. (Esposito, 2009: 14-15)

Para Esposito, el pensamiento de la comunidad que parte del presupuesto del sujeto individual puede tomar distintos rumbos pero, en último término, llega a una concepción identitaria y totalizante de la comunidad que la entiende como un espacio de homogenización que no deja

---

<sup>3</sup> Además de *Communitas*, Esposito ha consagrado una serie de textos a la cuestión de la comunidad que serán también de referencia obligada para este trabajo. Me refiero al libro *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2008), el texto *Comunidad y violencia* (2012), y al artículo de publicación reciente *Community, immunity, biopolitics* (2013).

lugar a la comprensión de lo otro de sí, de la alteridad. Desde este punto de vista la comunidad de sujetos solamente podría pensarse como siendo ella misma un solo sujeto. Este el caso, para Esposito, de los pensamiento de la comunidad que la conciben como la puesta en práctica de una esencia común, o como la realización de un proyecto compartido, o como un espacio intersubjetivo en el que el otro deviene, finalmente, una proyección del yo.

De este modo, la interrogación de la noción de comunidad se transforma inmediatamente en la interrogación de la noción moderna de sujeto; el sujeto soberano, apropiado de sí mismo, que se hace subyacer al cambio y que no solamente se comprende en oposición a lo otro de sí sino que lo reduce al estatus de *su* representación. En este orden de ideas, es el sujeto metafísico la estructura conceptual generadora de violencia que el pensamiento de la comunidad debe problematizar. De allí la afirmación de Nancy –en la presentación que hace de *Communitas*– según la cual la tarea que plantea la cuestión de la comunidad es la de “pensar esta condición [ser-juntos] de otro modo que como derivada de un sujeto, sea individual o colectivo”, o, en otras palabras, la de “no pensar ningún sujeto más allá que a *partir de* ella y *en* ella” (Nancy, 2007: 17, la cursiva es mía).

En el marco general de este planteamiento, el trabajo que sigue a continuación puede ser descrito, en términos muy amplios, como un estudio de la reflexión filosófica particular con la cual Esposito adelanta la tarea de repensar una noción de comunidad que esté liberada, finalmente, de la influencia de la metafísica del sujeto. En términos más particulares, puede ser descrito como un trabajo que se enfoca en uno de los muchos retos y dificultades que debe enfrentar esta empresa de pensamiento: el de comprender la experiencia subjetiva que se corresponde con una noción de comunidad que se ha autoimpuesto la misión de *deconstruir* el concepto mismo de sujeto. Dentro de este problema, puede decirse, además, que he privilegiado una pregunta específica con la cual Esposito culmina su reflexión en *Communitas*: si el significado renovado de la comunidad demanda “derribar las murallas” del sujeto individual, ¿cómo hacerlo sin sacrificar “el don singular que encierra”? (*cf.* Esposito, 2007: 47).

Ahora bien, según el enfoque que adopto en este trabajo es relevante señalar que este problema, que atañe a una forma distinta de comprensión del sujeto individual correlativa a un modo distinto de comprensión de nuestro ser en común, se propone en la reflexión de Esposito en dos registros que son igualmente importantes dadas las expectativas ético-filosóficas que caracterizan a su pregunta por el ser en común. Por una parte, un nuevo significado para la comunidad debe encontrar herramientas conceptuales que no refrenden el supuesto del sujeto y que permitan entonces articular, desde un punto de vista teórico, un modo renovado de entender la subjetividad. Por otra parte, este empeño teórico tiene que poder verterse en lo práctico; es decir, tiene que poder traducirse a la realidad de nuestra subjetividad, a la realidad del ámbito de las relaciones humanas. Pues no debe perderse de vista, insisto, que el debate sobre la comunidad del cual hace parte la reflexión de Esposito es un debate movido por la idea de que una comprensión inadecuada del significado del pronombre ‘nosotros’ está vinculada con las experiencias políticas violentas que sacuden el pasado reciente y el presente del mundo occidental.

Traigo a colación estos dos registros o estas dos exigencias de la reflexión ‘comunitaria’ de Esposito porque aunadas configuran, como se verá, una tarea particularmente dificultosa. Pues, para Esposito, la estructura misma del pensamiento filosófico presupone la del sujeto metafísico: el discurso de la filosofía invariablemente tiende a reducir a *objeto* aquello que pretende pensar (*cf.* Esposito, 2009). En este sentido, pensar filosóficamente es ya una reivindicación de la estructura de la subjetividad. ¿Cómo puede entonces la filosofía proveer herramientas para renovar el significado de la categoría de comunidad? ¿Cómo puede el pensamiento filosófico problematizar radicalmente al sujeto? ¿Cómo pensar filosóficamente la experiencia del sujeto que es *en común*? Esta dificultad *formal* afecta, por supuesto, las expectativas conceptuales y prácticas de una reflexión como la de Esposito. Evidentemente, antes de abordar el problema de la traducción en términos prácticos de la problematización radical del sujeto implicada en la resignificación de la comunidad, es necesario superar el escollo de la estructura subjetiva que le es connatural al discurso filosófico. A la luz de estas consideraciones, puede decirse que el problema inicial acerca de la experiencia ‘comunitaria’ que puede destituir al sujeto sin sacrificar por ello su don de singularidad coincide también

con un problema de carácter metodológico: ¿cómo desestructurar o problematizar radicalmente al discurso filosófico?<sup>4</sup>

Todas estas consideraciones acerca de la reflexión de Esposito son las que conducen a esta investigación a posar su atención en la categoría estética de lo sublime kantiano. Por una parte, entre los elementos que propone Esposito en *Communitas* para articular un nuevo modo de comprender la subjetividad, se encuentra una breve pero sugerente reflexión sobre lo sublime kantiano en la cual se propone la tesis de que ésta puede ser la categoría que en el ámbito de lo estético (es decir, en el ámbito de la experiencia de la subjetividad) le corresponde a su noción de comunidad. En este sentido, cierta interpretación del concepto de lo sublime kantiano puede considerarse como una herramienta a partir de la cual intentar responder a la inquietud de Esposito en torno a las reconfiguraciones de la subjetividad que serían acordes a una noción renovada de comunidad. Por otra parte, esta misma interpretación de lo sublime encaja también con la propuesta metodológica de la reflexión que nos ofrece Esposito en *Communitas*. Como se verá, la perspectiva de *lo impolítico* –única perspectiva mediante la cual, según Esposito, nos está dado pensar nuestro ser en común– puede interpretarse como una asimilación de la experiencia de lo sublime a la experiencia misma de pensar la comunidad. Desde este punto de vista, las simultáneas desestructuraciones del sujeto y del discurso filosófico que la reflexión de Esposito exige pueden comprenderse y analizarse de la mano de la categoría estética de lo sublime kantiano. Por ello, la propuesta de esta investigación es la de abordar, de la mano de este concepto de la estética kantiana, tanto la cuestión de si la reflexión de Esposito sobre la comunidad consigue “derribar las murallas del individuo” y a la vez “salvar su don singular”, como algunos de los límites y alcances de su apuesta metodológica. A continuación describo, en términos muy generales y para terminar con esta introducción, el recorrido que sigue esta investigación.

---

<sup>4</sup> Desde otro punto, puede decirse que el hecho de que el pensamiento filosófico tienda a reivindicar de por sí la categoría del sujeto es una especie de *ventaja*. Pues, si se trata concebir una experiencia subjetiva *a partir de y en* la comunidad, enfrentarnos al reto ‘metodológico’ de pensar la comunidad nos orienta ya en torno a la reconcepción de la experiencia subjetiva de ser en común.

En el primer capítulo, reconstruyo brevemente la visión profundamente crítica que tiene Esposito de la filosofía política moderna; pues es esta visión, como se verá, la que determina el reto de desarticular el sujeto al que debe responder su propia noción de comunidad. Teniendo esta crítica como trasfondo, reconstruiré la noción ‘radicalmente distinta’ de comunidad que Esposito propone y que es el resultado de haber orientado el pensamiento hacia el significado sugerido por el término latino *communitas*. Haré énfasis, particularmente, en el modo en el que esta noción logra quebrar el supuesto del sujeto individual. Terminaré esta primera parte de mi trabajo recogiendo el problema que según Esposito queda abierto en su propuesta de pensar la comunidad como *communitas*. Como ya lo he anunciado, se trata del problema que alude al modo de pensar, desde el punto de vista de la realidad de nuestra subjetividad, la experiencia subjetiva de la *communitas*.

En el segundo capítulo, mi objetivo general es el de examinar cuáles son los alcances y los límites de la sugerencia de Esposito según la cual lo sublime kantiano es la categoría que le corresponde a la *communitas* en el ámbito estético. Este examen implicará detenerme, en primer lugar, en la interpretación particular que hace Esposito de la filosofía moral de Kant como una filosofía en la que reside cierto potencial para pensar la comunidad como *communitas*. Ciertamente, a partir del análisis de la filosofía práctica kantiana se puede valorar con mayor claridad el potencial ‘comunitario’ de su estética. Como conclusión de este capítulo, estableceré que en efecto puede afirmarse que la experiencia de los sujetos de la *communitas* puede entenderse como una experiencia de lo sublime kantiano, siempre y cuando se establezca una clara distinción entre dos de las interpretaciones posibles de esta experiencia estética: una interpretación de corte posmoderno (que en ese trabajo se corresponde con la que, en clave heideggeriana, ofrecen Jean-Luc Nancy) y una interpretación ‘moderna’ que puede considerarse más ortodoxa, más reafirmadora de la categoría del sujeto, más apegada al texto completo de la reflexión de Kant sobre lo sublime que se consigna en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

Finalmente, en el tercer capítulo de este trabajo, y asumiendo que la experiencia de la comunidad se corresponde con cierta experiencia de lo ‘sublime posmoderno’, abordaré las

inquietudes de Esposito en torno a las dificultades que puede traer su propuesta en lo que respecta a una posible ‘traducción’ a la realidad de la experiencia subjetiva (sublime) de nuestro ser en común. En términos generales, dedicaré este tercer capítulo a evaluar la idoneidad de la categoría estética de lo sublime como herramienta a partir de la cual reestructurar una comprensión de la subjetividad que cumpla con las expectativas éticas (teórico-prácticas) de una reflexión que pretende renovar, radicalmente, el significado de la comunidad. Sin embargo, y en virtud del rol metodológico que desempeña la experiencia de lo sublime en la reflexión de Esposito, esta evaluación se convertirá en última instancia, como ya lo he anticipado, en una evaluación acerca de la idoneidad misma de la perspectiva de *lo impolítico* para acometer una reflexión con las pretensiones críticas y transformadoras que, en principio, están no solamente detrás del debate sobre la comunidad, sino también detrás de la crítica posmoderna a la categoría del sujeto.

## CAPÍTULO PRIMERO

### **COMMUNITAS: PENSAR LA COMUNIDAD, INTERRUMPIR AL SUJETO**

Si el sujeto no es verdaderamente destruido, todo está todavía en la ambigüedad. Y si es destruido, la ambigüedad se resuelve, pero en el vacío donde todo se suprime.

Georges Bataille. *El arte, ejercicio de crueldad.*

Me propongo a continuación discernir y exponer el papel que cumple la interrogación de la noción moderna de sujeto en la reflexión con la cual Esposito asume la tarea de repensar el significado de la palabra ‘comunidad’. Particularmente, quisiera mostrar el modo en el que la cuestión del sujeto atraviesa y articula tanto la parte crítica como la parte propositiva de su reflexión. Esto, con el objetivo final de plantear la pertinencia de explorar el pensamiento comunitario de Esposito a través de su contacto con la reflexión estética kantiana sobre lo sublime. A continuación describo sucintamente el recorrido que me he trazado para cumplir con este propósito.

En la primera parte de este capítulo reconstruiré en términos generales la interpretación crítica de la filosofía política moderna de la comunidad que está en el trasfondo de la propuesta de Esposito y en la que se pone de relieve la relación constitutivamente antagónica entre la categoría del sujeto y la comunidad. Me interesa mostrar, en particular, el argumento de Esposito según el cual el tránsito que define al pensamiento político moderno –tránsito que va del sacrificio hobbesiano de la comunidad a la inversión en su *mito*– es articulado por la perniciosa persistencia en el pensamiento del supuesto (o del ideal) del sujeto individual. Teniendo esta crítica como trasfondo, en la segunda parte del capítulo me ocuparé de recoger la argumentación de Esposito que pone en su centro el término latino *communitas* y que se ofrece como una reflexión que consigue de un modo particular resistirse a la influencia de la metafísica del sujeto y que, en consecuencia, nos provee “una noción de comunidad *radicalmente distinta* de las esbozadas hasta ahora” (Esposito, 2007: 25, la cursiva es mía). Finalmente, en la tercera y última parte de este texto me propongo recoger el problema que



según Esposito queda abierto en su propuesta de pensar la comunidad como *communitas*. Se trata, como se verá, de un problema relacionado con el modo de pensar, desde el punto de vista de la *realidad* de nuestra subjetividad, la experiencia misma de la *communitas*. Una vez planteado el problema justificaré la propuesta que desarrollaré en el segundo capítulo de este trabajo: la de explorar la conexión sugerida por Esposito entre la experiencia del ‘límite’ que se corresponde con la experiencia de los sujetos de la *communitas* y la reflexión estética de Kant sobre la categoría de lo sublime.

## **1. “LO QUE VIVE EN Y DE LA INEXISTENCIA DEL OTRO”: EL ANTAGONISMO CONSTITUTIVO ENTRE EL SUJETO Y LA COMUNIDAD**

### **1.1 El individuo moderno: absolutización de la no-relación**

Según la interpretación que propone Heidegger, el sentido moderno de la palabra *subjectum* surge cuando el asunto escolástico de la *sustancia* se convierte, gracias a la filosofía cartesiana, en un asunto que versa exclusivamente sobre el “yo humano” (cf. Heidegger, 2000: 77ss; cf. Balibar et al., 2006: 18-19). El *cogito* opera, así, una ruptura radical con la metafísica anterior y funda la metafísica propiamente moderna. Si antes de Descartes “todo ente, en la medida en que es un ente, es comprendido como *sub-jectum*”, a partir de Descartes «*sujeto*» se convierte “en el nombre propio y la palabra esencial para el hombre”, en el “dominio” que define a la “colectividad humana” (Heidegger, 2000: 77, 96). Este desplazamiento, continúa Heidegger, busca reemplazar la certeza cristiana de salvación. Por ello, “dentro de la historia de la época moderna y como historia de la *humanidad moderna*, el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión [...] llevar a cabo su *aseguramiento*”, “ser el amo de su propia seguridad” (Heidegger, 2000: 80, 96, la cursiva es mía).

En esta reflexión de Heidegger se caracteriza muy bien la noción de sujeto involucrada en el planteamiento de Esposito según el cual la modernidad se define como un proyecto *inmunitario* en tanto busca prevenir los efectos nocivos de la dimensión comunitaria de la vida humana. Para Esposito, en efecto, la auto-interpretación del hombre moderno como sujeto

metafísico se propone como el eje rector de un pensamiento que se produce en reacción a la percepción de la comunidad como un riesgo o un peligro inminente para la conservación de la propia vida (cf. Esposito, 2009: 126ss). Según este argumento, las guerras de religión, las invasiones extranjeras y las guerras civiles que marcan la experiencia moderna habrían traído a un primer plano la imagen de una comunidad humana *originaria* definida por su carácter indiferenciado, por la ausencia de límites externos e internos, de barreras protectoras; una comunidad que coincide con una violencia mortal que circula en la forma fluida del *contagio* (cf. Esposito, 2012: 277).<sup>5</sup> Esto, nos aclara Esposito, no solamente quiere decir que la violencia de esta comunidad originaria habría sido interpretada como ‘contagiosa’, sino también, y sobre todo, como coincidiendo con el contagio, con el contacto como tal. “Lo que en la comunidad se comunica”, dirá Esposito, “es su violencia, y su violencia es la posibilidad ilimitada de dicha comunicación” (Esposito, 2012: 277). De manera que en el mundo moderno el peligro o la amenaza que en cierto modo es inherente al contacto con los otros, a la relación con la alteridad, habría sido experimentada “en una forma que nunca antes se había experimentado” y que habría conducido a una interpretación radical de lo otro de sí como amenaza constitutiva para la propia subsistencia (cf. Esposito, 2009: 127). Siguiendo la línea de pensamiento propuesta por Esposito, *todos* los otros, en cuanto otros, adquieren en el mundo moderno el estatus de potenciales enemigos *mortales*.<sup>6</sup>

Así que la comprensión del ser humano como sujeto –con todas sus connotaciones metafísicas de unidad, autosuficiencia, clausura, absolutez, soporte de la representación– no sería otra cosa que la expresión de la necesidad y del deseo de *auto-aseguramiento* que habrían sido impulsados por la experiencia moderna entendida en los términos en los que la interpreta

---

<sup>5</sup> Los límites externos deben entenderse como los límites que separan a la comunidad de aquellos que no son sus miembros y los límites internos como los que separan a sus miembros entre sí.

<sup>6</sup> Además de las circunstancias bélicas, Esposito tiene en cuenta también el decaimiento de la visión cristiana del mundo como uno de los factores que se suman a la configuración de la modernidad como una situación generalizada de inseguridad. La ausencia de límites palpables habría resultado particularmente temible en tanto se habrían debilitado también “las defensas que hasta ese momento habían constituido el escudo de protección simbólica de la experiencia humana”, defensas que se habían construido “a partir de una perspectiva trascendente de matriz teológica” (cf. Esposito, 2009: 127). Vale la pena rescatar este punto porque Esposito considerará que esta situación, en la que supuestamente Dios se ha retirado de la vivencia del hombre en la modernidad, intenta ser solucionada por el pensamiento moderno de la comunidad que se aboca a la búsqueda de un fundamento o una esencia común sobre la cual *reconstruir* la comunidad.

Esposito.<sup>7</sup> Buscando poner a salvo su propia vida de la *vida en común*, el ser humano habría buscado consagrarse a sí mismo en la modernidad como *sujeto* poniéndose en “posesión plena de su propia sustancia” y definiéndose “exactamente por su «in-comunicabilidad»”, esto es, como aquello “que vive *en* y *de* la inexistencia del otro. Que existe, subsiste, persiste como si el otro no existiese. Que le *sobrevive*” (Esposito, 2009: 14 y 2007: 129).<sup>8</sup>

Según el análisis que ofrece Esposito, Hobbes habría sido el primero en llevar hasta las últimas consecuencias la relación antagónica entre comunidad y sujeto. Al reconocer en la comunidad humana la *comunidad del sacrificio*, es decir, al reconocer su inherente poder destructivo –lo que los hombres tienen en común para Hobbes, recuerda Esposito, es el hecho de que cualquiera puede dar muerte a cualquiera–, la filosofía política hobbesiana propone como única alternativa para la auto-conservación la del *sacrificio de la comunidad*, entendiendo por esto “la drástica eliminación de toda clase de vínculo social”, “la destrucción de la relación misma” (cf. Esposito, 2007: 64ss). Con esto, Esposito se refiere a la estrategia disociadora que se revela en el planteamiento hobbesiano de un nuevo Estado capaz de excluir el conflicto y la violencia: el Estado-Leviatán propuesto para abolir “toda relación social extraña al intercambio vertical protección-obediencia”, o, en otras palabras, para garantizar una “nuda conexión mediante la «no relación»” (Esposito, 2007: 45).

Será entonces a manera de reacción a esta propuesta que neutralizar y destruir el humano *ser en común* que la filosofía política moderna ‘comunitaria’ busca re-introducir de nuevo la cuestión de la comunidad. Sin embargo, siguiendo el argumento de Esposito, esta tradición de pensamiento termina cayendo en el mismo nihilismo al que busca contraponerse en la medida en que refrenda su supuesto central. Si Hobbes aplica el “léxico del sujeto” a los individuos, la tradición comunitaria moderna lo habría aplicado, al pretender *reconstruir* la comunidad sobre

---

<sup>7</sup> En efecto, escribe Esposito al respecto: “[...] la modernidad se afirma separándose violentamente de un orden cuyos beneficios no parecen ya compensar los riesgos que comportan [...] Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales –es decir, perfectamente in-dividuos, individuos «absolutos», rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen– sólo [...] en cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación” (Esposito, 2007: 40).

<sup>8</sup> En este sentido, la noción del sujeto expresaría sobre todo un deseo, un *ideal* que no se corresponde con la realidad ordinaria de los seres humanos.

la idea de una *esencia común*, a su conjunto en general, es decir, a la comunidad como tal (*cf.* Esposito, 2009: 68). Esto, de nuevo, nos conducirá a un modo de pensar el ser en común que elimina la alteridad y que, según Esposito, se inclina inevitablemente “hacia una posible deriva totalitaria” o hacia lo que denomina, en la estela de Nancy, como *el mito de la comunidad* (Esposito, 2009: 30). Será entonces por esta vía entonces que puede extenderse a toda la tradición de pensamiento político occidental –incluyendo el más democrático y/o liberal– la crítica de Esposito al pensamiento político moderno que lo señala como un pensamiento en el que reposan los supuestos del totalitarismo. Pues, *hasta ahora*, el pensamiento político habría seguido refrendando, de un modo u otro, el mismo supuesto del pensamiento hobbesiano: el supuesto metafísico del sujeto.

### **1.2 Del sujeto individual al sujeto colectivo: la ‘semántica de lo propio’ y la inversión de la comunidad en su *mito***

Según Esposito, el pensamiento comunitario moderno (cuya tradición inicia Rousseau) condena sus pretensiones al fracaso desde el inicio en tanto asume que la comunidad de los seres humanos es una comunidad compuesta por individuos.<sup>9</sup> La razón detrás de esta afirmación es la de que la antinomia entre el carácter no-relacional del individuo y el carácter relacional de la comunidad es irresoluble; la *absolutes* del individuo, dirá Esposito, no puede ser puesta en común (*cf.* Esposito, 2009: 29). Así pues, el único modo de avanzar en el pensamiento de la comunidad, manteniendo el presupuesto del sujeto individual, es *forzando* su relación. Sin embargo, como resultado de este forzamiento se llegará a una concepción de la comunidad que para Esposito tiene el carácter de una *distorsión insostenible*, de una *perversión*, de un *cortocircuito* (Esposito, 2007: 21, 44). Se trata, además, de la concepción de la comunidad que caracteriza no solamente a la tradición comunitaria moderna sino a todas las filosofías de la comunidad del siglo XX: la que la entiende como una cualidad que se adiciona

---

<sup>9</sup> Según escribe Esposito, la razón por la cual el pensamiento de Rousseau converge con el de Hobbes “no es de naturaleza política, sino filosófica: nace de una concepción que toma como parámetro el grado de perfección del individuo al nivel de identificación que este alcanza consigo mismo” (Esposito, 2007: 98). Sin embargo, cabe anotar que el pensamiento de Rousseau es también el que inicia la línea de reflexión filosófica que según Esposito problematiza desde su interior a la filosofía moderna y, en esa medida, provee las herramientas para la reconfiguración radical de la noción de comunidad.

a los sujetos y, en último término, como una estructura que replica los rasgos de la subjetividad individual. Al respecto escribe Esposito:

[...] más allá de las diferencias, lo que une el organicismo alemán de la *Gemeinschaft*, el neocomunitarismo americano y la ética de la comunicación de Habermas y Apel –pero también, de algún modo, la tradición comunista misma– es justamente una concepción de la comunidad constituida enteramente contra el trasfondo de la categoría de sujeto. En todas estas filosofías comunitarias, comunales y comunicativas, la comunidad aparece como una cualidad, un atributo que se añade a uno o más sujetos convirtiéndoles en algo más que simples sujetos, en tanto radicados en –o producidos por– su esencia común. Se trata de sujetos de algo mayor, o mejor, que la simple subjetividad individual, pero que se deriva en última instancia de ésta y que se corresponde con la misma como su extensión cuantitativa. (Esposito, 2009: 14-15)

La distorsión que se produce aquí, siguiendo a Esposito, raya incluso en lo irracional: si la comunidad es una comunidad de sujetos individuales sólo puede entenderse a través de su contrario, es decir, no como aquello que les es común sino como aquello que les es más ‘*propio*’; o bien como un atributo esencial que antecede y determina a dichos sujetos –algo que los ha producido y los califica como pertenecientes al mismo conjunto–, o bien como el producto que resulta de su unión –algo que producen y que en ese sentido les pertenece– (cf. Esposito, 2007: 22ss).<sup>10</sup> En cualquier caso, y es esto lo que Esposito destaca en *Communitas*, se trata de un modo de pensar la comunidad a través de una ‘semántica del *propium*’ que, en lugar de oponerse al impulso inmunitario, se muestra completamente funcional a su propósito de anulación total de la relación entre los seres humanos. Pues, ¿qué tipo de comunidad es la comunidad en la que está puesto en común lo que es propio de *todos* sus sujetos? ¿Qué tipo de comunidad es la comunidad que queda definida por las propiedades de sus miembros (territoriales, lingüísticas, étnicas, etc.)? Ciertamente, dirá Esposito, sólo puede tratarse de una comunidad en la que se replica la *absolutesz* del sujeto individual: una comunidad unitaria, total, idéntica a sí misma y, en consecuencia, cerrada absolutamente sobre sí. Puntualizando, puede decirse que sus rasgos característicos son básicamente dos: la institución entre sus

---

<sup>10</sup> Nótese que ‘lo propio’ es entendido aquí en su doble significación: por un lado, como aquello que *se tiene*, y por otro lado, como lo que es más característico o *peculiar*.

miembros de “una transparencia sin opacidad [...] que reduce constantemente cada cual a cada otro” y la “contraposición hacia todo aquello exterior a ella” (cf. Esposito, 2009: 68).

Será entonces esta ‘*comunidad-sujeto*’ la que le da toda su dimensión al cortocircuito conceptual o a la perversión que se produce en el pensamiento de la comunidad que parte del supuesto del individuo. Pues es precisamente esta visión de la comunidad que existe *como un sujeto* la que estaría vinculada, según Esposito, no solamente al totalitarismo sino a todos los proyectos políticos violentos de carácter identitario:

Cada vez que se ha intentado oponer al vacío de sentido del paradigma individualista el exceso de sentido de una comunidad plena de la propia esencia colectiva, las consecuencias han sido destructivas [...] Como se sabe, esto está vinculado, en primer lugar, con los experimentos totalitarios que han ensangrentado la primera mitad del siglo pasado –pero, de manera diferente y menos devastadora, también con todas las formas de «patria», «matria» y «fratía» que han cosechado multitudes de fieles, patriotas, hermanos, etcétera [...]”. (Esposito, 2009: 69)

Ahora bien, es importante destacar que esta observación que relaciona al totalitarismo con el pensamiento de la comunidad que no se ha librado del presupuesto del sujeto tiene que ver además con la relación directa que hay, según Esposito, entre la comunidad pensada como una producción subjetiva y la comunidad comprendida a través de su *mito*, entendiendo por éste no un constructo irracional sino “la furiosa ilusión” de identificar a la comunidad consigo misma como una totalidad y así “cumplirla” (Esposito, 2009: 48). La relación entre la concepción tradicional de comunidad y esta noción particular de mito ha sido puesta de relieve por Esposito en *Confines de lo político* y se remonta en último término a la reflexión de Nancy en *La comunidad inoperante*. Allí, Nancy señala que la concepción de la comunidad como ‘*Obra*’ –esto es, como realización de una esencia común– supone que el ser en común, como tal, es “objetivable y producible”; suposición que se conecta con el *mito de lo común* que la tradición romántica le habría heredado a todo el pensamiento de occidente y que se habría expresado del modo más trágico en el totalitarismo nazi (Nancy, 2000: 42). Según el argumento de Nancy, este mito, inventado por los románticos al inventarse la escena misma

del mito fundador, es el mito “de una humanidad estructurada por su relación con sus mitos”; el mito, entonces, compuesto de la idea de que los mitos son narrativas “de origen o sobre el origen” que remiten a una fundación y fundan una comunidad precisamente a través de esa remisión.<sup>11</sup> Detrás de la invención de este mito, dirá Nancy, está “la nostalgia poético-etnológica” de una primera humanidad “naciendo para sí misma en la producción del mito”, nostalgia que se vincula, a su vez, con una pretensión de apropiación del origen que permita la identificación absoluta en torno al propio nacimiento; una pretensión de regreso a las “propias fuentes para reengendrarse en ellas como el destino mismo de la humanidad” (Nancy, 2000: 58-59).<sup>12</sup> La exaltación romántica del mito, desde esta perspectiva, se vincula con la nostalgia por una comunidad absoluta, totalmente compenetrada y auto-producida –una comunidad *inmanente*– que se corresponde con un estadio más arcaico y auténtico; estadio que, en consecuencia, se fija como un ideal por alcanzar. Pues, como lo señala Esposito, “la comunidad –cuando se la presupone como algo que precede a nuestra condición– *debe ser reconocida entonces en nuestro destino*: por eso se la debe re proyectar y reconstruir según su esencia originaria, según su originario «haber sido»” (Esposito, 2007: 167, la cursiva es mía).

Sin embargo, como lo recuerda también Esposito en *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, “la comunidad no es identificable consigo misma –ni totalmente consigo misma ni consigo misma como un todo– si no es de forma totalitaria” (Esposito, 2009: 69). En efecto, el ‘mito político’ que le ha heredado el romanticismo a la cultura occidental es el mito de la comunidad como

---

<sup>11</sup> Según Nancy, esta noción de mito o este significado moderno y comunitario del mito es el resultado de haber *mitificado* el *mythos* griego (de allí que nos hable del *mito del mito*). Los románticos, desde este punto de vista, le habrían asignado al habla mítica una serie de valores que la “amplifican, llenan y ennoblecen” en tanto le confieren “las dimensiones de un relato acerca de los orígenes y de una explicación de los destinos” (Nancy, 2000: 61-62). Por ello, el mito capaz de fundar una comunidad ya no puede ser considerado como el mito “de Homero”. Se corresponde, por el contrario, con una narrativa anónima, “un habla plena y original” que “representa la inmanencia de las existencias múltiples a *su propia ficción única*, que las reúne y les da, en su habla y como tal habla, su figura común” (Nancy, 2000: 61, 71, la negrilla es mía). Es importante tener esto en cuenta porque, como se verá más adelante, es crucial para estos autores establecer una distinción entre ‘el mito’ y el mito mitificado.

<sup>12</sup> En consonancia con esto, Esposito recuerda en *Confines de lo político* que los románticos habrían llevado a cabo una “rehabilitación estético-política” del mito. Allí, lo definirá en estos términos: “¿Qué es el mito sino esta fuerza de reunificación que consiente al pueblo a acceder al propio origen común y que convierte ese origen en el lugar desde el cual y sobre el cual instaurar la unidad del pueblo? ¿El modelo de una identidad, y al mismo tiempo su actual ejecución? [...] Ciertamente no ficción o simple imagen, sino *autopoiesis* de una comunidad hecha inmanente a sí misma por la autoidentificación con la propia esencia común” (Esposito, 1996: 109).

absoluta familiaridad perdida. Con este mito, se hereda también la añoranza y la voluntad de recuperación de ese estadio; una recuperación que involucra la reproducción o producción de *mitos*, esto es, de narraciones que configuran una significación plena y que son pronunciadas por una voz anónima que descubre ‘el secreto’ del origen de la comunidad. Y a lo que esto termina llevando, según estos autores, es a la promoción de la *fabricación* del estado de *comunidad* que el mito declara como perdido. A expensas de la realidad presente, el mito consagra una ficción coherente como el *origen* en el que la comunidad finalmente podrá reencontrarse a plenitud o como el *fin* en el que habrá de realizarse. Y, por supuesto, ninguna contingencia se constituye en obstáculo para esta realización que adquiere el estatus de una necesidad. El mito, dice Esposito, “desde atrás [...] destina a lo que se tiene por delante” (Esposito, 1996: 107).<sup>13</sup> Así que el mito, por naturaleza, tiende a entregar y a someter a todos los miembros de la comunidad (y en general a toda entidad del mundo) a la realización del fin más alto y *común* que él mismo transporta; un fin cuya consecución habrá de redimir la finitud y la particularidad de cada uno de los propietarios de la esencia común que el mito incesantemente comunica. En este sentido, la lógica del sacrificio es indisoluble de la mitificación de la comunidad: el ser en común que se *realiza*, que se pone en marcha hacia la apropiación de sí mismo, “colma o reabsorbe toda negatividad finita”, es decir, “saca de cada destino singular finito” una plusvalía de infinitud, de comunidad (Nancy, 2000: 67). Esto quiere decir que la muerte misma de cada uno de los miembros de la comunidad hecha mito puede ser reapropiada, absorbida, relevada en esta comunidad que se comprende como unidad y totalidad. Toda muerte, en este sentido, será entonces entendida siempre en los términos de un “sacrificio” en función de la supervivencia de la totalidad, de *lo común*. Poner “en obra” la muerte es un artificio propio de la lógica que se introduce al mitificar la comunidad.

---

<sup>13</sup> Es ilustrativa, entonces, la equiparación que proponen Lacoue-Labarthe y Nancy entre la lógica inherente a este mito que ha sido mitificado y la noción arendtiana de ideología (cf. Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002: 19ss). Pues, según Arendt, la ideología ofrece una visión comprehensiva del mundo que no deja por fuera ningún acontecimiento ni se deja trascender por ningún otro significado; una visión que revela, así, la pretensión de comprender “los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro–” a partir de la lógica inherente a una idea (Arendt, 1998: 375-376). La del mito, en este sentido, puede considerarse como un habla ideológica. En su artículo *De la estetización de la política a la comunidad desobrada* María del Rosario Acosta y Laura Quintana abordan en detalle esta relación entre el mito y la noción arendtiana de ideología (cf. Acosta y Quintana, 2010).



Vale la pena enfatizar, entonces, la opinión de Lacoue-Labarthe y Nancy según la cual la voluntad totalizadora que representa el mito, y que estaría presente en toda concepción de la comunidad como un proyecto, como una obra a realizar, no se corresponde con otra cosa que con la voluntad de realizar la metafísica del sujeto.<sup>14</sup> Ciertamente, ninguno de los aspectos del mito serían posibles sin el soporte de esta metafísica, sin el supuesto de que el ser humano es una subjetividad y, en consecuencia, los acontecimientos humanos funcionan como el *quehacer* de un sujeto.<sup>15</sup> En efecto, la comunidad articulada por su propio mito, por el habla plena mediante la cual se auto-produce, coincide exactamente con la comunidad que se asume como una subjetividad absoluta, capaz de y tendiente a realizarse plenamente. Evidentemente, la posibilidad y la capacidad de redimir la particularidad, la contingencia y la finitud de las existencias humanas está en relación con este carácter de sujeto de la comunidad. Pues, ¿no es el sujeto aquello que *relewa* en sí mismo toda alteridad al hacerla *su* representación? Por eso dirán Lacoue-Labarthe y Nancy que el totalitarismo mismo no es otra cosa que la *ideología del sujeto*, esto es, la extensión de la estructura de la subjetividad al mundo y a la totalidad de sus acontecimientos (*cf.* Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002: 22).<sup>16</sup>

Ahora bien, teniendo esto en cuenta es importante señalar también que Esposito compartirá con Nancy la idea de que el pensamiento de la comunidad que la entiende a través del mito y

---

<sup>14</sup> Según estos autores la lógica totalizadora del mito solamente encuentra su garantía real “en la metafísica *realizada* del sujeto [...] en este pensamiento del ser (y/o del devenir, de la historia) en cuanto subjetividad presente a sí misma, soporte, fuente y fin de la representación, de la certidumbre, de la voluntad” (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002: 21, la cursiva es mía).

<sup>15</sup> Escribe Esposito en *Confines de lo político*: “Hay un nexo fuerte entre la operabilidad del mundo y la centralidad del hombre como su sujeto. El hombre que asume su propia esencia como el centro infinito de la existencia es el hombre productivo, el hombre ‘operativo’. Por esto por lo que el mundo le pertenece a la Obra” (Esposito, 1996: 121). Sobre este mismo punto, Nancy señala que detrás de la idea de una inmanencia absoluta de la comunidad a la comunidad se deriva la de una inmanencia absoluta del hombre al hombre: “[...] es en efecto la inmanencia del hombre al hombre, o bien *el hombre* mismo, absolutamente, considerado como el ser inmanente por excelencia, lo que constituye el escollo de un pensamiento de la comunidad. Una comunidad presupuesta como debiendo ser *de los hombres* presupone que efectúa o que debe efectuar integralmente su propia esencia como tal, presupone que es ella misma la realización de la esencia del hombre” (Nancy, 2000: 15).

<sup>16</sup> Sin embargo, es importante advertir que para estos autores la expresión misma de “*ideología del sujeto*” es quizás un “pleonasma”: el sujeto no puede sino proponerse siempre como punto de partida absoluto cuya función es la de *ordenar/producir* y trascender toda experiencia (*cf.* Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002: 22). Esto no quiere decir, no obstante, que la idea del sujeto conlleve *necesariamente* al totalitarismo. Ciertamente, sólo cuando la estructura de la subjetividad se proyecta en “el ser”, en el devenir, en la historia, puede hablarse de totalitarismo. Ahora bien, al señalar que la noción de sujeto es de por sí ideológica lo que se sugiere, en mi opinión, es que el sujeto no puede sustraerse nunca de la tendencia a esa proyección.

la obra no caracteriza solamente al pensamiento moderno o a la concepción totalitaria de la política. Por el contrario, el pensamiento político contemporáneo no ha dejado de pensar lo político como una “obra en común y una comunidad a la obra” (Esposito, 1996: 100). En palabras de Nancy: “no existe ningún tipo de oposición [...] comunitaria [...] que no haya estado o que no esté siempre sometida a la mira de la comunidad *humana*, vale decir, a la mira de la comunidad de seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen precisamente esta esencia *como comunidad*” (Nancy, 2000: 14). Incluso los pensamiento que se declaran desmitificadores y los proyectos más críticos del totalitarismo habrían acogido (vía el presupuesto metafísico del sujeto individual) el ideal del humanismo productivo y, en consecuencia, el mito de lo común y su lógica totalizante. Es el caso, según estos autores, del liberalismo:

[...] se declare la libertad como ya realizada en lo fundamental de nuestras democracias o se la reenvíe a un mañana remoto, se permanece dentro del mismo modelo interpretativo. En otras palabras, dentro de un marco metafísico de tipo subjetivista de acuerdo con el cual la escena política está habitada por un sujeto preformado y predefinido –el individuo– que se dirige hacia la libertad como si fuera un objeto por defender o conquistar, por poseer o expandir” (Esposito, 2009: 99).<sup>17</sup>

La omnipresencia de la lógica del mito o del sujeto en el pensamiento político pone entonces de presente la relación que, según Esposito, habría entre el mito y la estructura dialéctica que se apropia de todo aquello que se le intenta oponer. La razón detrás de este ‘poder’ del mito es la de que la “oposición” que se le haga solamente puede formularse en el lenguaje de un proyecto, de un fin por alcanzar, de una voluntad por realizar (es decir: en el lenguaje del mito). En palabras de Esposito, “trabajar para el final del mito significaría entregarse al empeño de la obra, y por lo tanto, al propio mito” (Esposito, 1996: 109). Así que la *tarea* de finalizar el mito, o de sustraernos del mito, fortalece su lógica más que cualquier proyecto abiertamente mítico: “incluso la negación de la obra –el quietismo, la renuncia, la ascesis- es

---

<sup>17</sup> La imposibilidad del liberalismo de sustraerse de un lenguaje de la totalidad y el mito tiene que ver, como advierte Nancy, con el hecho de que el individuo ciertamente sólo se puede definir como el residuo de una experiencia de fragmentación o disolución de la comunidad (cf. Nancy 2000:15).

una obra, aunque sea negativa. También ella, en cuanto es absolutizada, como aquello que *se hace*, es una forma del «hacer»: y es más, la más mítica porque es la más inconsciente de su propio estatus de obra, de su ser negativamente obrada” (Esposito, 1996: 121).

Sin embargo, no es que ausentarnos del mito como tal sea imposible. Para Esposito se trata, también, de que no es “auspiciable” o deseable: “la obra –con todos sus valores religiosos, jurídicos, políticos- es ineliminable en cuanto tiende a coincidir con el mismo principio vital” (Esposito, 1996: 121). Lo que se quiere indicar, desde esta perspectiva, es que el impulso mítico y el de la obra coinciden con la voluntad de perseverar en nuestra existencia y con las condiciones mismas de la estancia del ser humano en el mundo: “no es pensable una vida sin mito: es decir, de nuevo sin obra, sin comunicación, sin esperanza de redención [...] Significaría literalmente morir desde el momento que no es concebible una vida sustraída a la palabra, a la esperanza, a la obra”. Así que, en términos generales, la idea que se pone aquí en juego es la de que la vida humana misma demanda la comunicación, la acotación de la experiencia mediante el lenguaje, la circulación de narrativas compartidas, las iniciativas de organización de la vida en común, el impulso de transformación del mundo y, en última instancia, la lógica general de la realización, de la proyección hacia el futuro, hacia el porvenir. Una renuncia definitiva a proyectarse hacia un más allá del puro presente y de la pura finitud “coincidiría en último extremo con la ascunción de la muerte, ya no como horizonte, sino más bien como *realidad* de la vida” (Esposito, 1996: 109). Ciertamente, una vida completamente desentendida del impulso del mito y de la obra (del impulso del sujeto, de la cultura, o del impulso de persecución de objetivos) es una vida entregada a la absoluta quietud.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> También para Nancy el mito alude a aquello que no puede simplemente desaparecer: la organización y distribución del mundo a través del acto mismo del lenguaje, de la representación (cf. Nancy, 2000: 68). Debe, entonces, diferenciarse el mito al que alude aquí Esposito como “única dimensión de la vida” de lo que antes se ha definido como “el mito del mito” o el mito mitificado que estaría detrás de los totalitarismos del siglo XX. Así, el mito y la obra son ineludibles en tanto encierran el impulso subjetivo que alude a la voluntad de perseverar en la existencia, la voluntad productiva y narrativa, de organización, etc. El mito del mito, por su parte, es el mito “auto-celebrado”, el mito que se pretende “objetivo”, fundacional, absoluto (cf. Esposito, 1996: 112). En palabras de Nancy: “el objetivo romántico de una nueva mitología ficcionante, imaginaria, actuante, poética y performativa no hace sino sacar a la luz el pensamiento de la procedencia del mito del mito: consiste en el pensamiento de una ontología poético-ficcionante, de una ontología presentada bajo la figura de una ontogonía donde el ser se engendra *figurándose*, dándose la imagen propia de su propia esencia, y la auto-representación de

Así las cosas, la empresa de pensar la comunidad se hace todavía más compleja. Si la concepción de la comunidad a partir del sujeto nos conduce a la introducción de la comunidad como el *mito* de *mitos*, y esto nos conduce a su vez al gesto totalizante que coincide con la supresión de la alteridad; y si, por otra parte, el anti-mito o el anti-sujeto, la negación de la obra o la negación de la voluntad mítica es imposible e indeseable, ¿cómo pensar la comunidad? ¿Queda alguna salida para pensar, aún, nuestro ser en común?

## 2. *COMMUNITAS*: COMUNIDAD COMO INTERRUPCIÓN CONSTITUTIVA DE LA SUBJETIVIDAD

¿Cómo ser en común, entonces, sin hacer lo que la tradición entera (pero con todo reciente, es decir, tributaria del Occidente que se consume difundándose) llama una comunidad?

Jean-Luc Nancy. *Conloquium*.

Como destaca Nancy, la realidad a la que se hace referencia con la expresión ‘ser en común’ se habría mantenido impensada precisamente detrás de la institucionalización de la palabra ‘comunidad’. Escribe Nancy en *La comunidad enfrentada*: “Delante o detrás de lo «político» hay esto: a saber, lo «común», lo «conjunto» y lo «numeroso», y quizás ya no sabemos en absoluto cómo pensar este orden de lo real” (Nancy 2007[b]: 21-22). Esto se debe, como lo he ido indicando, a que la tradición de pensamiento político occidental solamente ha podido ‘llenar’ la palabra comunidad con el opuesto de aquello a lo que nos queremos referir, es decir, con el sujeto. De manera que la tarea de pensar la comunidad reclama un punto de partida desde el cual articular un significado que no presuponga la subjetividad y que no nos entregue

---

su presencia y de su presente. [...] el mito del mito, su verdad, es que la ficción es en efecto, en esta ontogonía, inaugural” (Nancy, 2000: 68-69). Ahora bien, a pesar de que se establece esta distinción entre ‘el mito’ y el ‘mito del mito’ es importante señalar también que para estos autores el mito, por naturaleza, *tiende* a la auto-celebración, a la mitificación de sí, es decir, a la totalización. Esta observación es correlativa entonces a la que hacía en la nota al pie número 16: el mito mitificado se corresponde con el sujeto hecho *ideología*. De allí la afirmación de Nancy según la cual el mito del mito ya no es solamente una “simple representación” sino “la elaboración de un mundo del sujeto o el devenir-mundo de la subjetividad” (Nancy, 2000: 71).

a la dialéctica del mito y a la obra, pero que tampoco niegue la voluntad de vida que representa la subjetividad y el impulso de la representación. Ante este panorama, piensa Esposito, la tarea que se impone es la de la *interrupción*. Lo único que el mito no tolera, en tanto “*no es más que la ausencia de interrupción*”, es la alteración de su infinita continuidad, de su incesante duplicación: “es precisamente lo que hoy se pediría: interrumpir el mito. Cerrar por un instante su boca siempre abierta a la comunicación, a la transparencia, a la Obra. A su Cumplimiento. Entregarse durante un breve instante al reposo de lo incompleto, a la sombra de lo opaco, al silencio de la Obra. Se trata, se trataría, de una pausa” (Esposito, 1996: 109). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esa pausa en el mito que se impone como la tarea para el pensamiento de la comunidad no debe devolvernos a un pensamiento anti-comunitario o de la individualidad. Pausar el mito, silenciar al sujeto, interrumpir la Obra, es una cuestión de empujar hacia el límite:

El pensamiento antimítico es hoy el pensamiento del límite del mito, no de su fin [...] Pensamiento del límite que rodea y atraviesa al mito, que separa de sí mismo, que rompe su continuidad y discute su identidad reduplicada [...]. Que arrebatara al mito su capacidad de volver a mitificar, su potencia de renacer, su fuerza de cicatrización. (Esposito, 1996: 110)<sup>19</sup>

Ahora bien, si son estos los términos de la tarea que se le impone al pensamiento de la comunidad, ¿cómo se la puede acometer? Ciertamente, el discernimiento de lo que debe ser pensado (la interrupción del mito, la pausa del sujeto) no disipa todavía la que Esposito considera la mayor dificultad: el pensamiento filosófico tiene la forma misma de la subjetividad, la estructura misma del mito. *Pensar filosóficamente* es “objetivar”; es, en cierto modo, ya hacerse un sujeto: ordenar en conceptos, unificar, conciliar. Es precisamente por ello que la comunidad, entendida como el núcleo conflictivo de ‘lo político’, queda sepultada una y otra vez bajo la “modalidad representativa” del pensamiento (cf. Esposito, 2009: 13). ¿Cómo podemos entonces pensar filosóficamente al sujeto, al mito interrumpidos? ¿En qué podría

---

<sup>19</sup> La tarea de la interrupción coincide entonces la de la sustracción del mito de su “segunda potencia”, de su “auto-celebración”, de su auto-objetivización (Esposito, 1996: 112).

consistir esa tarea? Todo indica que debemos interrumpir, en primera instancia, el modo mismo (filosófico) de pensar.

Así pues, Esposito nos propondrá el ejercicio de tomar las propias categorías de la filosofía política, sus propios conceptos, y llevarlos hasta sus límites, asomarlos a su núcleo conflictivo, abrirlos y exponerlos a sus contradicciones inherentes; esto es, empujarlos precisamente hacia aquello que, en tanto conceptos, han pretendido eliminar. Pues todos los conceptos políticos, según nos dice, poseen “una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que sólo se dibuja por contraste con la luz” (Esposito, 2009: 11). La parte *iluminada* es la que nos hace creer que una realidad ha sido ordenada y es la que se corresponde, al anquilosarse, con el significado ‘evidente’ del concepto. Sin embargo, la *zona de sombra* es lo que el concepto no ha podido ordenar, y, en último término, lo que se resiste al orden: lo que se corresponde a la realidad de ‘lo político’. Así que la filosofía política que puede ‘pensar’ lo político es la que expone sus categorías y sus conceptos precisamente a lo que ella no puede reducir: a esa ‘zona de sombra’ que los cuestiona.<sup>20</sup> Se trata, dirá Esposito, de una filosofía política que se ha hecho *filosofía de lo impolítico*. Sin embargo, ¿cómo asomar a la filosofía a lo que no ha pensado y a lo que, estrictamente hablando, no se deja pensar? Esposito sugiere que si la modalidad representativa del pensamiento es la que nos ha provisto de los significados que consideramos más evidentes de los conceptos políticos, debemos entonces orientar el pensamiento hacia sus significados menos evidentes; debemos tratar de “sorprenderlas por la espalda, [...] remontar hasta las fuentes de su sentido y, de este modo, hasta lo impensado mismo” (Esposito, 2009: 11).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Esta es una ‘fórmula’ que vale también para los pensamientos de la tradición. No se trata de pensar independientemente de los pensadores filosóficos sino de abordarlos a través de sus propios silencios, de las contradicciones inherentes a sus propuestas. Esto, como se hará evidente más adelante, tiene que ver con el hecho de que la reflexión estética de Kant sobre lo sublime se convierta en un lugar particularmente fructífero para una reflexión como la de Esposito.

<sup>21</sup> La propuesta de Esposito no apunta a un ejercicio de develación del ‘verdadero’ significado de las categorías políticas. Se refiere, más bien, a la búsqueda de “puntales hermenéuticos”, puntos de apoyo “externos” e “independientes” a la filosofía que descoloquen el pensamiento filosófico y lo conduzcan hacia otra dirección (*cf.* Esposito, 2007: 25).

El trabajo que nos ofrece Esposito sobre la categoría de la comunidad consistirá entonces precisamente en este ejercicio. En efecto, para interrogarla, propone orientar el pensamiento hacia el horizonte de sentido que nos sugiere su etimología y que nos remonta hasta el vocablo latino '*communitas*'. Como se verá a continuación, se trata de un horizonte que ciertamente parece encaminar la reflexión sobre la comunidad y lo común en una dirección contraria a la que habría seguido la filosofía política tradicional. En este sentido, el significado de '*communitas*' será elaborado por Esposito como la 'zona de sombra' de la categoría de la comunidad. Si la noción tradicional de comunidad había sido 'llenada' con su opuesto, es decir, con un sujeto colectivo, reemplazarla con la de '*communitas*' nos encamina entonces hacia la noción radicalmente distinta de comunidad que Esposito se propone articular; una noción que se aleja por igual tanto del nihilismo hobbesiano como del mito de lo común sobre el cual se ha construido todo el pensamiento político de la comunidad desde la época moderna.

### **2.1 *Communitas-immunitas*: imposibilidad y necesidad del sujeto**

Según la fuentes que revisa Esposito en su investigación etimológica, todo indica que lo más probable es que la palabra *communitas* haya surgido de la asociación entre "*cum*" y "*munus*". Al término *cum* le correspondería poner de presente la vinculación de varios, el hecho de la relación; el término *munus*, por su parte, haría referencia a aquello con lo que se los vincula, eso que se comparte o que está en común (cf. Esposito, 2009: 25). Ahora bien, aunque según el análisis de Esposito '*munus*' no ofrece un significación unívoca, todos sus posibles significados –*onus*, *officium* y *donum*– convergen en una idea amplia de deber, de ley, de tarea, de obligación (cf. Esposito, 2007: 26). Así que Esposito propondrá como significado de *communitas* el de *comunidad de la ley*. ¿Hacia dónde nos orienta ese significado?

Que *communitas* sea 'comunidad de la ley' quiere decir, siguiendo a Esposito, que el vínculo entre sus miembros es irrechazable y está *dado*. En este sentido, *la comunidad de la ley* debe entenderse como coincidiendo con *la ley de la comunidad*: lo que vincula a los sujetos de la *communitas* es la exigencia misma de estar vinculados, la obligación de existir en común. Podría decirse entonces (en un lenguaje inapropiado, como Esposito mismo lo destaca) que el

primer ‘contenido’ de la ley de la comunidad es el de su *necesidad*. Esta ley, sin embargo, debe entenderse de un modo particular. Es una ley que pone de presente que aquellos a los que se dirige están en falta respecto a ella: “si desde siempre estamos en la ley –podría decirse con acento paulino–, es porque desde siempre nos encontramos en la «culpa» *Nos hallamos desde siempre en el olvido y en la perversión de la ley común* (Esposito, 2009: 26, la cursiva es mía). Es por esto que debe tenerse en cuenta que la ley de la comunidad, a la vez que nos indica su necesidad, señala su carácter de *incumplible*, de *irrealizable*, de *imposible*.<sup>22</sup> Esto, según el análisis de Esposito, estaría en conexión con la interpretación del tipo de obligación que encierra el *munus* de la *communitas* teniendo en cuenta su significado en tanto “*donum*”. Pues, aunque la idea de deber u obligación implícita en el *munus* es retenida en el término ‘*donum*’, éste le superpone las de ‘regalo’ o ‘don’. De manera que, por esta vía, el *munus* que vincula a los miembros de la *communitas* adquiere un significado muy particular: como un don “que se da porque *se debe* dar y *no se puede* no dar” y por el cual, sin embargo, no se recibe nada a cambio; un don, por lo tanto, que “se proyecta por completo en el acto transitivo del dar” (cf. Espósito 2007: 26ss). El *munus* que vincula a los miembros de la *communitas*, en tanto este don obligatorio, debe entenderse entonces en los términos de un “tributo” que se tiene que pagar, de una obligación de ceder que se ha adquirido con el otro. De allí, la relación que se sugiere en el análisis de Esposito entre *munus* y “gracia” –“dar algo que no se puede conservar para sí”– o entre *munus* y el “sacrificio de la *dispensatio*” (Esposito, 2007: 30).

Teniendo en cuenta lo anterior, el significado de ‘*communitas*’ deja por fuera cualquier noción de comunidad como la de un conjunto de personas unidas por una propiedad común. Sin embargo, ¿cómo se vinculan entonces los miembros en la *communitas*? Escribe Esposito:

En la comunidad los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el

---

<sup>22</sup> La sugerencia que se pone aquí de presente es la de que en la idea misma de la ‘ley’ están contenidos el riesgo y la posibilidad de su transgresión. Para que alguien considere algo como su ‘ley’ es menester que se sepa *por fuera* de aquello de lo que la ley manda (cf. Esposito, 2009: 26ss). Este modo de entender la ley, como se verá en el segundo capítulo de este trabajo, está vinculado con la valoración que hace Esposito de la filosofía moral de Kant como un lugar que le ofrece herramientas valiosas al pensamiento de la *communitas*. En efecto, este significado que le asigna Esposito a la palabra ‘ley’ es el mismo significado que también le asigna Kant al declarar al imperativo categórico como la ley suprema de la moralidad.



contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: «donantes a», en tanto ellos mismos «donados por» un circuito de donación recíproca cuya peculiaridad reside justamente en su oblicuidad respecto de la frontalidad de la relación sujeto-objeto [...] (Esposito, 2007: 31)

Según se nos dice aquí, lo que vincula a los sujetos de la *communitas*, y tiene para ellos carácter constitutivo, es el encuentro con un *vacío*.<sup>23</sup> Sin embargo, no se trata de un vacío que se corresponda con un espacio o con una ocasión de intercambio o de encuentro de los unos con los otros. No solamente le impide a sus miembros comunicarse sino también, incluso, establecer “el contenido a comunicar”. Esto quiere decir que la *communitas* coincide con el contacto con un vacío que se define, por un lado, por articular el lugar (el ‘circuito’) en el que los sujetos son *donados*, pero también, por otro lado, por su capacidad de ‘expropiar’ a sus sujetos de “su propiedad más propia”, es decir, de su subjetividad (Esposito, 2007: 30).

Para dar cuenta de esta naturaleza del *munus* –donadora a la vez que expropiadora de la subjetividad– Esposito propone dirigir la atención a una interpretación cristiana particular del término teológico ‘*koinonia*’; término al cual se terminaría entrelazando con el tiempo (sin ser sinónimos) el de ‘*communitas*’. La interpretación *paulina* de la *koinonia* (palabra con la que se refería la participación eucarística en el *Corpus Christi*) habría propuesto una noción de comunidad en la que “reaparece” el significado antiguo del *munus* de la *communitas* (cf. Esposito, 2007: 36). ¿Qué es lo que encuentra Esposito en esta interpretación que ayuda a entender el tipo de comunidad que es la *communitas*? Se trata de la idea de la comunidad cristiana como la de la unión de los hombres mediada por el encuentro *con Dios en el Cuerpo de Cristo* (la iglesia entendida como ‘cuerpo místico de Cristo’). Pues lo que se tiene *en común* en esta comunidad, según lo advierte Esposito, es una relación con Dios. Sin embargo, en esa medida, se trata de una relación en la que los hombres solamente son receptores –es producto de la iniciativa inaudita del “Donador”– y en la que lo *unido* queda a su vez irremediabilmente *separado* “por la infinita heterogeneidad de la sustancia” (Esposito, 2007: 36). Así que,

---

<sup>23</sup> De esta caracterización es importante resaltar el hecho de que se alude a la comunidad como una *experiencia* de sus sujetos. Como se verá más adelante, se trata precisamente de la caracterización que tengo en cuenta para orientar el rumbo de este trabajo hacia la reflexión estética sobre lo sublime.

aunque los hombres se hermanen al participar de la divinidad, están hermanados “*en Cristo*”, es decir, *en* una “alteridad” que les sustrae su subjetividad “para clavarla al punto «**vacío de sujeto**» del que venimos y hacia el cual se nos llama. Siempre que tengamos tanta gratitud como para retribuir a ese primer *munus* con un don en correspondencia” (Esposito, 2007: 36, la negrilla es mía). Sin embargo, ¿cómo va a ser posible para el hombre corresponder el don incondicionado o el amor inaudito de Dios? Solamente le está dado hacerlo en la forma del sacrificio, de la sustracción. Esto, nos dice Esposito, pone de presente “todo el dramatismo expropiativo del antiguo *munus*”: *participar* en el cuerpo de Cristo no es “tomar parte”. Por el contrario “es perder algo, reducirse, compartir la suerte del siervo, no la del señor (Fil., 3, 10-11)” (cf. Esposito, 2007: 37).<sup>24</sup>

*Communitas*, entonces, alude a una vinculación obligatoria mediante una exposición dolorosa de la subjetividad a aquello que constituye no solamente su alteridad radical sino su ‘origen’, su condición de posibilidad. Esposito propondrá entonces entender la falta o la carencia a la que alude el *munus* como el *afuera* del que el sujeto no puede apropiarse o la *exterioridad* que no puede interiorizar porque es precisamente lo que lo disminuye. La comunidad es la ‘nada’ del sujeto, lo que el sujeto ‘no es’. Esto, ciertamente, desplaza la reflexión sobre la comunidad a un registro particular. Como la “expropiación de la propia sustancia no se limita al «tener» sino que implica y socava el mismo «ser sujetos»”, la *communitas* nos desviaría del terreno “más tradicional de la antropología o de la filosofía política a aquel, *más radical*, de la ontología” (Esposito, 2009: 63, la cursiva es mía). Así que para Esposito el significado sugerido por la etimología de ‘*communitas*’ debe interpretarse definitivamente en clave

---

<sup>24</sup> Es interesante que Esposito rescate cierta tendencia o cierta modalidad del pensamiento teológico en tanto, al mismo tiempo, es enfático en afirmar que el pensamiento de la comunidad demanda sustraer el pensamiento de lo político de la teología (incluyendo, sobretodo, la teología moderna, es decir, la que se pretende *desteologizada*). Parece ser entonces que Esposito considera que hay cierto pensamiento teológico que es útil para el pensamiento de la *communitas* y que, en esa medida, puede entenderse como *problematizador* de cierta teología tradicional y de la aplicación de esta teología tradicional a lo político. Quiero destacar este punto porque la valoración positiva que Esposito le concede a ciertas reflexiones del pensamiento cristiano de tradición paulina está en franca relación con la valoración positiva que su reflexión también le otorga a la filosofía moral de Kant y, especialmente, a su reflexión estética sobre lo sublime (pues estas son reflexiones que recogen, ciertamente, este enfoque cristiano). El tercer capítulo de este trabajo se preocupará, precisamente, por explorar algunas de las consecuencias de la persistencia de cierta perspectiva teológica en el planteamiento de la *communitas*.

ontológica: la comunidad es la “falla” que circunda a la *res pública*: la nada de la que es inseparable “la cosa común” (Esposito, 2007: 33).<sup>25</sup>

Será entonces el carácter ontológico de la reflexión de Esposito lo que le da todo su sentido a las simultáneas *necesidad e imposibilidad* de la comunidad. Será, también, lo que permite afirmar que se ha interrumpido al sujeto, al mito y a la obra. Pues la falta, la nada, el vacío, lo *inapropiable*, la carencia, el “no” que nos vincula en la *communitas*, no hace alusión a una pura negatividad o al contrario de una cosa. Apoyándose en la ontología de Heidegger, y en la interpretación que de ella ofrece Nancy, Esposito señalará que la nada que mantiene unida a la comunidad, la nada que articula el “circuito de donación recíproca” debe interpretarse en los términos de aquello que le corresponde y le ‘co-pertenece’ al ‘ente’ de la manera *más intensa*:

La nada de la *communitas* no debe interpretarse como aquello que todavía no puede ser [...] Tampoco ha de interpretarse como el ocultamiento donde la cosa se retira porque no puede desvelarse en la plenitud de la pura presencia. De hecho, en todos los casos, la nada de la cosa no permanecería como tal [...] Sería su pasado o su futuro, no su desnudo presente: aquello que ésta no es y que no es otra cosa que ella. La nada no es, en suma, la condición o el resultado de la comunidad [...] sino más bien su único modo de ser. Esto significa simplemente que no es un ente, ni un sujeto colectivo ni tampoco un conjunto de sujetos. Es la relación que les hace no ser ya tales –sujetos individuales– porque interrumpe su identidad con una barra que los atraviesa modificándolos: el «con», el «entre», el umbral sobre el cual se entrecruzan, en un contacto que los vincula a los otros en la medida en que los separa de sí mismos. (Esposito, 2009: 63-64)<sup>26</sup>

Es entonces en este sentido que la comunidad debe entenderse como *necesaria*: es el trasfondo que se corresponde con “el lugar mismo –o, mejor dicho, el presupuesto trascendental– de

---

<sup>25</sup> Esto tiene que ver con el objetivo de sustraer lo político o lo común de ‘la política’: “[...] el pueblo no es ante todo una entidad política. Es una realidad antropológica (u ontológica) que responde a la exigencia de darle al sentido una atmósfera de formación y de circulación (lo que se llama “lenguas”, “culturas”, todas estas formas de reparto [...])”. (Nancy, 2011: 28).

<sup>26</sup> La interpretación de Nancy de la ontología heideggeriana que está siguiendo Esposito aquí es la que se ofrece en su libro *Being Singular Plural* (Nancy, 2000\*). Aparte de este texto, su breve ensayo “Of Being-in-Common” (1991) presenta con claridad dicha interpretación.

nuestra existencia”. Y es también desde este punto de vista que debe considerarse como irrealizable o como imposible; no solamente porque nos trascienda sino porque es una trascendencia que “ya se realiza”, que “ya se constituye”: es el espacio que “precede a toda posible realización” o “la apertura del ser que se da retirándose, y se retrae ofreciéndose, en la vibración de nuestra existencia” (Esposito, 2009: 26 y Esposito, 2007: 47).<sup>27</sup> Por ello Nancy define esta ‘nada’ en los términos de una *capacidad* o de una *posibilidad*: la de que “alguna cosa, o más bien algunas cosas, y algunos, **estén ahí**, es decir que ahí se encuentren los unos *con* los otros o *entre* ellos” (Nancy, 2007: 17, la negrilla es mía). La nada en común es entonces el lugar y el medio mismo de nuestra existencia en tanto entidades finitas, en tanto entidades que existimos *espaciadas* las unas de las otras; espaciadas precisamente por “la grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos” que se revela en consecuencia como absolutamente imposible de subsanar (Esposito, 2007: 34). Así, se suscribe entonces en *Communitas* la tesis heideggeriana de que toda existencia finita, toda existencia limitada, es ‘*ex-sistentia*’; esto es, su constitución misma coincide con una situación de exposición:

[...] en el concepto de lo «com-partido» el «con» está asociado justamente con la división. El límite al que alude es aquel que une, no como convergencia, como conversión, como confusión, sino más bien como divergencia, como disonancia, como difusión. [...] Por eso – porque se opone a la idea de interiorización, o, más aún, de internamiento–, el *inter* de la comunidad no puede vincular más que **desde** la exterioridad. (Esposito, 2009: 65, la negrilla es mía)

Esto significa que la perspectiva de la *communitas* no solamente sustrae la cuestión de la comunidad del discurso de la producción/apropiación subjetiva, del proyecto en el que se terminan fundiendo los sujetos en una esencia común, sino también del discurso

---

<sup>27</sup> Este es el enfoque que permite sustraer definitivamente a la reflexión de la comunidad del pensamiento mítico que la ofrece como un origen o un fin. En la medida en la que se le asigna el “aquí y el ahora” como el lugar en el que ella se da, pero solamente en tanto “su constitutivo apartamiento”, la comunidad deja de ser aquello que se pueda prometer, anticipar, presuponer o destinar. “No requiere”, dirá Esposito, “una teleología; tampoco una arqueología, dado que el origen está ya en su después, nos es perfectamente contemporánea” (Esposito, 2007: 47).

individualizador que pretende resistir la fusión.<sup>28</sup> Sin embargo, esta perspectiva ontológica ilumina también con toda claridad lo que Esposito llama la *otra cara* de la comunidad, la dimensión real de su naturaleza expropiadora. Pues ser-en-común no representa solamente “la única dimensión del animal hombre”, sino también “la más riesgosa de las amenazas” (Esposito, 2007: 32). En efecto, como el límite de la existencia finita está constituido desde el exterior, esta existencia está asomada desde siempre al vacío que coincide con su no-ser, con su disolución. El miedo o el temor, en este sentido, son inseparables del *munus*: la amenaza de la Nada-en-común no es otra que la de la “pérdida violenta de los límites que, confiriendo identidad, aseguran la subsistencia” (Esposito, 2007: 32-33, la cursiva es mía). Hobbes, dirá Esposito, en efecto habría sabido leer la *verdad* que reposa en el fondo oscuro de la comunidad: su constitutivo “don de muerte” (Esposito, 2007: 41).

Este poder aniquilante de la comunidad nos conduce entonces al impulso de protección que Esposito considera correlativo a la tendencia de la *communitas*: la tendencia, igualmente constitutiva de nuestra existencia, de la *immunitas*. Pues *communitas* e *immunitas* son para Esposito las dos fuerzas que *sostienen* nuestro ser-en-común, nuestra existencia. En efecto, la situación constitutiva de exposición que define la existencia de los sujetos de la *communitas* supone la existencia de un límite que convoca *por igual* el despliegue (la exposición, el riesgo, la entrega) y el repliegue (la subjetividad, la conservación, la identidad). No seríamos *varios* si el repliegue o el despliegue fueran absolutos:

[...] si la *communitas* está caracterizada por la libre circulación del *munus* –en su doble aspecto de donativo y de veneno, de contacto y de contagio–, la *immunitas* es aquello que lo desactiva, que lo deja abolido reconstruyendo nuevos límites protectores hacia el exterior del grupo y entre sus mismos integrantes. (Esposito, 2012: 279)

---

<sup>28</sup> “La comunidad no es un predicado del ser o de la existencia. No se cambia nada en el concepto de existencia adicionando o sustrayendo el carácter comunitario. La comunidad es simplemente la posición real de la existencia. [...] ser-en-común, o ser-con, no puede ser agregado de un modo secundario y ex-trínseco a ser-uno-mismo o a ser-en-soledad” (Nancy, 1991: 2).

La *communitas*, entonces, es la tendencia que desgarrar y destruye los límites requeridos para la identidad y la conservación individual; la *immunitas*, por su parte, es la tendencia que impide la efectuación cabal de ese desgarramiento. De manera que estas dos tendencias deben pensarse entonces como impulsos o fuerzas en recíproca tensión, esto es, en mutua *interrupción*.<sup>29</sup> A partir de esto podría decirse, ciertamente, que así como la comunidad es a la vez necesaria e imposible, lo mismo puede decirse acerca de la subjetividad. No sería exacto decir que el sujeto en la *communitas* ha sido constituido o destituido, realizado o anulado, articulado o desarticulado. El sujeto de la *communitas* es aquel que se articula mediante su desarticulación, aquel que se instituye a través de su destitución. Se trata, entonces, de un sujeto constitutivamente interrumpido.<sup>30</sup>

Así pues, es importante distinguir claramente el impulso protector de la *immunitas* de la vocación *inmunizante* (*subjetivizante*) que según Esposito define a la modernidad y que sería precisamente lo que estaría detrás del sacrificio de lo común que se cumple tanto desde el punto de vista hobbesiano como desde el punto del pensamiento comunitario moderno.

## **2.2 Inmunización, sujeto y sacrificio de la comunidad**

Según Esposito, tanto el de Hobbes como el pensamiento que reacciona a su propuesta se caracterizan por haber roto el equilibrio existencial entre la *communitas* y la *immunitas*. Dicho de otro modo, las dos aproximaciones habrían pretendido negar la relación constitutiva entre estos dos impulsos. Es por eso que a la sombra de cualquiera de las dos tradiciones del pensamiento político moderno el resultado terminará coincidiendo con el *sacrificio* de la comunidad, entendiendo por éste no solamente el sacrificio de la relación entre los seres humanos sino el sacrificio mismo de su existencia como singularidades, es decir, su muerte.

---

<sup>29</sup> Como lo enfatiza Tarizzo, que ninguna tenga preponderancia sobre la otra es lo que le asegura a Esposito evitar la recaída en una metafísica: “Sólo esta *indecidibilidad* derridiana en torno a la prioridad de *communitas* e *immunitas* le permite a Esposito eludir la trampa de cualquier metafísica sustancialista. No hay una sustancia sobre la cual recaiga toda la realidad o de la cual todo provenga unidireccionalmente” (Tarizzo, 2013: 62, la traducción es mía).

<sup>30</sup> Este modo particular de entender al sujeto es lo que tiene que ver, como se verá, con la pregunta por lo sublime y su relación con la experiencia (estética) que la subjetividad lleva a cabo de sí misma como necesaria, y a la vez, justamente, como imposible.

En el caso del pensamiento de Hobbes, la consumación de este sacrificio empieza a articularse a partir de la abolición de cualquier relación social entre los seres humanos que sea distinta al intercambio de protección y obediencia entre el Estado-Leviatán y los individuos (*cf.* Esposito, 2007: 60ss). De este modo, siguiendo la lectura de Esposito, se habría enfrentado la amenaza del vacío del *munus* con la producción de un vacío aún mayor, más potente: el vacío *artificial* impuesto por el Estado Soberano que elimina todo vínculo y pretende anular así los efectos perniciosos para la seguridad y la conservación individual del vacío *natural* de la *communitas*. Sin embargo, en este punto se hará evidente la contradicción que no puede dejarse de insinuar en un pensamiento que suprime la relación entre *communitas* e *immunitas*. La institución del Estado-Leviatán, ese Tercero artificial al que todos deben vincularse como súbditos para poder desvincularse entre ellos, permite la conservación inmediata de sí pero a cambio solicita la renuncia de cada individuo al propio poder sobre su vida. A saber, ese poder debe confiarse al Soberano que tiene el derecho absoluto de quitarla. Así pues, el sacrificio de la comunidad (de la relación) no solamente trae como consecuencia la conservación la vida. También implica establecer la equivalencia entre dicha conservación y la “normalización” de “la posibilidad –sino de la *puesta en práctica*– de su *sacrificio*” (Esposito, 2007: 74, la cursiva es mía). De manera que es imposible, dirá Esposito, no identificar el residuo de irracionalidad que carga consigo la vocación inmunizante hobbesiana: en ella coinciden la “conservación” y la “sacrificabilidad” de la vida, su “protección” y su “negación”. En el nombre de la seguridad individual el Estado-Leviatán puede sacrificar a cualquiera de los individuos (*cf.* Esposito, 2007: 43 y 2009: 114-115).

Ahora bien, cuando la modernidad intenta escapar de este paradigma individualista que absolutiza el vacío, cuando intenta pues pensar *de nuevo* la comunidad, solamente logra hacerlo, como lo mostré en la sección anterior, mediante “el exceso de sentido de una comunidad plena de la propia esencia colectiva” (Esposito, 2009: 69). Desde este punto de vista, los pensamientos críticos de y pretendidamente contrarios a la visión hobbesiana –desde Rousseau hasta los comunitarismos contemporáneos– refrendan la negación de la relación entre la *communitas* y la *immunitas* que se plantea en el pensamiento de Hobbes. En lugar de potenciar el vacío natural con un vacío artificial, el comunitarismo moderno lo colma, también

artificialmente, con una sustancia subjetiva: una esencia, una propiedad común. Este gesto, además, trae consigo un elemento adicional: la mitificación de la comunidad que suscita la voluntad totalizadora de su realización. Asumir que el vacío de la *communitas* es susceptible de ser llenado convoca a la nostalgia de la comunidad inmanente (dirigida hacia el pasado o hacia el futuro) y suscita el pensamiento de la recuperación o la construcción de esa comunidad en la que los individuos no sufren de los conflictos y la amenaza nihilista del ser-en-común; una comunidad, entonces, con los individuos fusionados en un único sujeto clausurado, una comunidad con el *munus* lleno que es lo mismo que decir una comunidad sin *munus*: inmunizada, sacrificada, no-comunidad. Por ello es que, para Esposito, el totalitarismo no solamente es interpretable sino que debe ser interpretado como la pretensión de negación radical de la correlación existencial entre la *communitas* y la *immunitas*. ¿Qué es el totalitarismo –se pregunta Esposito– sino “la tentación fantásmica de abolir el límite, de rellenar la falta, de cerrar la herida. La suposición *criminal* de que se puede poner a salvo definitivamente a la comunidad de su melancolía”? (Esposito, 2009: 69, la cursiva es mía). Así, tanto la absolutización de la nada que nos separa como la pretensión de ‘rellenarla’ configuran una amenaza de aniquilación en tanto cualquiera de las dos opciones altera la condición misma de posibilidad de nuestra existencia finita. En este sentido, el residuo de irracionalidad que veía Esposito en la visión hobbesiana se mantiene intacto en el comunitarismo moderno (el vehículo de esta irracionalidad es la concepción misma del ser humano como un sujeto). Si el individualismo radical que absolutiza el vacío que nos separa se olvida de ‘la verdad ontológica’ de que no puede haber sujeto sin ser-en-común, sin exposición, la propuesta de la comunidad como vínculo sustantivo o fusión de los individuos se olvida de la otra cara de la moneda: sin vacío, sin distancia, no somos *varios*, no hay comunidad. Hobbes ignora que la comunidad como *communitas* es necesaria, y todos los pensamientos que buscan re-establecerla se olvidan de que es imposible. El resultado de estos olvidos es siempre el mismo: el sacrificio de la comunidad.

El reto que se impone entonces, a pesar de haber discernido nuestra condición ontológica de ser-en-común, es el de pensar a fondo nuestra experiencia de los otros y con los otros a la luz del equilibrio, que debe permanecer intocado, entre los impulsos de la *communitas* y la



*immunitas*:

Debemos lograr pensar juntos estos principios de unidad y diferencia –es decir, de comunidad e inmunidad– que a lo largo de los siglos y acaso de los milenios chocaron en una batalla ciega y sin perspectivas. Sí, la comunidad siempre remitió a la identidad y a la unidad, así como la inmunidad a la separación y a la diferencia. La historia del mundo es interpretable, al menos hasta nuestro presente, como la lucha que no excluyó golpes entre estos dos principios contrapuestos. En este momento todo consiste en ponerlos en tensión recíproca. En devolver la comunidad a la diferencia y la inmunidad a la contaminación [...] Desde luego, traducir en la realidad estas que pueden parecer, y de hecho son, fórmulas filosóficas lo es todo, menos fácil. Pero en la historia del pensamiento –también en la de los hombres–, antes de realizar algo hizo falta pensarlo, y largamente. (Esposito, 2012: 288)

### **3. «¿CÓMO DERRIBAR LAS MURALLAS DEL INDIVIDUO SALVANDO EL DON SINGULAR QUE ENCIERRA?»: UN PROBLEMA ABIERTO Y UNA PROPUESTA DE APROXIMACIÓN**

La crítica de Esposito al pensamiento individualista, así como su crítica al pensamiento moderno comunitario, consiste en últimas en señalar uno y el mismo punto: ninguno ha podido pensar el misterio de la comunidad, esto es, el modo en el que ella es, al mismo tiempo, necesaria e imposible. Hobbes pretende negar la necesidad de la comunidad consagrando al ser humano como un sujeto individual; Rousseau y la tradición comunitaria moderna –y en su estela todo el pensamiento político occidental– pretenden negar su imposibilidad y la consagran como la obra de los sujetos individuales. De un lado y del otro se ha reafirmado la quimera del sujeto y, con éste, la tendencia inmunizante y sacrificial de la modernidad.

La propuesta de pensar la comunidad como *communitas* pretende liberarse del presupuesto metafísico del sujeto individual. Sin embargo, como lo he señalado, para Esposito no tiene sentido la pretensión de negación de la subjetividad. La tendencia subjetiva coincide con nuestra misma pulsión vital. Así pues, Esposito nos ha propuesto una aproximación ontológica a la cuestión de la comunidad que termina concluyendo que a los seres humanos somos-en-

común y, en consecuencia, nos está dada la subjetividad solamente en tanto constitutivamente interrumpida. Sin embargo, como Esposito lo ha señalado, este es apenas el punto de partida para empezar a pensar “a fondo” la comunidad (Esposito, 2009: 44). Es necesario, según nos dice, poner en perspectiva estas ‘fórmulas filosóficas’. Quisiera entonces terminar esta exposición de su reflexión comunitaria con la formulación del problema que, tal y como él lo reconoce, debe enfrentar su propuesta de comprensión de la comunidad como *communitas*.

Como ha sido señalado, la relación entre la comunidad y la muerte, entre la comunidad y la nada, revela que la tendencia de la *communitas* se contrapone al impulso de conservación. *Communitas* es la comunidad “de aquellos que, evidentemente, sólo la tienen perdiéndola, y perdiéndose, en su mismo deflujo” (Esposito, 2007: 49, la cursiva es mía). La pregunta que planteará Esposito es entonces la siguiente: ¿no corre el riesgo esta formulación de reproducir también una lógica sacrificial “distinta pero especular” a aquella de la que se ha querido sustraer? Pues si ser-en-común implica que la nada penetre los límites que singularizan a los seres humanos y que coinciden con su identidad, ¿cómo se conserva o se salva en la *communitas* el “don singular” que encierra la individualidad? Si, además, es menester ‘des-inmunizarnos’ para restablecer el equilibrio entre los impulsos de la *communitas* y la *immunitas* que ha sido roto en el mundo y en la cultura modernas –desequilibrio que sólo se ha profundizado en la época contemporánea– ¿de qué modo podríamos pensar el agrietamiento de la inmunización de la vida sin pensar de nuevo la comunidad como comunidad de la muerte? ¿Cómo comprender las vivencias y las relaciones entre los seres humanos vinculados por un ser-en-común que amenaza con la disolución de aquellos a los que vincula? (cf. Esposito, 2007: 48ss).

Es de notar, entonces, que todas estas preguntas aluden en general a una preocupación en torno a la inmensa dificultad que ofrece la tarea de proyectar en la realidad la reflexión sobre la *communitas*. Ciertamente, Esposito ha concluido que “no somos nada más que el otro” o que “somos extraños a nosotros mismos”. Sin embargo, según sus propias palabras, “éste es el problema: ¿cómo traducir esta fórmula a la realidad de nuestra subjetividad? ¿Cómo «conquer» a nuestra obstinada identidad?” (Esposito, 2009: 44, la cursiva es mía). En cierto

modo, como se deduce de las preguntas de Esposito que he recogido, la reflexión en torno al significado que nos sugiere la palabra '*communitas*' no ha abordado en detalle (aunque plantea la importancia de hacerlo) el asunto de la experiencia subjetiva de la *communitas* y, sobre todo, del modo en el que debería pensarse la experiencia de ser-en-común en tanto la experiencia que tienen entre sí sujetos constitutivamente interrumpidos.

Ahora bien, en relación con lo anterior es importante tener en cuenta que en *Communitas* Esposito no solamente ofrece su análisis etimológico-hermenéutico sobre la categoría de comunidad. Además de esto, lleva a cabo un recorrido por cuatro pensadores que constituirían la contra-tradición de la noción moderna de comunidad (o, podría decirse, la tradición de la *communitas*): Rousseau, Kant, Heidegger y Bataille. En efecto, a través de las reflexiones de estos autores Esposito va reconstruyendo y profundizando su planteamiento así como evidenciando los problemas que éste tiene que sortear. En ese recorrido, y en el contexto general de su reflexión sobre la filosofía práctica kantiana, Esposito le dedicará una reflexión muy breve a la estética de Kant y, en especial, a la categoría de lo sublime. Ciertamente, no es para nada sorprendente que esto ocurra: la experiencia de lo sublime kantiano es una experiencia que conjuga tanto un impulso subjetivo hacia lo ilimitado como la sensación de “la infranqueabilidad del límite”, elementos que engranan de manera muy clara con el modo mediante el cual Esposito ha propuesto repensar la comunidad y sus relaciones con la experiencia de la subjetividad (*cf.* Esposito, 2009: 54). Así que desde un punto de vista, y como lo he sugerido en la introducción al presente trabajo, podría decirse que la reflexión sobre lo sublime, tal y como queda demarcada por Kant, propone una reflexión sobre la experiencia misma de desestructuración constitutiva de la subjetividad. En efecto: si para Kant la experiencia estética de la belleza es la experiencia que tiene el sujeto de su propia unidad, así como de su estar en plena armonía con el mundo exterior, la experiencia de lo sublime es la de la escisión del sujeto frente a aquello que desborda su capacidad de representación o la experiencia de la limitación de su propia condición subjetiva; experiencia que coincide, además, con una sensación de profundo temor y de conciencia de infinita fragilidad.<sup>31</sup> En

---

<sup>31</sup> Esta limitación que siente el sujeto se refiere, particularmente, a la limitación de la facultad de la imaginación, a saber, la facultad que, en la filosofía kantiana, unifica lo múltiple en la experiencia.

adición, la reflexión de Kant señala que esta experiencia está mediada por la imposición de una *ley* a través de la cual el sujeto se obliga a sí mismo a ofrendar, al menos en parte y en el nombre de una alteridad que lo sobrepasa, su subjetividad. Será entonces en virtud de estos elementos que Esposito formula la sugerencia a partir de la cual continuaré este trabajo: la de que si la *communitas* “sólo puede captarse en la forma de lo que ella no es [...] la categoría que mejor le corresponde no es lo bello, sino lo sublime” (Esposito, 2007: 141). En otras palabras, y en el mismo contexto, Esposito insistirá: lo sublime kantiano evoca la experiencia del “velo que «revela» a la comunidad, manifestada y protegida a la vez por la ley que la muestra interdiéndola, que la muestra interdicta” (Esposito, 2007: 143).

Así pues, puede decirse que lo que me interesa en este trabajo es, en últimas, conectar las preguntas que ha dejado abiertas el mismo Esposito en torno a la posible reproducción de una lógica sacrificial en su propuesta, o, más generalmente, en torno al modo en el que podemos pensar su reflexión proyectada en nuestra *obstinada* subjetividad, y su sugerencia de que la experiencia estética de lo sublime puede interpretarse como la experiencia del sujeto en la *communitas*. ¿Es acaso la experiencia de lo sublime kantiano la contracara subjetiva de la experiencia de *ser-en-común*? ¿Podríamos entonces, de la mano de esta reflexión estética de Kant, pensar un poco más *a fondo* (con una orientación *práctica*) la imposibilidad y necesidad del sujeto que es correlativa a la imposibilidad y necesidad de la comunidad?

Escribe Esposito: “El mundo, hoy irreversiblemente unido, necesita no sólo ser pensado sino ser «practicado» como unidad de diferencias”. Es menester, según esta declaración, asumir la difícil tarea de “transformar” las fórmulas filosóficas de la reflexión sobre la *communitas* en “práctica real” (cf. Esposito, 2009: 121). Considero que la aceptación de la invitación de Esposito a pensar la experiencia de lo sublime kantiano en clave comunitaria se ofrece como una ruta fecunda para explorar, precisamente, las posibilidades de dicha transformación.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LO SUBLIME KANTIANO: ¿CATEGORÍA ESTÉTICA DE LA COMUNIDAD?

Lo sublime es un sentimiento, y más que un sentimiento en sentido banal, es la emoción del sujeto en el límite. El sujeto de lo sublime, si lo hay, es un sujeto conmovido.

Jean-Luc Nancy. *La ofrenda sublime*.

La propuesta de Esposito en torno a la comprensión de la comunidad como *communitas* puede ser leída como el fruto de un recorrido por los pensamientos que a su juicio se han aproximado al significado de *ser en común*, oculto y enterrado en la noción tradicional (moderna) de comunidad. Entre esos pensamientos cumple un papel destacado y definitivo la filosofía moral de Kant. El pensamiento práctico kantiano, nos dirá en efecto Esposito en *Communitas*, es el primero en comprender que la comunidad es comunidad de la *ley*: que el ser en común se corresponde con una exigencia a la que están obligados los seres humanos en la medida en que coincide con su condición misma de posibilidad (cf. Esposito, 2007: 117). Pero además de esto, Kant será también considerado por Esposito como el primero capaz de leer en esa ley un don que se comparte como exigencia de sustracción de la propia subjetividad, como imposibilidad del sujeto; de modo que será reconocido, adicionalmente, como aquel que le ofrece al pensamiento por vez primera una perspectiva a la luz de la cual comienza a ser posible discernir “una forma invertida –impolítica– de comunidad” (cf. Esposito, 2009: 38).<sup>32</sup>

Sin embargo, Esposito no pretende conceder que la comunidad que se puede pensar a la luz de la filosofía moral kantiana (la comunidad ética, la comunidad del imperativo categórico) sea ya la *communitas* de su propia reflexión. Lo cual quiere decir, en otras palabras, que no

---

<sup>32</sup> El papel que cumple la filosofía moral kantiana en el desarrollo de *Communitas* da cuenta, de este modo, también de la relación que hay entre la adopción de una perspectiva filosófico-política y la imposibilidad para pensar la comunidad. Como lo destaca Hole, es de la mano de Kant, de su ética, que Esposito desvía su recorrido reflexivo, que empieza en la tradición de pensamiento político (Rousseau), hacia las filosofías ontológicas que cimentan su intento de pensar la comunidad sin constituirla en *objeto* de pensamiento, sin sustancializarla: las filosofías de Heidegger y Bataille (cf. Hole, 2013: 111).

obstante los méritos que le serán reconocidos la ley práctica de Kant no coincide del todo con la ley de la *communitas*. Por el contrario, Esposito elaborará, de la mano de Heidegger, una crítica dirigida a mostrar que el pensamiento kantiano de la ley termina recayendo en una visión teleológica y radicalmente trascendental de la comunidad que deja intocada a la categoría del sujeto (*cf.* Esposito, 2007: 47).

La filosofía práctica, sin embargo, no agota las posibilidades de la relación entre la filosofía de Kant y la propuesta de Esposito. En el *Excursus* que le sigue en *Communitas* al capítulo dedicado mayoritariamente al pensamiento moral kantiano, Esposito se permitirá “una mayor indagación en el carácter comunitario” de la filosofía de Kant a través de una breve reflexión sobre su estética (*cf.* Esposito, 2007: 125). Allí se señalará, mediante una elaboración que involucra una crítica a la interpretación de Arendt de la *Crítica de la facultad de juzgar*, que la categoría estética de lo sublime, en contraposición a la de gusto, es la “que mejor le corresponde” a la comunidad (Esposito, 2007: 141-142). Lo que me propongo en este segundo capítulo es, precisamente, discernir el trasfondo, el sustento y las consecuencias de esta afirmación de Esposito. La razón por la cual me interesa detenerme en este asunto en particular tiene que ver con el hecho de que la reflexión estética kantiana amplía, en mi opinión, el aporte parcial de Kant al pensamiento de la comunidad. Mediante esa ampliación, quedamos situados en el corazón de la problemática que Esposito ha dejado irresuelta en *Communitas* y con la cual cerré la primera parte de este trabajo: ¿cómo pensar la experiencia subjetiva que se corresponde con la noción de comunidad que propone Esposito? ¿Cabe la posibilidad de que en el planteamiento de la *communitas* se reproduzca una lógica sacrificial?

Antes de presentar el recorrido que seguiré en estas páginas con el objetivo de dar cuenta de la relación entre la *communitas* y la categoría estética de lo sublime kantiano, quiero entonces explicar brevemente por qué veo en la interpretación que propone Esposito de lo sublime una ampliación de la filosofía de Kant como pensamiento de la *communitas*, por qué sugiero asimismo que esta ampliación nos sitúa en el problema que acabo de mencionar, y qué interés ulterior tengo en determinar dicha conexión.

Lo sublime propone una reflexión *estética* sobre la ley de la comunidad, es decir, una reflexión que se sitúa en el punto de vista de la sensibilidad y que por lo tanto nos remite a la relación entre el sujeto –en tanto finitud, en tanto singular, en tanto material– y dicha ley. Por eso nos dice Esposito en el *Excursus*, aunque sin ahondar mucho al respecto, que su “impresión” en torno a la relación entre la comunidad y lo sublime es que “tiene que ver con la cuestión del límite” que nos la “revela” (cf. Esposito, 2007: 143). Ciertamente, hay una conexión evidente entre la reflexión estética y el asunto del límite, tal y como lo entiende Esposito, pues ¿qué otra cosa es dicho límite sino la comunidad descrita desde el punto de vista de la *sensación* y en qué otra cosa consiste la revelación que efectúa sino en la *experiencia* misma de la delimitación que, según se ha dicho, entrega a los seres humanos a la comunidad? La reflexión estética de Kant, así, tiene el potencial de situarnos en la cuestión de la experiencia de la subjetividad que coincide, según Esposito, con la comunidad (un potencial que, como trataré de mostrar más adelante en este capítulo, no ofrece con la misma claridad la perspectiva de la filosofía práctica). Es precisamente aquí, entonces, donde veo el punto de unión de lo sublime con el problema que se deja irresuelto en *Communitas*. La pregunta acerca de si es posible evitar la inmunización de la vida sin llegar al sacrificio de la singularidad, o de si es posible traducir la correlación *communitas-immunitas* a la realidad de nuestra subjetividad sin recaer en una lógica sacrificial, es una pregunta que le concierne, directamente, a la comprensión de la experiencia subjetiva del límite como la experiencia misma de la comunidad.

Como lo he anunciado ya en la introducción a este trabajo, la razón última por la cual me interesa trazar esta conexión es la de profundizar e indagar en el aspecto presuntamente problemático de la propuesta de Esposito, usando como herramienta su contacto con la categoría estética de lo sublime. Mi propuesta, así, es la de evaluar el potencial sacrificial de la *communitas* a través del potencial sacrificial de lo sublime kantiano. Sin embargo, antes de pretender adelantar esta evaluación, es menester trabajar a fondo la interpretación de la categoría estética de lo sublime que se sugiere en *Communitas* y aclarar los términos en los que se establece allí dicho concepto. Dicho de otro modo, es necesario determinar qué tan cerca y qué tan lejos está, realmente, la experiencia de lo sublime kantiano de la crisis de la

subjetividad que, según la propuesta de Esposito, se corresponde con la de la condición existencial de la comunidad.<sup>33</sup>

En lo que sigue me dedicaré entonces exclusivamente a explorar esta última cuestión. El recorrido que me he trazado esta vez para llevar a cabo mi propósito es el siguiente: en la primera parte de este capítulo reconstruiré el análisis crítico y en clave comunitaria que lleva a cabo Esposito de la filosofía moral kantiana. Este análisis es el que contextualiza y permite introducir la relación particular entre el pensamiento de la *communitas* y la estética de lo sublime kantiano, así como valorar la ampliación que, según he dicho, introduciría esta última respecto al aporte de Kant a la empresa adelantada por Esposito, esto es, la empresa de restitución al pensamiento de la comunidad (en cierto modo, como se verá, lo sublime vendría a corregir las falencias de la propuesta práctica kantiana). Posteriormente, y de la mano del texto mismo de la *Crítica de la facultad de juzgar*<sup>34</sup>, pretendo desarrollar la lectura comunitaria de lo sublime kantiano que se presenta en *Communitas* y precisar cuidadosamente en qué sentidos la interpretación de esta categoría estética puede considerarse afín a un pensamiento de la comunidad en la línea propuesta por Esposito. Finalmente, en una tercera y última parte, expondré mi conclusión en torno a los términos en los que se da la relación entre la propuesta de Esposito y lo sublime kantiano. Con ello, justificaré mi propuesta de utilizar esta relación como herramienta para abordar la pregunta acerca de si la reflexión sobre la comunidad adelantada por Esposito alberga o no la lógica sacrificial o la lógica *absolutizante* que él mismo ha criticado. Al desarrollo de esta propuesta, y al intento de responder a esta pregunta, dedicaré entonces el tercer capítulo de este trabajo.

---

<sup>33</sup> La reflexión de Esposito sobre lo sublime, como lo he sugerido, es brevísima y ocupa apenas la última parte del anexo al capítulo dedicado a Kant en *Communitas*. Por eso formulo este objetivo en los términos de “trabajar a fondo”, “profundizar” o “aclarar” las sugerencias de su lectura.

<sup>34</sup> En adelante me refiero al texto de la *Crítica de la facultad de juzgar* con la abreviatura CJ. Citaré en primer lugar la paginación de las ediciones segunda y tercera (B) y, en seguida, la de la traducción al español de Pablo Oyarzún (2006).



## 1. ÉTICA KANTIANA Y *COMMUNITAS*: ALCANCES Y LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO COMO LEY DE LA COMUNIDAD

De la primera formulación del imperativo categórico puede deducirse, según Esposito, que Kant ha comprendido que la comunidad tiene la forma de una ley. En efecto, el enunciado de la ley básica de la razón práctica pura, a saber, “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (CRPr, Ak., V, 30), puede ser interpretado como un enunciado que exige una cierta comunidad universal (cf. Esposito, 2009: 37).<sup>35</sup> Sin embargo, lo extraordinario del planteamiento moral de Kant reside menos en el hecho de haber asociado la comunidad con una ley (esto es algo que según Esposito se puede encontrar ya en Rousseau) y más en la naturaleza específica que se le asigna allí a dicha ley (cf. Esposito, 2007: 113ss). Así, será el carácter trascendental y formal del imperativo categórico lo que le abra el paso a una perspectiva capaz de comprender el significado “anfibológico” de la comunidad: sernos, como ya se ha dicho, a la vez necesaria e imposible (Esposito, 2007: 46).

Ahora bien, no obstante lo anterior Kant habría cometido también, según Esposito, un error que termina por alejarlo del descubrimiento del significado de la comunidad en tanto *communitas*: el de radicalizar y absolutizar el carácter trascendental de su ley. Esto, insistirá Esposito, reconduce su filosofía moral hacia una perspectiva metafísica de la comunidad que ha de revelarse, finalmente, como inmunizante. Este simultáneo encuentro y desencuentro del pensamiento de la comunidad como *communitas* con la filosofía práctica de la ley kantiana es lo que me propongo reconstruir a continuación.

---

<sup>35</sup> En adelante me refiero al texto de la *Crítica de la razón práctica* con la abreviatura CRPr. Cito en primer lugar la paginación de la edición de la *Akademie Ausgabe* y, en seguida, la de la traducción al español de Roberto R. Aramayo (2007).

## 1.1 Lo “Irrealizable mismo”: hacia una primera interpretación positiva de la imposibilidad de comunidad

Para Esposito, el viraje determinante que lleva a cabo el pensamiento de Kant respecto al de Rousseau –y que lo encamina hacia el pensamiento de la comunidad como *communitas*– fue haber invertido la relación entre la ley de la comunidad y la voluntad del sujeto: si para Rousseau la ley descende de las voluntades libres, para Kant estas voluntades sólo pueden constituirse como tales en el marco de una ley que las trasciende:

En Kant, la voluntad ya no coincide consigo misma, ya no es absoluta, en el sentido de que depende trascendentalmente de algo que la precede y a la vez la sobrepasa hendiéndola como una hoja afilada. (Esposito, 2007: 116)

En contra de todas las lecturas que insisten en la pertenencia de la ley al sujeto, hay que destacar el hecho de que en Kant, si acaso, el sujeto es el que pertenece a la ley, se presenta ante ella [...]. (Esposito, 2007: 131)<sup>36</sup>

Este desplazamiento de la comunidad hacia el plano de una ley trascendental se conecta ya con una de las ideas centrales de la propuesta de Esposito: la comunidad es comunidad de la ley, de la obligación, en tanto nos está desde siempre exigida como la condición misma de posibilidad de nuestra existencia (en el caso de la filosofía kantiana se trataría de una condición para la existencia del ser humano en tanto ser moral, libre). Pero Kant, además de esto, habría entendido también con toda claridad que aquello que nos está dado como vínculo a los seres humanos no es un algo positivo sino una deuda, una falta. Al respecto escribe Esposito: “¿Exactamente qué cosa «se da»? ¿Cuál es la «materia» de la relación? ¿Qué contenido comparten los «diversos»? [...] conviene caracterizar desde ahora la respuesta de Kant en su más áspera modalidad: *Es gibt Böse*. Lo que se da es, ante todo, el mal” (Esposito, 2007: 117).

---

<sup>36</sup> Esposito alude al argumento de Kant según el cual es necesario suponer la existencia de una ley formal de la voluntad para que pueda siquiera admitirse una facultad *superior* (ética) de desear (*cf.* CRPr, Ak. V23: 83).

El argumento de Kant, tal y como lo ve Esposito, es entonces el siguiente: si lo que nos está dado a los seres humanos es la libertad, y la libertad supone la ley práctica, eso quiere decir que lo que la ley exige, en últimas, no es otra cosa que el estar desde siempre en falta respecto a su mandato, pues ¿qué es la libertad sino la posibilidad del mal?, ¿cómo podríamos considerarnos libres si, de entrada, coincidiéramos con la ley? (cf. Esposito, 2009: 36). De allí, precisamente, que esta ley que en Kant manda una comunidad universal tome para los seres humanos la forma de un *deber*, de una *obligación*, de un *imperativo categórico*. En efecto, y como lo destaca Nancy, cuya interpretación sigue aquí de nuevo Esposito muy de cerca, la ley moral sólo es deber para el destinatario que diverge constitutivamente con ella: en vez de estar dirigida “hacia aquel que está en capacidad de abstenerse de actuar de tal manera”, se dirige “en primer lugar y ante todo, a aquel que, radicalmente, por su misma disposición, no actúa de tal manera” (Nancy, 2003: 140, la traducción es mía).<sup>37</sup>

Precisamente a esto se debe que el imperativo sirva de inspiración a la ley de la *communitas*: la ley que a la vez que exige la comunidad declara su imposibilidad; pues para Kant, como lo recuerda Esposito, la comunidad ética está tan sustraída del ámbito de nuestra experiencia humana que “no sólo no puede devenir realidad, sino que no puede tampoco hacerse siquiera concepto: debe –he aquí lo que dicta la ley misma que la reclama– permanecer como una simple idea de la razón: un mero destino inalcanzable, un puro propósito (Esposito, 2009: 34-35). Por esto mismo, Esposito valorará también la idea kantiana según la cual “la natural «sociabilidad»” de los seres humanos no se libra nunca del contrapeso de su “natural «insociabilidad»”: lo primero alude a la necesidad de la comunidad, a ser condición de nuestra existencia, lo segundo alude a la imposibilidad de su realización (cf. Esposito, 2009: 35).

Sin embargo, aquí no termina la coincidencia entre la ley de la *communitas* y el imperativo categórico. El pensamiento práctico de Kant, según Esposito, es el primero que al cerrar definitivamente la posibilidad de realización de la comunidad, al consagrarla como una falta,

---

<sup>37</sup> Aludo a la interpretación de Nancy pero Kant es absolutamente explícito al respecto: “[...] para los seres humanos la ley moral supone por ello un *imperativo* que ordena categóricamente al ser dicha ley incondicionada. La relación de una voluntad tal con esa ley constituye una *dependencia* denominada «obligación», lo cual denota *apremio* hacia una acción [...] que recibe el nombre de «deber», porque un albedrío patológicamente afectado [...] comporta un deseo emanado de causas subjetivas [...]” (CRPr, Ak., V, 32: 100).

le abre “kafkianamente” la puerta a su pensamiento afirmativo (Esposito, 2007: 147). Esto, debido a que el carácter objetivo con el que reviste Kant a la ley de la comunidad nos conduce hacia el silenciamiento y la interrupción del sujeto justamente en el límite que marca su finitud:

[...] el imperativo categórico no sólo es irrealizable, sino que es *lo Irrealizable mismo*. [...] Y esto tanto en el sentido de que uno no puede darse su propia ley, como en el más radical sentido de que la ley, al prescribir incondicionadamente lo incumplible, prescribe en cierto modo la destitución del sujeto al que se dirige. Prescribe al sujeto un estatuto de perenne incumplimiento. (Esposito, 2007: 132, la cursiva es mía)

Recuérdese que el imperativo es una proposición sintética *a priori* que se le impone por sí misma al sujeto racional y que no le manda nada distinto a la pura forma del deber (*cf.* CRPr, Ak. V, 31: 97). La formalidad de la ley da cuenta de su carácter absolutamente impracticable: ningún sujeto material, ningún ser humano, podría actuar sustrayéndose de toda inclinación, pues ello equivaldría a sustraerse de la condición misma de su sensibilidad. Por eso, como ya se resaltaba, el imperativo no impone otra cosa que una falta, una deuda. Pero se trata de una falta que, como la impuesta por la ley de la *communitas*, coincide exactamente con la falta de subjetividad, con la mortificación y la desestructuración del sujeto mismo. De ahí que los únicos sentimientos que puedan asociarse, según Kant, a la imposición del imperativo, sean los de dolor y sufrimiento.<sup>38</sup> La conformidad con la ley, nos recuerda entonces Esposito, no excluye en el pensamiento kantiano a la subjetividad: se da, más bien, como el menoscabo y la humillación del amor propio (*cf.* Esposito, 2007: 133).

---

<sup>38</sup> Según Kant, “la complacencia con uno mismo” se ve completamente abatida por la razón pura práctica “en tanto que todas las pretensiones de autoestima que precedan al acuerdo con la ley moral quedan desautorizadas y anuladas [...] La propensión a la autoestima es una de aquellas inclinaciones que se ven quebrantadas por la ley moral, en la medida en que pivote únicamente sobre la sensibilidad (CRPr, Ak. V, 73: 162). En el mismo sentido, escribe Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*: “El objeto de una complacencia intelectual pura e incondicionada es la ley moral en su poderío, que ella ejerce en nosotros por sobre todos y cada uno de los móviles del ánimo que la preceden; y, como este poderío sólo se da propiamente a conocer estéticamente a través de sacrificios, [...] la complacencia es considerada, desde el lado estético (en relación con la sensibilidad), negativa, esto es, contraria a interés [...]” (CJ, B120: 208).

Sin embargo, como ya lo anunciaba, según la interpretación de Esposito la violencia sobre la subjetividad operada por la ley moral permite pensar en términos afirmativos la imposible comunidad ética propuesta en la filosofía moral de Kant. ¿Qué es lo que separa al sujeto del mandato universalista de su razón práctica si no el límite de su finitud? “Esta finitud, ya se ha dicho, expresa la imposibilidad de la comunidad: en lo que atañe a su realización es que somos irremediamente finitos. Pero, al mismo tiempo, abre también la posibilidad de pensar la comunidad por primera vez. O, mejor aún, constituye lo que de la comunidad se deja pensar” (Esposito, 2007: 134). En efecto, y siguiendo este argumento, el mandato de absoluta *irrealizabilidad* de la comunidad, uno y el mismo con el de la absoluta imposibilidad de clausura de la subjetividad, leído en términos positivos, no es otra cosa que el mandato de cumplir con nuestra condición de finitud. El imperativo categórico, en tanto exigencia comunitaria de extralimitación, nos revela dolorosamente nuestra imposibilidad constitutiva de sobrepasar el límite de nuestra sensibilidad; y es precisamente ese límite infranqueable lo que compartimos los seres humanos, lo que nos acomuna: el límite que coincide con la imposibilidad de la comunidad:

Esta reducción del sujeto, por parte de la ley, por un lado, impide el cumplimiento, pero, por otro, señala una forma invertida –impolítica– de comunidad. Justamente la de la inalcanzabilidad, la del defecto, la de la finitud. [...] ¿Qué tienen en común los hombres? La imposibilidad de realizar la comunidad, responde Kant. Esto es, la existencia finita misma. Ser mortales. Ser «en el tiempo». (Esposito, 2009: 38-39)<sup>39</sup>

Hasta aquí es claro, entonces, por qué a Esposito le interesa una interpretación del imperativo categórico como ley de la comunidad: no es un producto del sujeto sino una ley que le es necesaria y lo trasciende, pero aquello que se le impone trascendentalmente es una falta, una imposibilidad de universalidad que lo menoscaba y que determina, universal y absolutamente, su condición de finitud. El *munus* de la comunidad ética kantiana, como el de la *communitas*,

---

<sup>39</sup> Es de la mano de Heidegger que Esposito propone esta reivindicación atípica de la filosofía moral kantiana como un pensamiento de la finitud, reivindicación que contradice a toda una tradición interpretativa que la entiende más bien como una ética que se dirige a la superación de la condición fenoménica, finita, del sujeto (*cf.* Esposito, 2009: 39 y Esposito, 2007: 146ss).

no es susceptible de ser aniquilado ni sustancializado: es una “Nada”, una imposibilidad en común (*cf.* Esposito, 2007: 135).

## **1.2 La absolutización de la ley de la comunidad: el poder inmunizante del imperativo categórico**

Si el mérito de Kant es haber abierto la puerta de acceso a la comunidad precisamente al cerrarla a través de la declaración de su imposibilidad, su error, según Esposito, fue el de haberse detenido ante esa puerta kafkianamente abierta “sin dar ese último paso que lo hubiera podido hacer caer en su «abismo»” (Esposito 2007, 147). De la mano de la valoración crítica de Heidegger, Esposito señalará cuál fue ese paso que Kant no dio, cuál es ese abismo en el que Kant no se habría permitido caer. Con esto indicará, a su vez, una razón profunda por la cual la comunidad ética kantiana, la comunidad del imperativo categórico, no puede corresponderse finalmente con la *communitas*.

Podría decirse que, para Esposito, todo el aporte de Kant al pensamiento de la comunidad se desprende del giro sustancial que efectúa respecto al pensamiento de Rousseau: a saber, el de haber desplazado la comunidad hacia el ámbito que trasciende al sujeto, haberla concebido como la ley que lo excede y lo posibilita, su ley *objetiva*. Sin embargo, según lo recoge Esposito, Heidegger ya habría detectado un peligro en ese desplazamiento, un peligro que invoca de nuevo la comprensión metafísica de la comunidad: el de absolutizar o *entificar* la ley de la comunidad, esto es, el de concebirla como un origen último y absolutamente independiente del sujeto individual (*cf.* Esposito, 2007: 151). Kant, según esta observación, habría pasado por alto que aunque la ley en efecto precede al sujeto, “hay otra cosa que la precede a su vez: otra ley que es precisamente un-fuera-de-la-ley, en tanto justamente la realiza, la hace *ser*” (Esposito, 2007: 151). Esto quiere decir, en otros términos, que en virtud de la incondicionalidad de la ley se corre el riesgo de terminar ignorando que ella también está determinada por una instancia aún más originaria que la posibilita; se trata, precisamente, de nuestra finitud:

Es necesario contemplar la cuestión desde ambos lados: se es finito porque no se puede agotar la ley: la ley es algo que continuamente trasciende. Pero esta trascendencia, desde otro punto de vista, no es otra cosa que el límite de *nuestra* posibilidad de agotar la ley y, por esta razón, el indicador y la medida de *nuestra propia* finitud. [...] La ley, en suma, proviene de un algo-otro que, sin embargo, es parte de nosotros. (Esposito, 2009: 40, la cursiva es mía)

De la mano de Heidegger, Esposito no sigue a Kant en la idea de que la ley de la comunidad *precede* absolutamente al sujeto. La ley, nos dice, es “inmanente al sujeto que ella «decide»” (Esposito, 2007: 151). Así, en vez de ser independiente, y en ese sentido absolutamente exterior a éste, como lo habría propuesto Kant, la comunidad constituye al sujeto desde su exterioridad, es decir, desde el afuera de *su* límite, “aquel que une, no como convergencia, como conversión, como con-fusión, sino más bien como divergencia, como disonancia” (Esposito, 2009: 65).

De modo que el imperativo categórico no puede ofrecernos, en últimas, una comprensión del carácter irrealizable de la comunidad en tanto *communitas* (del sentido en el que ella es una falta, un vacío). Mientras que para Esposito la comunidad nos es imposible en la medida en que es absolutamente contemporánea a nuestra misma existencia (el afuera del borde que nos delimita, la exposición correlativa al impulso de protección), para Kant la comunidad lo es en tanto prescripción que nos trasciende y que desde siempre nos está impedida por nuestra desafortunada naturaleza. Estos son los términos en los que Esposito puntualiza esta toma de distancia del pensamiento moral kantiano: “el hecho mismo de reducir la comunidad a su ley irrealizable salda un residuo de teleologismo [...] la comunidad es irrealizable no por el hecho de estar apesada por un *nomos* cruel que nos impide acceder a ella, sino simplemente porque ella ya –aquí y ahora– se da en su constitutivo apartamiento” (Esposito, 2007: 47).

Es importante destacar la razón por la cual Kant no alcanza a afirmar, según Esposito, este carácter irrealizable de la comunidad: su perspectiva sobre la ley y el sujeto no llega al registro ontológico del pensamiento de la comunidad que Esposito, vía Heidegger, propone adoptar. Por el contrario, la perspectiva kantiana refrenda una aproximación a la cuestión de la

comunidad que, aunque la lleva a su límite extremo, no termina de librarse de la ética tradicional. El imperativo, en efecto, es una ley irrealizable que excluye del ámbito de la ética “el problema de lo que realmente se puede hacer” (Esposito, 2007: 145). Sin embargo, se trata de una ley que aún se mantiene en la perspectiva de lo prescriptivo, en el lenguaje del proyecto, de la realización, del porvenir. Ciertamente, el imperativo categórico es una ley que tiene la forma de un *deber ser*, así se trate de un *deber ser* imposible que desde cierto punto de vista socava al sujeto y afirma su condición de finitud. La afirmación de Kant según la cual la comunidad ética es una mera idea de la razón termina por confirmar este punto: aunque irrealizable, cumple la función de una idea regulativa, de una aspiración.<sup>40</sup> En contraste con esto, el planteamiento de la *communitas* exige la coincidencia total y definitiva entre la ética y la ontología: la comunidad, dirá Esposito valiéndose de la filosofía de Heidegger, no puede pensarse ya más como referida a lo que se debe o no se debe hacer, así se trate de un propósito de imposible cumplimiento, sino a lo que ya *es* y solamente en ese sentido adquiere el carácter de un deber. La comunidad es imposible, insiste, “simplemente porque ya «se da» aún antes de que podamos ponérsela como objetivo [...] no es ley en el sentido de un *deber ser*, sino en el de *ser* lo que debe” (Esposito, 2007: 152).<sup>41</sup>

Así pues, en la medida en que Kant no advierte que la comunidad *es*, la *communitas* se le va escapando cada vez más al pensamiento práctico kantiano, en particular porque esta inadvertencia demuestra que la problematización de la subjetividad que configura el imperativo categórico está lejos aún de ser la que, según Esposito, se corresponde con nuestro

---

<sup>40</sup> Afirma Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*: “La idea elevada, nunca plenamente alcanzable, de una comunidad ética se empequeñece mucho en manos humanas [...] ¿cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado sea carpintado algo plenamente recto. [...] Con todo, no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio [...] Más bien ha de proceder como si todo dependiese de él [...]” (Kant, 2007: 126). En el mismo sentido, afirma Kant en CRPr: “esta santidad de la voluntad constituye, no obstante, una idea práctica que necesariamente ha de oficiar como arquetipo al cual aproximarse hasta en infinito, siendo esto lo único que le corresponde hacer a cualquier ente racional finito [...] Mantener sus máximas en ese progreso que va hacia el infinito y asegurarse su inmutabilidad para perseverar en esa continua progresión constituye la virtud [...]” (Kant, CRPr: Ak. V, 32-33: 101).

<sup>41</sup> Es importante destacar que para Esposito esto no implica un desentendimiento de la comunidad o de la relación con los otros. Que el deber ético que impone la ley de la comunidad coincida con lo que ya es se traduce en un ‘objetivo’ (único, por lo de más): el de “cuidar” o custodiar la impropiedad de los sujetos de la *communitas*, el de liberar al otro para “dejarlo ser” en su “auténtica inautenticidad”, el de asumir decididamente la común responsabilidad de “ser-con” (cf. Esposito, 2007: 161ss).



ser-en-común. Esposito suscribe, así, la conclusión de Heidegger según la cual “A primera vista puede parecer que Kant se liberó de la concepción cartesiana de un sujeto aislado y pre-constituido. Pero sólo parece” (citado por Esposito, 2007: 155). En la medida en que se traslada la comunidad al afuera objetivo del sujeto *finito* –bien se trate de su *antes*, en tanto condición trascendental, o de su *después*, en tanto aspiración– éste permanece intocado, a salvo, pre-constituido, desvinculado. La ley de la comunidad, absolutamente independizada del sujeto individual, guarda dentro de sí un potencial inmunizante: puede tener el poder de extenuarlo, de sacudirlo desde el exterior, pero no aún el de contaminarlo, el de abrirlo, el de exponerlo. Finalmente, según Esposito, el hecho de que el carácter individual de los sujetos, su constitución material, determine en el pensamiento kantiano el carácter irrealizable de la comunidad, demuestra su alejamiento de una comprensión de la relación constitutiva entre ésta y la subjetividad (*cf.* Esposito, 2009: 41ss). Kant no advierte, así, que el límite de nuestra finitud configura la condición a la vez singular y plural de nuestra existencia.

En conclusión: el gran mérito de Kant, su gran aporte al pensamiento de la comunidad como *communitas*, es el de haber hecho del *munus* una obligación vacía de toda sustancia, de todo contenido, de toda posibilidad de realización; pero, a la vez, su gran yerro, de acuerdo con Esposito, y en la estela trazada por Heidegger, es el de haber mantenido impensado “lo ontológicamente decisivo”: que la comunidad “construye – deconstruye– la subjetividad en la forma de su alteración”, esto es, que el sujeto individual se constituye en tanto expuesto, en tanto destituido (*cf.* Esposito, 2007, 155 y 163). Kant, escribe Esposito, retrocede ante la escisión de la subjetividad que le es constitutiva, ante “el infinito *cum* de nuestra finitud” (Esposito, 2007: 155). Y, sin abismarlo, el sujeto permanece metafísico y nuestro ser en común impensado.

## 2. ESTÉTICA KANTIANA Y *COMMUNITAS*: LAS POSIBILIDADES DE UNA INTERPRETACIÓN COMUNITARIA DE LO SUBLIME

La crítica de Esposito a la filosofía moral kantiana consiste en señalar que ésta no permite pensar apropiadamente la relación entre la subjetividad y la ley de la comunidad. Devenida imperativo categórico, la ley inmuniza al sujeto finito: se dirige desde un afuera objetivo y absoluto que trasciende su experiencia, un afuera que no es su propio afuera, un afuera que en vez de amenazarlo con el desgarramiento de sus límites, con su exposición, lo mantiene en la irremediable desvinculación marcada por las fronteras de su materialidad. Sin embargo, la filosofía moral no agota la reflexión sobre la filosofía comunitaria de Kant que Esposito lleva a cabo en *Communitas*. Por el contrario, a partir de la propuesta de Arendt de hacer una lectura política de la estética kantiana (en particular de los juicios de gusto), en el “*Excursus* sobre Kant” Esposito abordará la posibilidad de encontrar también herramientas útiles para un pensamiento de la comunidad. Su conclusión al respecto es bastante clara: la estética de Kant, al igual que su ética, ofrece dos horizontes de pensamiento contrapuestos sobre la comunidad: uno de corte intersubjetivista, que es el que termina privilegiándose en los juicios de gusto, y otro que involucra el pensamiento de la ley y la imposibilidad de la comunidad, que es el que estaría expresado en la reflexión sobre lo sublime (*cf.* Esposito, 2007: 140ss).

No obstante, y de ahí se desprende esta segunda parte de este capítulo, no debe inferirse de esta conclusión que la reflexión estética sobre lo sublime sea identificada del todo por Esposito con la reflexión moral sobre la ley. No son, ciertamente, una y la misma reflexión. De hecho, como trataré de mostrar a continuación, a partir de lo sugerido por Esposito en el *Excursus* puede concluirse que lo sublime nos ubica, al menos en principio, en un lugar de reflexión renovado para evaluar el carácter comunitario del pensamiento kantiano de la ley; un lugar que, a primera vista –y en virtud de su carácter *estético*–, deja en entredicho precisamente varios de los puntos que se le han criticado a la ética de Kant: darle un carácter absolutamente trascendental a la ley, oponerla a la condición humana de finitud y permanecer en un lenguaje del *deber ser*, del proyecto.

## 2.1 El “dato inquietante” de lo sublime: la ampliación *estética* del pensamiento comunitario

En *Communitas* Esposito identifica, de entrada, un dato “inquietante” de lo sublime kantiano: en esta experiencia estética la sensibilidad del sujeto se “auto-mutila” para “complacer a una ley que no le pertenece”, una exigencia irrechazable de la razón. Esta exigencia, señalará Esposito, no es otra que la de la comunidad (*cf.* Esposito, 2007: 142).<sup>42</sup> En efecto, Kant afirma en la *Crítica de la facultad de juzgar*:

[...] un *quehacer* conforme a la ley [...] es la genuina índole de la eticidad en el hombre, donde la razón tiene que hacer violencia a la sensibilidad; sólo que en el juicio estético sobre lo sublime esta violencia es representada como algo que la imaginación misma ejerce a título de instrumento de la razón. (CJ, B116: 205)

Las razones de la inquietud de Esposito son claras: la ley de la razón que se impondrá sobre la sensibilidad del sujeto en lo sublime, a pesar de seguir siendo una ley que representa su radical alteridad, no *opera* su imposición desde un ámbito independiente de la sensibilidad (como sí lo hace la ley en el ámbito de la moral). En lo sublime, como lo ha destacado Lyotard, se cuestiona efectivamente la incondicionalidad de la ley, su absoluta precedencia y objetividad, en tanto tiene lugar cierta economía sacrificial que resulta impensable desde el punto de vista de la filosofía práctica kantiana.<sup>43</sup> En efecto, y como lo explicaré en detalle más adelante, en lo sublime la ley de la razón solamente podrá imponerse mediante el interés (sensible) de la imaginación en su propia devastación. Así, es importante notar la diferencia que esto introduce

---

<sup>42</sup> La ley racional involucrada en lo sublime no es propiamente la ley moral. Se trata de una exigencia de *representación* de lo ilimitado referida a la facultad de la imaginación, no a la voluntad. La imaginación, ciertamente, no se propone la representación: es ésa su función propia. Digo esto para indicar que, a pesar de la vocación moral que en efecto se revela en lo sublime kantiano –según Kant esta experiencia estética puede ser vista como una representación “*formal*” de la relación entre el sujeto y la ley moral–, la ley que está involucrada allí no es una ley prescriptiva como tal (*cf.* CJ, B114: 203).

<sup>43</sup> “La violencia y el coraje son necesarios para lo sublime. Mientras que el respeto simplemente surge y llama. La violencia debe ejercerse sobre la imaginación porque es través de su dolor, a través de la mediación de su violación, que es obtenido el deleite de ver o de casi ver la ley [...] El duelo involucrado en el respeto por la ley es su lado oscuro, pero no su medio. El yo grita porque su voluntad no es santa. Aun así no es necesario para el yo gritar. [...] El respeto no puede ser medido en sacrificios. [...] Lo sublime, por el contrario requiere que uno sufra. Debe causar displacer” (Lyotard, 1994, §7: 180-181, la traducción es mía).

respecto a la reflexión moral kantiana: desde el punto de vista del imperativo categórico, como destaca Esposito en su crítica, lo sensible es el obstáculo, el impedimento de la ley. En lo sublime, por el contrario, será mediante el fallo de su sensibilidad, mediante su *dolor*, que el sujeto (incluyendo su dimensión sensible) descubre su conformidad con la ley.

Este giro en el pensamiento kantiano, que de entrada sugiere una mayor afinidad con la reflexión de la comunidad en la línea de la *communitas*, tiene que ver, y es esto lo que quiero destacar, con el desplazamiento que introduce la adopción de una perspectiva estética. En efecto, aunque la reflexión estética kantiana tiene una vocación y un trasfondo moral, se trata de una reflexión que, en cuanto estética, parte de la consideración del sujeto como ser racional y sensible. Su punto de partida es la sensibilidad misma, y con ella, la condición de finitud del sujeto racional en tanto sujeto humano, encarnado. De ahí que una de las preocupaciones centrales de Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* sea la de discernir ya no la naturaleza propia de la ley práctica sino el modo en el que se da el enlace subjetivo entre dicha ley y una voluntad *humana*:

La *determinabilidad del sujeto* por esta idea [lo absolutamente bueno], y ciertamente de un sujeto que pueda sentir, en él, *obstáculos* en la sensibilidad, mas a un tiempo supremacía sobre ellos, al superarlos *modificando su estado*, es decir, el sentimiento moral, está emparentado con la facultad de juzgar estética y sus *condiciones formales* en tal alcance que puede servir para hacer representable la legalidad de la acción [que se hace] por deber a la vez como estética. (CJ, B114: 202-203)

Así, mientras la estética se ocupa del sujeto racional que puede sentir, la filosofía moral se ocupa de la capacidad práctica de la razón pura; en consecuencia, como lo señala Kant, esta última “debe limitarse a proporcionar cabalmente los principios de su posibilidad, su contorno y sus lindes, *sin aludir específicamente a la naturaleza humana*” (CRPr, Ak., V, 8: 58, la cursiva es mía). Esto, por supuesto, no quiere decir que Kant no tenga en cuenta en su filosofía moral el modo particular en el que sus distintas conclusiones aplican para un sujeto que no solamente es racional sino también sensible. Todo lo contrario: el andamiaje conceptual que

pone en su centro los términos “deber” y “obligación” –y en general la expresión “imperativo categórico”– tiene que ver, como ya lo señalé antes, con la adecuación de la reflexión práctica pura al caso de la voluntad y la libertad de sujetos finitos. Sin embargo, esto no cuestiona, en mi opinión, la reacomodación de perspectiva que efectúa la estética: desde el punto de vista de la filosofía práctica, la consideración de la finitud de la naturaleza humana, esto es, la cuestión del *límite*, siempre es secundaria: la investigación trascendental, es decir, la indagación acerca de las condiciones de posibilidad del *factum* del bien moral, atañen todas a la estructura del sujeto en cuanto pura inteligencia.<sup>44</sup>

No puede decirse lo mismo, ciertamente, de la perspectiva que propone la tercera *Crítica*. El hecho cuyas condiciones de posibilidad Kant pretende determinar en la investigación trascendental estética es el de la emisión por parte de los seres humanos de juicios universalmente válidos que tienen, no obstante, un fundamento exclusivamente subjetivo, sensible (los juicios estéticos sobre lo bello y sobre lo sublime). Una investigación sobre este asunto, Kant lo aclara, debe aludir necesaria y específicamente a la naturaleza humana:

Quando se habla, pues, de belleza o sublimidad intelectual, estas expresiones no son, en primer término, completamente correctas, porque son modos de representación estéticos que, si nosotros fuésemos sólo inteligencias puras (o nos situáramos siquiera, con el pensamiento, en esta calidad), no se hallarían en nosotros de ninguna manera. (CJ, B118: 207)

De modo que la reflexión sobre la relación del sujeto con la ley, vista desde la perspectiva estética, toma como punto de partida exactamente lo que no se toma como tal desde la perspectiva de la filosofía práctica: además de la estructura racional del sujeto, su estructura biológica y psicológica, sensible; en otras palabras, su impureza, su finitud.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Esto, en mi opinión, es lo que de entrada dificulta la empresa de encontrar en la reflexión moral kantiana una crítica radical a la categoría metafísica del sujeto.

<sup>45</sup> Este desplazamiento estético es reconocido de diversas maneras por los intérpretes de Kant. Algunos reconocen en la estética kantiana una especie de desarrollo antropológico de su moral (Guyer, 1995; McBay Merrit, 2013; Heymann, 2008). Louden, por su parte, va mucho más allá y señala la reflexión sobre lo sublime como un lugar en el que Kant desarrolla su teoría *impura* de la moralidad (Louden, 2000: 118ss). Lyotard, por su parte, la considerará una reflexión que tiende a explicitar las contradicciones del sistema kantiano y a agrietar su compacidad (Lyotard, 1993).

## 2.2 Hacia una lectura comunitaria de lo sublime: necesidad e imposibilidad del sujeto

En el “*Excursus* sobre Kant” Esposito aborda muy sucintamente los elementos centrales que componen la experiencia de lo sublime y la constituyen una herramienta útil para entender en qué sentidos Kant se acercaría o no al pensamiento de la *communitas*. Su contraposición con la experiencia de lo bello, como es usual cuando se aborda este tema, es el punto de partida de la descripción que allí se nos ofrece: “Se sabe que lo bello expresa la formación de lo informe, el ordenamiento del caos, la limitación de lo ilimitado, mientras que lo sublime aspira –desesperadamente– a representar lo ilimitado” (Esposito, 2007: 143). En efecto, la experiencia de lo bello, según la estética de Kant y en términos muy generales, puede ser descrita como una experiencia subjetiva que hace referencia a la forma de los objetos y a cierta situación de armonía que se produce en el sujeto a partir de la experiencia de su percepción. Esto, debido a que lo bello alude a un modo particular de aprehensión que revela un estado de *libre* concordancia entre dos de las facultades de conocimiento del sujeto –su imaginación, la facultad de la presentación, de la aprehensión unitaria de lo múltiple, y su entendimiento, la facultad que ordena la experiencia subsumiéndola bajo conceptos– (cf. CJ, §9). Esta concordancia del sujeto consigo mismo será vista por Kant, por lo demás, como indicativa a su vez de una concordancia más amplia entre el sujeto y la naturaleza en general: el no constreñimiento del entendimiento sobre la imaginación nos permite representarnos a la naturaleza *como si* estuviera hecha *para* nosotros (cf. CJ, §23). La experiencia de lo bello, así, puede ser interpretada como una experiencia cuya peculiaridad es la de la placentera integración del sujeto consigo mismo y con su exterioridad.<sup>46</sup>

Lo sublime, por su parte, nos remite a una experiencia contraria, una experiencia de lo inaprehensible, del desencuentro doloroso del sujeto consigo mismo y con lo otro de sí. Al respecto escribe Kant:

---

<sup>46</sup> Este es precisamente el desencuentro entre Esposito y Arendt, pues esta autora propone derivar el pensamiento político de Kant de la reflexión kantiana sobre la belleza (cf. Esposito, 2007: 138ss).

Lo bello de la naturaleza atañe a la forma de los objetos, que consiste en la limitación; lo sublime, por el contrario, también se hallará en un objeto desprovisto de forma, en la medida que es representada la ilimitación en él o bien a causa de él [...] el sentimiento de lo sublime, podrá parecer ciertamente contrario a fin en su forma para nuestra facultad de juzgar, no conforme a nuestra facultad de presentación y, por decir así, violentador de la imaginación. (CJ, §23, B75-76: 175-176)

Lo sublime kantiano nos remite así a una experiencia en la que el sujeto se ve asaltado por la presentación de aquello que es incapaz de terminar de intuir, de representar: una desmesura que es considerada como tal en virtud de una estimación matemática (respectiva a la cantidad de aquello que se ha de presentar) o de una estimación dinámica (respectiva al poder en el ánimo de aquello que se ha de presentar). Ejemplo de lo primero, según nos dice Kant, son aquellos fenómenos de la naturaleza que nos son dados como lo absolutamente grande, como lo “grande en todo respecto (por sobre toda comparación)”; aquellos fenómenos “cuya intuición conlleva la idea de su infinitud” (CJ, §25, B84: 181 y §26, B93: 188). Ejemplo de lo segundo, por otra parte, son aquellos fenómenos naturales que se presentan como teniendo un poder amenazante e incontrarrestable sobre la vida de los seres humanos: “Rocas que penden atrevidas y como amenazantes [...] los volcanes con toda su violencia devastadora; los huracanes con la desolación que dejan tras de sí; el océano sin límites, enfurecido [...] hacen de nuestra potencia para resistirlos, comparada con su poderío, una pequeñez insignificante” (CJ, §28, B104: 195).

Según Kant, la experiencia de este tipo de objetos desencadena en el sujeto la mortificación de su imaginación que se ve violentada por una exigencia de su razón, a saber, la facultad que legisla, mediante el concepto de libertad, el ámbito de lo suprasensible. En efecto, para la imaginación es constitutivamente imposible intuir lo absolutamente grande o lo que podría superponerse a lo absolutamente poderoso desde el punto de vista físico; en general, intuir lo ilimitado. Pero lo mismo no puede decirse sobre la razón, que cuenta con sus ideas para comprender lo *inintuible*: la de lo infinito, para el caso de lo sublime matemático, la de libertad, para el caso de lo sublime dinámico. De modo que la capacidad de presentación, la

capacidad sensible del sujeto, se ve asediada por las ideas racionales que son legislativas a *priori* y por lo tanto exigen una representación que, sin embargo, sobrepasa toda capacidad representativa. A esto se refiere exactamente Esposito cuando señala que en lo sublime la imaginación aspira *desesperadamente* a la representación de lo ilimitado: “Desesperadamente, porque esa presentación es suspendida, retenida, interrumpida en el borde externo del límite, por la misma ley que le impone atravesarlo: lo sublime nace de la sensación de inadecuación con respecto al deber de la imaginación de adecuarse a la Idea” (Esposito, 2007: 143).

Con esto puede irse entendiendo ya por qué Esposito interpreta el deber de la imaginación respecto a la “Idea” de lo ilimitado (o de lo suprasensible, como en general la refiere también Kant) como correspondiéndose con el *deber* de la comunidad.<sup>47</sup> Efectivamente puede decirse, por una parte, que la idea de lo ilimitado nos está dada y nos es irrechazable (ley) en tanto idea de nuestra razón. Pero, por otra parte, a una idea de la razón no le corresponde, por definición, una intuición empírica: es exactamente aquello que, desde otro punto de vista, nos falta y nos es absolutamente irrealizable. En lo sublime, así, aquello que nos está exigido en tanto seres racionales es equivalente a lo que nos es constitutivamente imposible en virtud de la configuración de otra de nuestras facultades de conocimiento: la imaginación. Sobre esta simultánea necesidad e imposibilidad que convergen en lo sublime podemos encontrar pasajes como el siguiente en el texto de Kant:

La idea de la comprensión de cualquier fenómeno que pueda sernos dado en la intuición de un todo es una tal que nos es impuesta por una ley de la razón que no reconoce otra medida determinada, válida para todos e inalterable [...] Pero nuestra imaginación, aun en su máximo esfuerzo con vistas a la comprensión de un objeto dado en un todo a la intuición (por lo tanto para la presentación de una idea de la razón) que de ella se exige, prueba sus límites y su inadecuación [...] (CJ§27, B96-97: 190)<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> “Pero, ¿por qué esta prueba? [...] ¿Por qué motivo le está prohibido [a la imaginación A.M.A] lo que sin embargo le es impuesto? Las respuestas a estas preguntas –a la pregunta última de Kant– evidentemente tiene que ver con la naturaleza de la ley. Esta, lo hemos repetido varias veces, es la ley de la comunidad” (Esposito, 2007: 143).

<sup>48</sup> Como se verá más adelante, la afinidad de la ley de la comunidad con la Idea de la razón en lo sublime no se reduce a este carácter simultáneo de necesidad e imposibilidad. También coinciden de cierta manera en el



Ahora bien, la imposibilidad de la imaginación de representar eso que se le exige corresponde solamente el principio de la experiencia de lo sublime, pues esta experiencia se define realmente, y de modo enigmático, por un sentimiento de placer que solamente puede ser despertado por medio de este displacer de la imaginación (*cf.* CJ, §27). Este es el giro al que alude Esposito en el *Excursus* cuando menciona que en lo sublime “el displacer de la inadecuación es compensado por el placer de la adecuación a la propia inadecuación” (Esposito, 2007: 143). ¿En qué consiste o cómo se explica el displacer que place en lo sublime, la inadecuación que es adecuación, y cómo se asocia con la *communitas*? Precisamente en este punto se juega el valor de lo sublime para la reflexión de Esposito. Lo que trataré de mostrar a continuación es que este giro, que introduce en la reflexión kantiana una argumentación particular sobre cierta *presentación negativa* de lo *suprasensible*, puede ser leído como correspondiéndose con ese paso que Esposito propone y que va del reconocimiento de la imposibilidad de la comunidad al reconocimiento de la comunidad como esa imposibilidad.

Según nos dice Kant, el fallo doloroso de la sensibilidad que tiene lugar en lo sublime “*activa* en nosotros el *sentimiento* de nuestra destinación suprasensible, según la cual es conforme a fin encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón, y, por tanto, *placer*” (CJ, §27, B98: 191, la cursiva es mía). Los términos que se proponen en esta afirmación (destacados en cursivas), indican que cuando la imaginación del sujeto es tensada hasta su límite, cuando el sujeto sufre la inadecuación de su sensibilidad a sus propias exigencias (esto es, cuando se ve escindido respecto de sí mismo), éste *siente* también su estar destinado para lo ilimitado, para la libertad. La imaginación *siente* paradójicamente en lo sublime su *verdadera destinación*: no la de lo sensible, lo limitado, sino la de lo suprasensible, lo ilimitado:

---

*contenido* de su exigencia: lo sublime exige lo ilimitado y la ley de la comunidad comporta el peligro de “la pérdida violenta de los límites” (Esposito, 2007: 33).

[...] nuestra imaginación, aun en su máximo esfuerzo [...] prueba sus límites y su inadecuación, aunque también a la vez su destinación para llevar a efecto la conformidad con aquella idea como una ley. El sentimiento de lo sublime en la naturaleza es, pues, respeto hacia nuestra propia destinación, el cual mostramos a un objeto de la naturaleza a través de una cierta subrepción (sustitución de un respeto por el objeto en lugar de respeto hacia la idea de humanidad en nuestro sujeto), lo que nos hace, por así decir, *intuible* la superioridad de la destinación relacional de nuestras facultades de conocimiento por sobre la más grande potencia de la sensibilidad. (CJ, §27, B97: 190ss, la cursiva es mía)<sup>49</sup>

Ahora bien, debe tenerse muy en cuenta la peculiaridad de esta *intuición* que el sujeto obtiene como contraprestación de la sensación de su propia limitación. Lo que se intuye en lo sublime, ciertamente, no involucra un objeto como tal. Por el contrario, como lo señala Kant, lo que se da en lo sublime no es otra cosa que un “modo de presentación tan abstracto, que en vista de lo sensible resulta enteramente negativo”, una “presentación pura, meramente negativa, de la eticidad” (CJ, B123ss: 211ss). Tal como lo pone de presente el mismo Kant, esto quiere decir, por una parte, que en la experiencia de la limitación sensible, de la imposibilidad de la representación, el sujeto intuye la idea de lo ilimitado (que para Kant se corresponde con la idea de la eticidad, de libertad); pero también quiere decir, por otra parte, que lo ilimitado se intuye, exactamente, como lo que resta, únicamente como lo que *falta* ahí donde los sentidos alcanzan el máximo de su propia capacidad, ahí donde el mayor esfuerzo de representación resulta y se mantiene completamente vano.

Lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón; las cuales, si bien no es posible ninguna presentación que les sea conforme, son incitadas y convocadas al ánimo precisamente por esta inconformidad que se deja presentar sensiblemente. (CJ, §23, B77: 176)

---

<sup>49</sup> Es importante poner de relieve esto: no hay una *parte* del sujeto destinada a lo suprasensible y otra a lo sensible, una a lo ilimitado y otra a la limitación: “esa misma violencia es la que hecha al sujeto por la imaginación es juzgada como conforme a fin *para toda la destinación* del ánimo” (CJ, §27, B100: 193). Puede decirse, así, que el sujeto siente o descubre en lo sublime la propia escisión respecto de sí mismo como su destinación. De ahí su interés en su propia destitución sensible, de ahí el sentido cabal de la inquietud que le causa a Esposito la auto-mutilación de la sensibilidad en lo sublime. Lo que esa auto-mutilación indica, en últimas, es que el sujeto en lo sublime, como en la *communitas*, se articula mediante su misma desarticulación.

Esta propuesta de *presentación negativa* que se da justamente en el límite de la intuición, eso que aparece sin aparecer, es lo que a mi modo de ver evoca en lo sublime, de un modo muy sugerente, la comprensión del *munus* común de la comunidad como ese vacío que es lo único que encuentran los sujetos en la *communitas*: esa distancia marcada por su propio límite, ese “extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos” (Esposito, 2007: 31). ¿Podría en efecto pensarse que lo sublime da cuenta del límite, tal y como lo entiende Esposito, a saber, como esa grieta que recorta a los sujetos finitos y a la vez que los delimita los comunica, los deja expuestos? ¿Hace alusión la presentación negativa de lo suprasensible en lo sublime al “no” que atraviesa y une a los sujetos en la *communitas*? ¿Acaso eso que se incita y se convoca en lo sublime sin presentarse, sin *sustancializarse*, es la comunidad? Es importante destacar que no podrían abordarse estas preguntas sin tener en cuenta la interpretación de lo sublime que ofrece Nancy, pues, como se hará evidente a continuación, en ella está especialmente basada no sólo la brevísima descripción que de lo sublime se da en *Communitas* sino también el valor ‘comunitario’ que Esposito ha encontrado al menos sugerido, incitado, *ex-puesto* en lo sublime kantiano.

En efecto, los términos utilizados en la descripción de lo sublime que se ofrece en *Communitas* pertenecen a la interpretación que hace Nancy de esta categoría en clave ontológico-heideggeriana. Para Nancy, es crucial entender el sentido de lo que no es *dado* en esa interrupción liminar que tiene lugar en lo sublime:

No se trata de una presentación indirecta por medio de alguna analogía o símbolo –no se trata entonces de figurar lo infigurable-, y no se trata de presentación negativa en el sentido de la designación de una pura ausencia o una pura falta, ni en ningún sentido de la positividad de una nada. [...] Se trata de otra cosa, que tiene lugar, que ocurre o que pasa *en* la presentación y en suma *por* ella, pero que no es la presentación: se trata de esta moción por la cual, incesantemente, lo ilimitado se levanta, se ilimita, a lo largo del límite que se delimita y que se presenta. Esta moción trazaría de alguna manera el **borde externo** del límite. Pero ese borde externo [...] no es un segundo trazado homólogo al borde interno y pegado a él. En cierto

sentido, es el mismo que el trazado (re)representativo. En otro sentido, simultáneo, es una ilimitación. (Nancy, 2002[a]: 132, la negrilla es mía)

Según esta lectura, es menester evitar todos los equívocos que permite la expresión kantiana “presentación negativa”: lo sublime no implica en lo absoluto una presentación porque lo que define a esta experiencia es el hecho de que la imaginación sea incapaz de llevar a término la operación que le es propia –darle unidad a lo múltiple, delimitar en el ámbito de lo sensible: presentar–. Sin embargo, esta imposibilidad, esta impotencia, en tanto sensación/presentación del límite que no viene acompañado de una figura, sólo puede sentirse y darse, siguiendo el argumento de Nancy, en relación a la totalidad de lo ilimitado.<sup>50</sup> De modo que es la totalidad de lo ilimitado lo que la experiencia del límite *convoca* en lo sublime. Así, Nancy concluye que lo sublime, en Kant, en vez de aludir a cualquier tipo de presentación alude más bien al *movimiento* de la presentación: el “gesto” mismo “por el cual toda forma, finita, se levanta en la ausencia de forma” (Nancy, 2002[a]: 130).<sup>51</sup> Lo que se describe en lo sublime, el asomarse displacentero y placentero de la imaginación a su propio abismo, su ser atraída y repelida por la idea de lo ilimitado, haría alusión entonces a la condición ontológica de todo ser finito que en cierto modo se le revelaría al sujeto mismo en esta experiencia: todo devenir una forma implica lo informe que “también se recorta ahí, sin tomar él mismo forma, a lo largo de la forma que se traza” (Nancy, 2002[a]: 131). Lo que descubre entonces el sujeto en la experiencia de lo sublime es su constitutivo estar expuesto, “la disipación del borde sobre el

---

<sup>50</sup> Ciertamente Kant se refiere a la experiencia de lo sublime como una experiencia de “ampliación” de la imaginación hacia aquello que ella no puede reconocer sino como su oquedad: “[...] lo aterrador para la sensibilidad [...] es al mismo tiempo atrayente: porque es una violencia que la razón ejerce sobre la imaginación sólo para ampliarla a la medida de su propio dominio (el práctico) y dejarla atisbar el finito que para ella es un abismo” (CJ, §29, B109: 200).

<sup>51</sup> Por esto mismo no debe concebirse lo sublime como una experiencia del *más allá* del límite. La totalidad de lo ilimitado no es ni el antes ni el después del límite: es “la ilimitación de-forma” que se da en el reverso de la forma; estrictamente hablando nada distinto de las cosas finitas mismas (Nancy, 2002[a]: 130ss). Esto indica, además, que la relación entre lo bello y lo sublime, según esta interpretación, no es de oposición. Lo bello hace referencia a lo que Esposito llama ‘la Cosa’; lo sublime, por su parte, alude a la Nada de la cosa que le pertenece del modo más íntimo. En efecto, como lo dice Nancy, lo sublime es la “insuficiencia” de lo bello sin la cual éste no podría siquiera constituirse como lo bello, esto es, como figura, como cuerpo. “Lo sublime y lo bello *son* la presentación, pero de tal suerte que lo bello es lo presentado *en la presentación*, mientras que lo sublime es la presentación *en su moción* –que es el levantamiento absoluto de lo ilimitado a lo largo de todo límite” (Nancy, 2002[a]: 133).

borde mismo”, su estar siempre “ofrecido”, su inherente imposibilidad de apropiación de sí (Nancy, 2002[a]: 132).

Es teniendo en cuenta esta ‘interpretación ontológica’ de la experiencia kantiana de lo sublime que Esposito señala en *Communitas* que la peculiaridad de la experiencia de la imaginación en lo sublime (de simultánea atracción y repulsión, de displacer placentero) se debe a que la exigencia para el sujeto que está en juego en ella es justamente la de la comunidad. Lo sublime, siguiendo la propuesta de Nancy, nos hablaría de la experiencia misma de ser delimitado, finito; pero, por eso mismo, también entonces y necesariamente de la de ser-en-común (porque ser es siempre, como veíamos, ser-en-común). Eso que el límite levanta como su abismo es precisamente ese “espaciamento” que según Esposito constituye y relaciona a los individuos “en una común no-pertenencia” (Esposito, 2009: 64). ¿No nos decía acaso Esposito que la *communitas* es definida por una “no-cosa” que, lejos de ser lo contrario del “ente”, es lo que “le corresponde y le co-pertenece”, no como su antes, no como su después, sino como la absoluta contemporaneidad de su ser? (Esposito, 2009: 63) ¿No puede interpretarse “lo suprasensible” o “lo ilimitado” que se convoca en lo sublime precisamente como esa “no cosa” que nos constituye y nos asecha como nuestra propia nada? Pues no debe pasarse por alto, además, que lo que Kant entiende por lo suprasensible es, exactamente, la cosa en sí: lo *intuible*, lo incognoscible mismo (podríamos decir también: lo inapropiable mismo, lo *insustancializable*), cuya idea, sin embargo, “debe ponerse como fundamento de la posibilidad de todos los objetos de la experiencia” (CJ, Introducción publicada, II, BXIX)<sup>52</sup> Como experiencia de la sensibilidad abismada en lo suprasensible, lo sublime se correspondería entonces con la experiencia del propio límite como constitutivamente no-propio, como constitutivamente atravesado por su nada; se correspondería, entonces, con la experiencia de la comunidad.

---

<sup>52</sup> Por eso en lo sublime la imaginación “*siente* [...] la causa a la que está sometida” o el “fundamento” que “le está oculto a ella misma” (CJ, B115: 205). La idea misma de lo suprasensible, como lo destaca Rogozinski (otro autor que ha alimentado esta lectura de lo sublime), alude de por sí “a la forma conectiva del mundo”, es decir, a la ley *ontológica* de la comunidad (Rogozinski, 1993).

Lo anterior nos deja entonces en un lugar distinto a aquel en el que nos dejaba la reflexión práctica de Kant. Mientras que desde el punto de vista práctico la comunidad es irrealizable en tanto el trascendental absoluto del sujeto o en tanto ley-propósito imposible, lo ilimitado o lo suprasensible que aparece en la experiencia de lo sublime es lo irrealizable que *ya* se realiza: aquello que es inmanente al sujeto finito pero en tanto su reverso que lo desvanece y expone, ese *algo-otro* que sin embargo es parte de nosotros, es decir, la comunidad. Que Esposito le concede este mérito a la propuesta estética kantiana se pone de presente cuando observa en el *Excursus* que en lo sublime “la comunidad nos está asignada como nuestra inevitable morada, nos llama con una voz que no podemos dejar de oír porque nace de nosotros mismos” (cf. Esposito, 2007: 143). Esto sugiere también que las reflexiones kantianas sobre lo sublime darían cuenta de lo que Esposito mismo ha denominado la doble cara de la *communitas* (doble cara que sustenta en su argumento, como hemos visto en el capítulo anterior, la necesaria correlación de ésta con la *immunitas*). El límite del sujeto constitutivamente interrumpido por lo ilimitado, por su propia nada, no debe ser considerado solamente como el único modo que tiene de ser en este mundo el ser individual (como necesario). Ese límite, nos ha dicho Esposito, debe interpretarse también como una herida abierta; esto es, como un *munus* inaceptable que al mismo tiempo que nos *dona* a la existencia nos amenaza con la aniquilación (como imposible):

Lo Real como tal –la cosa en sí– permanece inalcanzable. No tanto –y este es el punto que se debe destacar– para defenderlo de nosotros, sino para defendernos a nosotros de él, de su terrible verdad que lo sublime señala sin develar por completo, «sublimándola», precisamente a través de la opacidad del velo con el que la «revela». En este sentido, Kant permanece rigurosamente en un pensamiento de la Ley: la comunidad debe ser defendida por un diafragma que no podemos atravesar para no caer en ella, para que no nos atrape completamente en un remolino de un Objeto que sería nuestra perdición en cuanto sujetos. Un Sin-Fondo en el que oscurecería toda otra determinación. Detrás del límite asoma el rostro sin rasgos de lo *Ungeheure*: lo monstruoso o también el insostenible mostrarse de un mundo sin límites, literalmente inundo como puede ser una comunidad absolutamente coincidente consigo misma, totalmente indiferente a toda diferencia. (Esposito, 2007: 143-144)

Lo sublime pone de presente, así, la relación constitutiva que hay entre la comunidad y la muerte.<sup>53</sup> Kant confirma explícitamente esta relación cuando señala que mientras lo bello “conlleva directamente un sentimiento de promoción de la vida”, lo sublime por su parte “es generado por el sentimiento de un *momentáneo impedimento* de las fuerzas vitales” (CJ, §23, B75: 175, la cursiva es mía). Esta relación con la muerte amplía todavía más la afinidad de la reflexión estética kantiana con la de *communitas* de Esposito pues para este último la comunidad debe entenderse como “el *umbral* que no podemos dejar a nuestras espaldas porque desde siempre se nos adelanta como nuestro propio origen in/originario. Como el Objeto inalcanzable en el que la subjetividad corre el riesgo de precipitarse y extraviarse” (Esposito, 2007: 33, la cursiva es mía). La experiencia de lo sublime puede ser interpretada justamente como la experiencia de ese umbral: la imaginación no solamente *siente* allí “la causa a la que está sometida” o el “fundamento” que “le está oculto a ella misma” (fundamento y causa que sin embargo demanda para revelarse su auto-violencia; en este sentido se trataría, en términos de Esposito, de su “origen/inoriginario”), sino que la imaginación también reconoce en lo sublime “un abismo donde teme [...] perderse” (CJ B115: 205 y §27, B97: 192). ¿No puede leerse en el límite que abisma a la imaginación a lo suprasensible “la grieta, el trauma, la laguna” de la que proviene? ¿Y no puede oírse en la simultánea repulsión-atracción que según Kant siente la imaginación hacia su abismo un eco de la correlación existencial entre la *communitas* y la *immunitas*? ¿No está el sujeto de lo sublime, como la comunidad, sometido a dos impulsos contrarios?

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, la peculiaridad de la relación que establece lo sublime con esta amenaza de aniquilación del sujeto. La interrupción de las fuerzas vitales que tiene lugar en lo sublime es inmediatamente seguida, según nos dice Kant, por una “tanto más fuerte efusión de éstas inmediatamente consecutiva” (CJ, §23, B75: 175). El temor de la imaginación que ha sido llevada a su límite en lo sublime no es un temor perpetuo; por el contrario, se

---

<sup>53</sup> Es importante tener en cuenta que esta parte de la interpretación de lo sublime enfocada en el motivo del riesgo de morir ya no hace parte de la interpretación de Nancy. De hecho, la crítica general que le hace Esposito al pensamiento de la comunidad de este autor es la de haber privilegiado demasiado la “figura de la relación” (el *cum* de la comunidad) y haber dejado de lado el significado del *munus* que es el que permite establecer que el impulso comunitario está correlacionado esencialmente con el de la *immunitas* y que, por lo tanto, hay cierta *declinación subjetiva*, aunque no metafísica, en la experiencia de la comunidad (cf. Esposito, 2013: 83-85).

resuelve en una suerte de desprecio hacia ese mismo temor.<sup>54</sup> Precisamente en este punto, en el hecho de que la experiencia sublime sea una experiencia que se *resuelve*, estaría el punto de desencuentro con la reflexión que nos propone Esposito sobre la comunidad. Quisiera entonces aclarar, a continuación, este aspecto problemático de lo sublime kantiano que obliga a Esposito a dejar atrás, en su recorrido por la historia de la *communitas*, al pensamiento kantiano.

### 2.3 ¿Una herida abierta?: el potencial inmunizante de lo sublime kantiano

Aunque en esta estela que sigue Esposito vía Nancy lo sublime kantiano pueda superar las críticas de las que es objeto la perspectiva del imperativo categórico, cabe destacar que se encuentra también en el texto de Kant una tendencia inmunizante. Ésta recae no solamente en la perspectiva ética de la ley sino también en el carácter absolutamente trascendente y radical que Kant le asigna a dicha ley respecto a la finitud del sujeto (en el caso de lo sublime, respecto a la imaginación). Al señalar la tendencia inmunizante de lo sublime no es de mi interés, sin embargo, desarticular su posibilidad comunitaria sino destacar las salvedades que ésta debe hacer frente al texto de Kant para mantenerse como tal.

Como ya lo mencionaba, quizás el aspecto más problemático de lo sublime kantiano a los ojos de Esposito es el hecho de que se trate de una experiencia cuya resolución se da claramente a favor de la dimensión racional por sobre la sensible. Ciertamente el placer de lo sublime es simultáneo al displacer que genera, pero este enigmático sentimiento termina por identificarse con uno de superioridad sobre la naturaleza, un sentimiento de desprecio hacia lo sensible, y con ello, hacia la experiencia misma de la finitud; de hecho, se trata de un sentimiento de desdén metafísico hacia la muerte:

---

<sup>54</sup> Como lo destaca Kant, lo sublime está definido menos por el temor y más por la valentía: “[...] ¿qué es lo que aun al salvaje le es objeto de la mayor admiración? Un hombre que no se aterra, que no se atemoriza, que no elude pues el peligro, y que a la vez pone manos a la obra energéticamente con plena deliberación. [...] Aun la guerra, cuando es conducida con orden y sagrado respeto a los derechos civiles, tiene en sí algo sublime [...] y al mismo tiempo vuelve tanto más sublime el modo de pensar del pueblo [...] cuanto más numerosos fueron los peligros a que estuvo expuesto, habiendo podido mantenerse valerosamente firme frente a éstos” (CJ, §28, B106-107: 197-198).



Así como hallábamos en nuestro ánimo una superioridad sobre la naturaleza aún en su inmensidad, así también lo irresistible de su poderío, ciertamente nos da a conocer, considerados nosotros como seres naturales, nuestra impotencia física, pero al mismo tiempo nos descubre una potencia para juzgarnos independientemente de ella y una *superioridad* sobre la naturaleza, en la que se funda *una conservación de sí de especie enteramente distinta de aquella combatida y puesta en peligro por la naturaleza fuera de nosotros*; allí la humanidad en nuestra persona permanece no rebajada, *aunque tuviera el hombre que sucumbir a ese poder*. De tal manera que la naturaleza no es juzgada como sublime en nuestro juicio estético en cuanto es atemorizante, sino porque invoca en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para mirar aquello de lo cual nos curamos (bienes, salud y *vida*) como pequeño y, no obstante, ver por eso mismo su poder (al que estamos en todo caso sometidos con respecto a esas cosas), no como una tal prepotencia respecto de nosotros. (CJ, §28, B105: 196, la cursiva es mía)<sup>55</sup>

Lo sublime kantiano se asocia abiertamente con el rasgo característico del sujeto metafísico: la auto-suficiencia. Eso que es convocado en lo sublime (lo ilimitado, lo suprasensible, la cosa en sí) puede ser interpretado como aquello que atraviesa al sujeto, como su irreductible alteridad constitutiva, como la nada que le co-pertenece. Pero esta es una conclusión que aplica, solamente, si se identifica y reduce al sujeto de la experiencia sublime con su sensibilidad, si se lo considera en tanto imaginación. No debe perderse de vista que el sujeto de lo sublime, aunque sensible, es también razón, y que esta última, aunque en efecto puede ser interpretada como la nada constitutiva de la sensibilidad, está lejos de ser entendida por Kant como el reverso de la finitud o como *lo otro de sí* del sujeto. Si para Nancy la idea que tiene lugar en lo sublime, lo ilimitado, solamente se levanta al delimitar (no existe como algo distinto de las formas finitas), para Kant, esa misma idea, que toma en la cita anterior el nombre de *humanidad*, “permanece no rebajada, aunque tuviera el hombre que sucumbir a ese poder”. Así, eso que sin aparecer aparece en lo sublime no solamente puede ser interpretado como lo ilimitado o lo irrealizable que le co-pertenece a la sensibilidad, sino también como lo que le *sobrevive*. Aunque nuestro carácter sensible dependa ontológicamente de lo ilimitado (de ahí

---

<sup>55</sup> Para Kant un poder deviene una “prepotencia” cuando “se sobrepone a la resistencia de aquello que ya tiene poderío” (CJ, §28, B102: 194).

que Kant señale que en lo sublime la imaginación descubre su verdadera destinación y la causa a la que está sometida), eso que se presenta negativamente en lo sublime –lo ilimitado/lo infinito/lo suprasensible/la libertad/la humanidad– no depende ontológicamente de nuestra finitud (aunque pueda descubrirse solamente a través de ella).<sup>56</sup>

En cierto modo, podría decirse que lo que se convoca y se incita en lo sublime es la auto-imagen del ser humano como sujeto metafísico: independientemente de su determinación espacio-temporal, de su determinación material; de ahí, precisamente, su *impresentabilidad*.<sup>57</sup> Pues no debe perderse de vista que Kant también sostiene que el sentimiento de lo sublime está referido a un descubrimiento que hace el sujeto sobre sí mismo, a una experiencia, no de conocimiento, pero sí de auto-concientización de sus propias capacidades. La sublimidad, escribe Kant, “está contenida solamente en nuestro ánimo, en la medida en que podemos llegar a ser conscientes de nuestra superioridad sobre la naturaleza *en* nosotros y, con ello, también sobre la naturaleza *fuera* de nosotros (en cuanto que en nosotros influye)” (CJ, §28, B109: 199, la cursiva es mía).<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Por supuesto, aquí queda abierta de todos modos la pregunta en torno al valor de esa independencia ontológica de lo ilimitado en la medida en que, desde el punto de vista de lo sublime, la finitud sigue siendo condición para descubrirlo. Es importante destacar que la idea y las implicaciones de ese condicionamiento, que no dejan de problematizar el planteamiento de Kant, quedan ofrecidas de todos modos en el texto de Kant y que es precisamente ese ofrecimiento el que aprovecha la interpretación posmoderna.

<sup>57</sup> Cabe señalar que en la introducción a la tercera *Crítica* Kant identifica la idea de lo suprasensible con las ideas de la naturaleza y del sujeto como noúmenos (cf. CJ, Introducción publicada, BXVIII-BXIX).

<sup>58</sup> Esta idea de lo sublime como una auto-presentación del sujeto metafísico se repite una y otra vez a lo largo de la reflexión kantiana. El antagonismo entre razón e imaginación, nos dice Kant, produce “el sentimiento de que tenemos una razón pura independiente” y “descubre la conciencia de la potencia ilimitada del mismo sujeto” (CJ, §27, B99-100: 192-193). La imaginación, aclara en otro pasaje, es “instrumento de la razón y de sus ideas y, como tal, un poder para afirmar nuestra independencia frente a las influencias de la naturaleza, restarles dignidad a lo que en ella es grande, empequeñeciéndolo, y poner así lo absolutamente grande *sólo en la propia destinación (del sujeto)*” (CJ, B117-118: 205-206, la cursiva es mía). Por otra parte, y en comparación con lo bello, señala Kant que lo sublime “no indica absolutamente nada conforme a fin en la naturaleza misma, sino sólo en el *uso* posible de sus intuiciones para hacer susceptible de ser sentida en nosotros mismos una conformidad enteramente independiente de la naturaleza” (CJ, §23, B78: 177). Varias interpretaciones de lo sublime kantiano, desde diversos puntos de vista, insisten en destacar su profunda vocación subjetivista basada en un racionalismo metafísico totalizante: Hunh argumenta que representa el nacimiento mismo del sujeto metafísico y de la cultura como violencias (Hunh, 1995). En una línea similar, pero desde una perspectiva psicoanalítica, Zupancic lo interpreta, en la estela de Lacan, como el nacimiento en el pensamiento del super-yo (Zupancic, 1992). Desde otra perspectiva, Betz lo considera un lugar en el que se propone una divinización de la razón que tiene por finalidad establecer la autonomía absoluta de la subjetividad (2005). Bonnie Mann, desde una perspectiva feminista, ve en lo sublime kantiano un discurso que refleja la construcción de un modelo euro-masculino de la libertad como dominación sobre la realidad (Mann, 2005).

Que eso que se presenta sin presentarse en la experiencia de lo sublime pueda interpretarse no como la comunidad en tanto *communitas* sino como el movimiento mismo de clausura de la subjetividad, se pone de presente en la particular relación que propone Kant entre esta categoría estética y la vocación de alejarse de otros seres humanos (otra expresión del desprecio de la sensibilidad que esta experiencia conlleva):

[...] también el *apartarse de toda sociedad* es visto como algo sublime cuando descansa en ideas que miran más allá de todo interés sensible. **Bastarse a sí mismo**, no haber menester, por tanto, de la sociedad sin por ello ser insociable, esto es, rehuirla, es algo que se aproxima a lo sublime, así como todo elevarse por encima de las necesidades. (CJ, B125: 213, la negrilla es mía)<sup>59</sup>

Desde este punto de vista el límite de la finitud, de la sensibilidad, no queda marcado en la experiencia de lo sublime como una herida que permanece abierta. Una vez esta experiencia se *resuelve* no solamente es entendida como una experiencia de integración del sujeto consigo mismo, sino, incluso, como una experiencia de absorción de su finitud por su facultad suprasensible. Cualquier sentimiento, nos dice Kant, puede ser considerado como sublime en la medida en que el ánimo se sienta “atraído para *abandonar* la sensibilidad y ocuparse de ideas que contengan una *más elevada* conformidad a fin” (CJ, §23, B77: 177, la cursiva es mía). De manera que la consecuencia del desvanecimiento del límite en lo sublime es, en este caso, la de un sacrificio redentor de la finitud. Dicho de otro modo, la experiencia de lo sublime kantiano da lugar a una estima del sujeto por sí mismo que evidencia la más radical de las inmunizaciones: la que redunde en una desatención total de cualquier riesgo material es la medida en que se funda en una pérdida de estima por la vida mundana y, en consecuencia, por la muerte. ¿No nos dice Kant acaso que se obtiene en lo sublime una “*conservación de sí* de especie *enteramente distinta* de aquella combatida y puesta en peligro por la naturaleza”? (CJ, §28, B105, la cursiva es mía). Desde este punto de vista, la reflexión de Kant reproduciría

---

<sup>59</sup> Sobre este mismo aspecto es dicente que Kant afirme que puede considerarse sublime un afecto que denomina “tristeza *interesante*” y que define con un ejemplo: el sentimiento inspirado “por la visión de un páramo a donde quisieran acaso trasladarse los hombres *para no escuchar ni experimentar nada más del mundo*” (CJ, B128: 214, la cursiva es mía).

entonces precisamente el rasgo más pernicioso que, según Esposito, exhibe el pensamiento del sujeto: el poner *en obra* la muerte al comprender la existencia finita como aquello que puede ser *sacrificado* en función de una conservación que está más allá de lo contingente y particular.

Ahora bien, es importante hacer énfasis en este punto pues el planteamiento de la *communitas* está comprometido precisamente con una visión completamente contraria de la muerte y, en particular, con la tesis de Nancy que sostiene el carácter insacrificable de la existencia finita.<sup>60</sup> Las últimas páginas de *Communitas*, dedicadas al pensamiento de Bataille, se ocupan de este asunto en particular. Allí, Esposito retoma y amplía el sentido en el que debe entenderse que la comunidad no solamente es “la modalidad no trascendible de nuestra existencia” sino también “su excesivo y doloroso asomarse sobre el abismo de la muerte” (Esposito, 2007: 197). Ciertamente, el protagonismo de la idea de la muerte en el pensamiento comunitario de Esposito no se reduce a la afirmación del potencial disolutivo del *munus* a partir del cual se señala la correlación entre la *communitas* y la *immunitas*. Esposito hará suya, además, la tesis de Nancy según la cual la muerte “excede irremediabilmente los recursos de la metafísica del sujeto” en tanto impide toda inmanencia y constituye precisamente lo que no puede ponerse en obra (Nancy, 2000: 25). Por ello afirmará que la experiencia que indefectiblemente se corresponde con la de nuestro *ser-en-común* no es otra que la de la muerte del otro:

Si la comunidad no es reconocible en la experiencia de mi vida, no lo será tampoco en la de mi muerte, que, aunque inevitable, me es «inaccesible» como la más imposible de mis posibilidades. Lo que me pone fuera de mí –en común– es más bien la muerte del otro. No porque se puede tener experiencia de esa más que de la propia, sino exactamente por el motivo contrario: porque no es posible. Es esa imposibilidad lo que compartimos como nuestra

---

<sup>60</sup> Este tema lo aborda Nancy en su ensayo “Lo insacrificable”. Allí, se señala que la filosofía de Platón (a través de la figura de Sócrates), aunada al cristianismo, habría forjado la tradición occidental del sacrificio que lo entiende como una muerte a la que se le da un sentido en la medida en que es reabsorbida o reapropiada por una unidad universal: “apropiación, por la transgresión de lo finito, de la verdad infinita de ese mismo finito”. Así, a diferencia de cierta noción antigua, esta noción “onto-teológica” del sacrificio es para Nancy tributaria del pensamiento del sujeto. En efecto, para que se cumpla el gesto sacrificial *re-apropiativo* debe tratarse del sacrificio *del sujeto*: “«sacrificio» quiere decir: apropiación del Sí en su propia negatividad [...] si el gesto sacrificial ha sido abandonado al mundo de la finitud, no es sino para hacer resaltar mejor la estructura sacrificial infinita de esta apropiación del Sujeto (Nancy, 2002 [b]: 59).

experiencia extrema. **La experiencia de lo no experimentable.** [...] la muerte del otro nos remite a nuestra muerte, pero no en el sentido de una identificación. Y menos aún de una reapropiación. La muerte del otro nos remite más bien al carácter inapropiable de *toda* muerte: de la mía *como* de la suya, dado que la muerte no es ni «mía» ni «suya» porque es la expropiación misma. (Esposito, 2007: 198-199, la negrilla es mía)<sup>61</sup>

En la *communitas*, entonces, la muerte de los sujetos permanece ‘insensata’; lo cual quiere decir, en otras palabras, imposible de apropiar, de experimentar, de hacer de ella representación –podríamos hablar, evidentemente, del carácter sublime de cada muerte–.<sup>62</sup> Y esto nos conduce, como bien lo señala Esposito, a la ‘insacrificabilidad’ de toda existencia finita. Por supuesto, se trata de una *insacrificabilidad* que no deja de estar inscrita en el registro de lo ontológico y que por eso mismo debe estar estrechamente relacionada con la interpretación ‘comunitaria’ de lo sublime. Pues, ¿por qué razón no es posible hacer sacrificio con la existencia de un sujeto finito? ¿Por qué no es posible relacionarse dialécticamente no sólo con la muerte del otro sino con el otro en general?<sup>63</sup> Siguiendo a Esposito, el encuentro entre sujetos implica el mutuo asomarse, la mutua exposición a la Nada-en-común que no puede dejar de sentirse como una amenaza para nuestra existencia. Sin embargo, esa existencia, en tanto coincide completamente con una situación de *exposición* al *munus*, clausura cualquier posibilidad de “sacrificio”: cada sujeto finito está ya *ofrecido* desde siempre a la exterioridad que lo constituye; exterioridad que no remite a nada ni a nadie, excepto al límite de la propia finitud (*cf.* Esposito, 2007: 204ss). En las reflexiones de Nancy se traza esta

---

<sup>61</sup> Esta formulación es particularmente interesante y relevante para este trabajo teniendo en cuenta el enfoque y las preguntas que lo orientan. Aquí, Esposito caracteriza a la comunidad desde el punto de vista de la experiencia que puede establecerse entre sus sujetos en tanto articulados/desarticulados por el *munus* que los vincula. La cita, entonces, hace explícito que la experiencia de lo sublime califica no solamente la experiencia del vacío que le es constitutivo al sujeto sino la experiencia que tiene de otro sujeto cuando éste se le revela como presencia *en* dicho vacío.

<sup>62</sup> Según Nancy, este modo de entender la muerte es precisamente el opuesto al que caracteriza a la modernidad: “la edad moderna no pensó la justificación de la muerte más que bajo las especies de la salvación o del relevo dialéctico de la historia [...] se ha consagrado tenazmente a *encerrar* el tiempo de los hombres y de sus comunidades en una comunión inmortal donde la muerte, finalmente, pierde el sentido insensato que debiera tener –y que tiene, obstinadamente” (Nancy, 2000: 25).

<sup>63</sup> Ciertamente, la experiencia de la muerte del otro es presentada como la experiencia paradigmática de ser-en-común. En consecuencia, puede decirse que Esposito la presenta como ‘el modelo’ de experiencia según el cual repensar la relación entre los sujetos.

conexión entre lo sublime como la experiencia del límite de nuestra finitud y la *insacrificabilidad* de nuestra existencia:

El reverso exacto de esta revelación sin revelación [el reverso de la experiencia de lo sublime A.M.A] [...] bien podría ser que no hay «afuera». El evento de la existencia [...] quiere decir que no hay *nada más* [...] «Nada» no es un abismo abierto afuera. «Nada» afirma la finitud, y ese «nada», en seguida, trae de nuevo la existencia a ella misma, y a nada más. La **desubjetiva**, quitándole toda posibilidad de apropiarse por otra cosa que por su solo evento, advenimiento. La existencia, en ese sentido, es decir en su sentido propio, es insacrificable. (Nancy, 2002 [b]: 80, la negrilla es mía)

Así pues, debe tenerse particularmente en cuenta que la afirmación del carácter insacrificable de la existencia finita es el aspecto que determina la diferencia entre una interpretación tradicional de lo sublime kantiano y la interpretación posmoderno-comunitaria. Para terminar este segundo capítulo recogeré entonces sucintamente los elementos que componen esa diferencia orientándolos, especialmente, hacia la insacrificabilidad de la existencia finita a la que da lugar la interpretación comunitaria de lo sublime.

### **3. DE LO SUBLIME KANTIANO A LO SUBLIME ‘COMUNITARIO’: LA INTERRUPCIÓN DEL SACRIFICIO**

Según lo anterior, lo sublime, en tanto experiencia conjuradora de la finitud, no cabría en el pensamiento de la comunidad que pone en su centro las categorías de *communitas* e *immunitas*. Nada más contrario a los objetivos declarados por Esposito y al espíritu de su reflexión que la reafirmación de esa lógica redentora tendiente a consagrar la auto-suficiencia, la propiedad de sí del sujeto metafísico. Podría decirse, más bien, que lo sublime como experiencia de disrupción del sujeto metafísico se articula al pensamiento de la comunidad mientras se lo considere –aun en contra de Kant– como una experiencia irresuelta (e irresoluble), una experiencia que se mantiene *en* el límite. En efecto, en lo *sublime comunitario* el sujeto, aunque abismado y escindido, no sería absorbido por lo suprasensible,

por su nada, que a su vez no se absolutizaría ni se concebiría como aquello que es radicalmente independiente de sí sino como su hiriente reverso constitutivo.<sup>64</sup>

Esta visión no inmunizante de lo sublime acogería entonces la violencia sobre el sujeto finito que define a esta categoría estética, pero rechazaría cualquier intento de indicar con ella la posibilidad de su redención. Así, no se suscribe, así, el paso que sí da Kant hacia la idea de que la sustracción de la subjetividad redundaría en una renovada conservación de la misma. Por el contrario, afirmaría más bien que no hay para nosotros ni un antes ni un después de la exposición liminar porque no hay un antes ni un después de nuestro ser limitados, de nuestra finitud (no habría, entonces, un antes y un después de lo sublime). De modo que la conservación de sí no le sigue a la no-conservación; por el contrario, coincide con ella exactamente en uno y el mismo plano: en el del infranqueable límite que a la vez configura e interrumpe al sujeto. Que Esposito en lugar de tener en cuenta el sentimiento de superioridad sobre la sensibilidad que se sigue de lo sublime en la tercera *Crítica* decida más bien rescatar la asociación que propone Kant entre lo sublime y cierto sentimiento de melancolía que aparece en su reflexión pre-crítica, da cuenta de que es esta lectura de lo sublime como una experiencia irresoluble, conservada en la *infranqueabilidad* del límite, la que se asocia con la *communitas*:

Al igual que lo sublime, la melancolía es la experiencia traumática del límite: de la tendencia a traspasarlo y de la imposibilidad de hacerlo. De ahí la melancolía del sujeto kantiano pero también la conciencia que esta le proporciona de sus propios límites [...] Golpeándose

---

<sup>64</sup> Esta concepción de lo sublime que propone dejar de lado sus connotaciones metafísicas y subjetivistas y explotar las otras sugerencias y posibilidades del texto kantiano (y que llevarían a lo sublime, por tanto, en una dirección absolutamente contraria), suele ser referida en la literatura secundaria que se ocupa de este asunto como “lo sublime posmoderno”. La expresión se le debe, ciertamente, a Lyotard, quien considera que la categoría de lo sublime define a la posmodernidad. “Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible” (Lyotard, 1987: 25). Will Slocombe hace una buena caracterización de las diferencias fundamentales que se establecen entre la versión moderna o tradicional de lo sublime y la interpretación posmoderna, al menos desde el punto de vista de las expectativas de los autores posmodernos (Slocombe, 2006: capítulo 3). Por supuesto (y esto está en relación con lo que abordaré en la última parte de este trabajo), una pregunta siempre abierta a la discusión es la de qué tan cerca y qué tan lejos se ubica finalmente lo sublime posmoderno respecto de lo sublime moderno, lo cual, a su vez, conduce a la pregunta más general por el *espíritu kantiano* de la filosofía posmoderna.

constantemente contra su propio límite insuperable, sólo el hombre melancólico es el que comprende que el único modo de realizar la carencia es manteniéndola como tal. Que la Cosa es inseparable de la nada. Que lo Real –la cosa en sí– es inapropiable. Sabe que la comunidad en cuanto tal no es realizable, que el *munus* de nuestra *communitas* es la ley que prohíbe el perfecto cumplimiento. Pero también es al mismo tiempo el primero en saber que ese *munus* es un don. Que ese imposible, recordando a los hombres su finitud, les dota también de la libertad de elección que ésta comporta como su necesario opuesto. (Esposito, 2009: 54-55)

De igual manera, esta lectura no suscribiría tampoco el paso mediante el cual la imaginación se reconoce en su exceso, en el más allá de su abismo –esto quiere decir que para mantener la interpretación comunitaria no debe concederse que en lo sublime se dé una auto-presentación del sujeto o una experiencia del sujeto consigo mismo–. Así, el temor sublime no debe invertirse en valor: la experiencia del límite, que no es otra cosa que la experiencia de nuestra existencia, debe mantenerse traumática y coincidente con un potencial de aniquilación, con la amenaza de la muerte. Si se concibe lo sublime como experiencia del sujeto con su nada que sin embargo le es inmanente y por lo tanto lo abre y lo escinde sin la más mínima posibilidad de reconciliación, puede considerárselo entonces como una herramienta interpretativa útil para la comprensión definitiva que propone Esposito de la comunidad como esa herida, esa llaga insubsanable de la cual provenimos y en la cual, al mismo tiempo, evitamos y tememos deslizarnos (Esposito, 2007: 191ss).<sup>65</sup>

Es de notar entonces que la declaración del carácter irresoluble de la experiencia de lo sublime tiene el objetivo de conjurar las consecuencias metafísicas que trae para el pensamiento de la comunidad todo pensamiento consagrado al sujeto metafísico. Mientras la finitud se mantenga irredenta, mientras se mantenga al borde de su abismo, excedida pero sin entregarse, la comunidad permanecerá irrealizable en tanto ya realizada como nuestra falta constitutiva, como el vacío en el que se recorta nuestra finitud: no susceptible de ser aniquilada, no susceptible de ser propuesta como meta, como obra, como sustancia. En tanto el reverso de la

---

<sup>65</sup> Como lo señala Nancy, por el límite no *se pasa*: “es ahí donde todo pasa, es ahí donde se juega la totalidad de lo ilimitado, como lo que levanta el uno contra el otro los dos bordes, externo e interno de toda figura, uniéndolos y separándolos” (Nancy, 2002[a]: 137).



finitud, del límite, de la figuración, la comunidad, de la mano de lo sublime, permanecerá como lo intocable mismo, lo infigurable mismo, como la distancia que nos separa y al mismo tiempo nos pone en comunicación con lo que (*no*) somos, el *cum* de la *communitas*, esto es, la distancia que, retirándose, es convocada en cualquier contacto, en cualquier figura.<sup>66</sup>

Así pues, mientras la imaginación (desatendiendo a Kant) no capitule ante lo suprasensible y persista en reconocer en aquello que es convocado por su límite *el rostro sin rasgos* de lo monstruoso, se mantiene también la idea, crucial para Esposito, de que aquello *otro* con lo que entramos en comunicación, aquello que intercambiamos mutuamente gracias a esa falta, el *munus* de la comunidad, no es la vida sino la muerte: ese inapropiable exceso de finitud (de manera que una interpretación comunitaria de lo sublime debe abrazar decididamente ese contacto particular suyo con la muerte que Kant apenas propone tímidamente) (*cf.* Esposito, 2007: 197).<sup>67</sup>

Lo sublime entendido como la experiencia de la suspensión del sujeto en el límite que lo amenaza de muerte, como la exposición a “una fuerza directamente contrapuesta al instinto de supervivencia”, se convierte, así, en un pasaje de acceso a esa oposición fundadora entre la *communitas* y la *immunitas*; oposición que a su vez es lo que realmente define, según Esposito, a la comunidad (Esposito, 2007: 48). Pero, además, puede decirse a partir de esto que Esposito acoge el lenguaje sacrificial de lo sublime kantiano; solamente que, al entender esta experiencia como una que no es susceptible de ser resuelta, una experiencia suspendida en una presentación que no presenta nada, el sacrificio de lo sublime no debe entenderse como otra cosa que el sacrificio interrumpido, *desobrado*; aquello que Esposito llama en *Communitas*, de la mano de la interpretación que Nancy hace de Bataille, el “final del sacrificio dialéctico” (Esposito, 2007: 204). No habría pues, en esta interpretación de lo sublime comunitario, una *economía* sacrificial como tal. Por el contrario, la experiencia de lo

---

<sup>66</sup> Nancy precisamente define lo sublime como “*la sensibilidad del desvanecimiento de lo sensible*”, como el “síncope del sentimiento”, como el “pasaje al límite (in)sensible de sí”. Si lo sublime se asocia a lo inefable, nos dice Nancy, es porque en el límite la presentación pierde su nombre (*cf.* Nancy, 2002[a]:142-145).

<sup>67</sup> El *munus*, según nos dice Esposito, tiene que “declinarse” subjetivamente sin asumir por ellos “los rasgos del *subjectum* metafísico”. Esto, para no caer en una concepción absolutamente inasible de la comunidad (*cf.* Esposito, 2007: 193-194).

sublime aludiría a la de una existencia que está desde siempre expuesta a su nada, y que, precisamente por esto, coincide con la interrupción de su sacrificio: es una existencia que se destruye o que se comparte pero que no se redime sacrificialmente –y en este sentido, como se ha dicho, la experiencia de lo sublime sí tiene que ver con la adquisición de cierta conciencia: la de que no hay *nada* más allá de la finitud–.

Ahora bien, sobre esta interpretación de lo sublime, como sobre la reflexión de Esposito sobre *communitas*, sin embargo todavía cabe preguntarse: ¿cómo entender esa exposición al borde de la muerte y la simultánea interrupción del sacrificio de la existencia? O, dicho de otra manera, ¿cómo entender el desgarramiento de la subjetividad finita por esa *Nada* que se le revela en lo sublime como constitutiva y mantener al mismo tiempo lo que Esposito llama *el don de singularidad* que encierra la individualidad? ¿Cómo *traducir* este pensamiento de lo sublime, además, a la experiencia concreta y cotidiana de las relaciones entre los seres humanos? Ciertamente, la articulación de lo sublime kantiano al pensamiento de la *communitas* de Esposito supone no ir más allá de la experiencia del límite y suspender el movimiento de re-apropiación, de redención o de totalización violenta que se deja ver en el texto de Kant. Pero, ¿puede abrazarse lo sublime kantiano *parcialmente*? ¿Es suficiente con restringir la interpretación de lo sublime a la suspensión irresoluble en el límite de la subjetividad herida por su nada para eludir la lógica totalizante y compensatoria de lo sublime kantiano que tiende a un desprecio de lo mundano? Una propuesta de aproximación a la propuesta de Esposito, a través de estas preguntas, es lo que pretendo llevar a cabo en la última parte de este trabajo.

## CAPÍTULO TERCERO

### LA SUBLIME EXPERIENCIA DE (PENSAR) LA COMUNIDAD: ENTRE EL SACRIFICIO Y LA RENUNCIA

La búsqueda de lo sublime moral y político es la búsqueda de seres humanos e instituciones de una especie que no sé describir con detalle, porque están exentas de las condiciones sin las cuales yo no puedo imaginarlas.

Richard Rorty. “La belleza racional, lo sublime no discursivo, y la comunidad de filósofas y filósofos”.

Cada objeto vivo depende de un mundo que aparece sólidamente como la localización para su aparición, de las demás criaturas para actuar con ellas, y de los espectadores para que reconozcan y aprecien su existencia. [...] *Somos del mundo, y no solo estamos en él.*

Hannah Arendt. *La vida del espíritu.*

La correspondencia entre nuestro ser-en-común y la experiencia de lo sublime kantiano —en su interpretación posmoderna— pone de manifiesto las expectativas éticas del pensamiento de Esposito. Estas expectativas, lejos de ser un rasgo exclusivo, se enmarcan en el *giro ético* de la tradición filosófica posmoderna; giro determinado, como es sabido, por el acontecimiento del Holocausto y por la convicción de que la lógica desplegada en éste no es, en lo absoluto, solo una cuestión de nuestro pasado. Puede decirse que el pensamiento de la comunidad que Esposito teje alrededor de la crisis del sujeto y que propone comprender el vínculo entre los seres humanos a través del lenguaje de lo irrealizable, de lo inasible, de lo imposible de representar, es un pensamiento que revela la intención de evitar, a toda costa, hacerse *cómplice* de la violencia sacrificial que en el mundo se ha ejercido —y se sigue ejerciendo— en el nombre de los más diversos proyectos políticos de comunidad. Si, como ha escrito Nancy en *La representación prohibida*, “sólo se puede querer exterminar un conjunto cuyos términos y criterios de identificación es posible designar”, detrás de la crítica radical a la categoría del sujeto, detrás del recurso a la noción posmoderna de lo sublime, palpita evidentemente el *imperativo ético* de imposibilitar el establecimiento de dichos criterios de identificación (*cf.*

Nancy, 2007[c]: 11). De manera que la tarea intelectual que ha suscrito Esposito, la tarea de discernir el “modo de ser en común de singularidades irreductibles entre sí” y sustraer definitivamente nuestra noción de lo común de toda concepción sacrificial es, ante todo, una tarea de vocación ética (Esposito, 2009: 108).<sup>68</sup>

Así pues, la interpretación comunitaria de lo sublime kantiano debe comprenderse a la luz de la declaración de Esposito según la cual “la figura del Otro coincide en último término con la de la comunidad” (Esposito, 2009: 44). En efecto, al pensar que el vínculo entre los seres humanos se constituye *en* la experiencia de lo sublime posmoderno se garantiza el carácter de irreductible de cada uno sin caer por eso en la trampa de la atomización. Los ‘sujetos sublimes’ de la *communitas*, en tanto delimitados, en tanto singulares, están constitutivamente vinculados los unos con los otros pero mediante la Nada-en-común que se levanta en el límite de su finitud e irremediamente los exterioriza. Y esto significa, en otras palabras, no solamente que ninguno puede concebirse como un ser desvinculado, como un átomo, sino también que las relaciones entre los seres humanos se corresponden con un estar siempre asomado a una alteridad radical que desarticula la propia identidad y que impide toda tentativa de apropiación.

Sin embargo, la relación entre lo sublime y las expectativas éticas del pensamiento de Esposito va más allá de la consideración de este concepto como una herramienta útil para comprender la experiencia subjetiva que se corresponde con la *communitas*. Puede decirse también, en mi opinión, que el pensamiento de lo sublime se corresponde con la perspectiva *impolítica* en la que se sitúa Esposito para interrogar y repensar no solamente la noción de comunidad sino todo el léxico político moderno que tiende a neutralizar el núcleo conflictivo de lo político (*cf.*

---

<sup>68</sup> Esta vocación ética radical del pensamiento de Esposito, en lugar de chocar, coincide con la crítica a la “ética tradicional” que se propone en *Communitas*. Particularmente, coincide con la tesis de inspiración heideggeriana que propone la absoluta identidad entre ésta y la ontología, pues la convicción que está detrás de este punto de vista es la de que la ética, el deber con los otros, no puede *reducirse* o *rebajarse* al terreno de lo posible, de los objetivos, los propósitos o los proyectos. Por el contrario, se corresponde con lo que ya *es* y ante lo cual la única tarea es la de la salvaguardia (*cf.* Esposito, 2007: 162ss). Así, la *insacribilidad* de la existencia finita, por ejemplo, no alude para Esposito a una norma ética que deberíamos instaurar y respetar sino a un ‘hecho’ que debemos custodiar. Y por esto mismo el sacrificio, en lugar de ser la mera transgresión de una norma, adquiere el carácter de una absoluta perversión –o, como dirá Nancy con más elocuencia, de una “calamidad ontológica”– (Nancy, 2000: 72).

Esposito 2009: 9ss). Pues el pensamiento impolítico, nos ha dicho Esposito, es aquel que se resiste a “la modalidad necesariamente representativa” que caracteriza a toda forma de filosofía política; pensar impolíticamente es declarar y custodiar la *irrepresentabilidad* del Bien. Esto, sin embargo, no se corresponde con un llamado a situarse en un punto de vista apolítico o antipolítico. Por el contrario, alude a la contemplación de lo político desde su *límite externo*, es decir, “desde su reverso: desde los márgenes mudos a partir de los cuales se traza toda palabra de la política, desde el confín invisible que circunda la acción política como su límite infranqueable” (Esposito, 2009: 13). ¿No puede entonces afirmarse que la propuesta de que la filosofía política se haga impolítica coincide con la propuesta de pensar lo político mediante un modo de reflexión que adopta la forma misma de la experiencia de lo sublime? El pensamiento impolítico, nos ha dicho Esposito, coincide con la idea de la filosofía política abismada a su propia nada, a lo impensado e impensable por ella, a lo que Esposito llama “el silencio del poder” (Esposito, 2009: 14).<sup>69</sup>

Este tercer y último capítulo de mi trabajo tiene como telón de fondo estas consideraciones generales. Me propongo, en lo que sigue, adelantar una reflexión crítica en torno al pensamiento comunitario de Esposito a través de su íntima inclinación hacia la noción posmoderna de lo sublime. En particular me propongo abordar, desde esta perspectiva, la inquietud que deja abierta al final de su reflexión en *Communitas* en torno a si su propuesta puede traducirse a la realidad de nuestra subjetividad sin correr el riesgo de recaer en una lógica sacrificial “distinta pero especular” a aquella de la que se ha querido sustraer (*cf.* Esposito, 2007: 49). Pues, en mi opinión, dado el vínculo sustantivo al que acabo de aludir entre lo sublime posmoderno y la *communitas*, un examen del potencial sacrificial del primero es ya un examen del potencial sacrificial de la segunda. Es decir, a través de un examen de las posibilidades sacrificiales de la interpretación posmoderna de la experiencia de lo sublime,

---

<sup>69</sup> Es importante destacar que lo primero que se avista desde este punto de vista sublime es la *communitas*. En efecto, como lo recuerda Esposito en *Categorías de lo impolítico*, al observar la política desde su límite externo lo que se encuentra no es otra cosa que “la *determinación de lo político* en el sentido literal de lo que perfila sus *términos, coincidentes con la realidad íntegra de las relaciones entre los hombres*” (Esposito, 2006: 40, la negrilla es mía). Esto tiene que ver, evidentemente, con que Esposito considere a la comunidad “la figura extrema de lo impolítico” (*cf.* Esposito, 2006: 317).

pueden evaluarse las posibilidades sacrificiales de la experiencia subjetiva que según la reflexión de Esposito se corresponde con nuestra condición ontológica de ser-en-común.

Ahora bien, para darle todo su sentido a este modo de aproximación que estoy proponiendo es además importante recordar de dónde nace la preocupación concreta de Esposito en torno a la posibilidad de estar dándole cabida a una lógica sacrificial en su propuesta de re-significación de la categoría de comunidad. Como lo mostraré enseguida, esta es una preocupación que está completamente relacionada con la comprensión misma de la experiencia subjetiva de la comunidad como una experiencia de lo sublime.

Recordemos entonces: ¿cuál es la grieta del planteamiento de la *communitas* por la que se filtra el riesgo de caer en una lógica sacrificial, ¿por qué la reflexión de Esposito, a la vez que suscribe por completo la argumentación de Nancy que sustenta el carácter insacrificable de la existencia finita, mantiene esta preocupación? Estos son los términos en los que Esposito expone su inquietud:

[...] la herida que nos infligimos –o de la que emergemos– al tiempo que nos «alteramos» relacionándonos no sólo con el otro, sino con el otro del otro, presa él también del mismo irresistible impulso expropiativo. Este encuentro, esta *chance*, este contagio, más intenso que cualquier cordón inmunitario, es la comunidad –de aquellos que, evidentemente, sólo la tienen perdiéndola, y perdiéndose, en su mismo deflujo–. Este libro se cierra con una pregunta: qué significa este deflujo, y, en especial, si no corre el riesgo de recaer a su vez en una lógica sacrificial distinta, pero especular. Interrogante que no recibe respuesta, salvo en forma de una ulterior, última, pregunta: si la existencia no es sacrificable, ¿cómo pensar su apertura originaria? ¿Cómo hacer mella en la inmunización de la vida sin traducirla en obra de muerte? ¿Cómo derribar las murallas del individuo salvando el don singular que encierra? (Esposito, 2007: 48-49)

Es de notar que la preocupación que aquí se expresa parece tener que ver con la necesidad de pensar el modo en el que encajarían, en la *práctica*, la imposibilidad del sacrificio contenida en la idea de la existencia finita como exposición constitutiva a la *Nada-en-común* y el hecho

de que la experiencia de esa exposición implica necesariamente el riesgo de perderse a sí mismo en esa exposición constitutiva al no-ser.<sup>70</sup> Al respecto, es menester tener presente la afirmación de Esposito según la cual la relación entre *comunidad* y *muerte* es el “núcleo ardiente e inabordable” que el *munus* lleva dentro de sí (Esposito, 2007: 48). Así que las preguntas que se plantean en la cita se enuncian, a mi modo de ver, desde un punto de vista que no se aborda directamente en *Communitas*: el de las experiencias o los cursos de acción concretos y reales que podrían asociársele a esta reflexión particular sobre la comunidad. En este sentido, la preocupación de Esposito parece ser la de si su propuesta, irrestrictamente defensora de la vida desde el punto de vista teórico, puede conservar ese carácter desde el punto de vista práctico.<sup>71</sup> Podría decirse, ciertamente, que el momento en el que la reflexión de Esposito avista el riesgo de caer en algún tipo de lógica del sacrificio coincide exactamente con el momento en el que se enfrenta a la tarea de pensar y proponer escenarios y situaciones reales en los que la interacción humana permitiría hacer mella en la inmunización de la vida sin dar lugar a una interacción violenta y potencialmente mortal.

Evidentemente, y es esto lo que quiero destacar aquí, todas estas son consideraciones y preocupaciones que nos remiten de inmediato al lenguaje de la interpretación posmoderno-comunitaria de lo sublime; en especial, a la naturaleza *doble* de esa experiencia estética que se pone de presente en el *displacer placentero* que Kant le asocia. En este sentido, puede decirse que la pregunta de Esposito acerca de si el ‘deflujo’ expropiativo de la *communitas* no guarda dentro de sí un potencial sacrificial no expresa otra cosa que la preocupación en torno a la idoneidad de lo sublime posmoderno como modelo *práctico* a partir del cual acometer la tarea ética de re-comprender –y reconfigurar o restablecer– la experiencia que tenemos los unos de los otros, la experiencia misma de la comunidad. ¿Resiste una traducción a la realidad de

---

<sup>70</sup> Ciertamente, desde el punto de vista ‘teórico’, como lo mostré en el capítulo anterior, la insacrificabilidad de la existencia finita se sustenta, en parte, en la idea de nuestra común exposición a la muerte. Esto, debido a que esta exposición “significa que la existencia está finalizada antes de que alguien pueda «finalizarla», es mortal antes de que alguien pueda darle muerte” (Esposito, 2007: 207; *cf.* supra: 66ss).

<sup>71</sup> Por ello es importante notar que la pregunta o la inquietud de Esposito no se plantea en los términos de si su reflexión ha reproducido o no una lógica sacrificial sino de si *corre ese riesgo* a la hora de profundizar en el *significado* de sus propias conclusiones. Es de notar, además, que la preocupación de Esposito tiene que ver con el hecho de que su propuesta mantiene el presupuesto hobbesiano de la relación inherente entre comunidad y muerte. En cierto modo, es como si a Esposito le preocupara que a la hora de traducir la *communitas* a la práctica ésta sólo pueda concebirse como una especie de ‘estado naturaleza’.

nuestra subjetividad la idea de que la experiencia de los otros pasa siempre por la de un vacío constitutivo que no solamente impide la articulación definitiva de la subjetividad, sino que también atemoriza al sujeto finito con la posibilidad de su muerte? ¿Puede la experiencia de lo sublime, en su conceptualización posmoderna, reconciliarse con nuestras vivencias de lo ético y lo político?

Además de lo anterior, es importante señalar que, dada la relación íntima entre el modo ‘impolítico’ de pensar y un pensamiento que adopta lo sublime posmoderno como su forma misma de ser, la interrogación *práctica* de esta experiencia estética podría tener unos alcances mayores a los que acabo de referir. En efecto, en la medida en que cabe preguntarse si lo sublime posmoderno, como herramienta conceptual, corre el riesgo de ofrecer una comprensión de la experiencia subjetiva de la comunidad que no se corresponde con o que incluso contradice las expectativas éticas de la reflexión de Esposito, ¿no podría plantearse también la pregunta acerca de si el modo sublime de pensar (impolítico) corre el riesgo de minar el ejercicio reflexivo mismo que suscribe estas expectativas?

Ahora bien, teniendo como trasfondo estas aclaraciones –y sobre todo estas preguntas–, explico brevemente a continuación el recorrido que pretendo seguir en este tercer capítulo de mi trabajo. En primer lugar, acometeré la interrogación por el potencial sacrificial de la concepción posmoderna de lo sublime mediante una comparación con la concepción que, en principio, le es antagónica: la concepción sacrificial (moderna) de lo sublime kantiano. Esto, teniendo en cuenta que lo que le preocupa especialmente a Esposito es que la experiencia subjetiva que se va articulando como la experiencia de ser-en-común en su reflexión en *Communitas* repita en algún modo el gesto sacrificial que él mismo le ha criticado a la tradición moderna de pensamiento político. ¿Pueden establecerse algunos puntos de encuentro entre la experiencia que es reafirmación absoluta del sujeto y la experiencia de su crisis incurable, de su constitutiva interrupción? Y, en caso de que esto sea posible, ¿esos puntos de encuentro podrían dar pistas acerca de la posibilidad de que en la interpretación comunitaria de lo sublime posmoderno quede abierto un espacio para lo sacrificial? En mi opinión, una ruta de reflexión al respecto, especialmente fructífera, es la indagación por el vínculo de lo



sublime con la categoría de lo *sagrado* (vínculo que acompaña a esta categoría estética desde la modernidad). Esto, en la medida en que dicho vínculo está en plena relación con el carácter eminentemente sacrificial de la interpretación moderna de lo sublime kantiano. Así que, en términos más concretos, puede decirse que dedicaré la primera parte de este capítulo a responder la siguiente pregunta: ¿reproduce la interpretación propiamente ‘comunitaria’ de lo sublime posmoderno –y de hacerlo, en qué términos particulares lo hace– esta conexión con la categoría de lo sagrado que, en lo sublime moderno, se asocia a su carácter sacrificial?

Este camino me llevará a concluir que el discurso de la *communitas* ciertamente acoge, vía lo sublime posmoderno, cierta retórica de lo sagrado y, con ella, cierta retórica del absoluto. En este sentido, defenderé la tesis de que hay ciertas similitudes estructurales entre lo sublime moderno y lo sublime posmoderno. Sin embargo, por este camino de reflexión también llegaré a la conclusión –a cuyo desarrollo dedicaré la segunda parte de este capítulo– de que los términos particulares en los que se da la conexión de lo sublime posmoderno con lo sagrado configuran una dificultad para el planteamiento de la *communitas* que está menos relacionada con el riesgo de que su traducción a la realidad caiga en una lógica sacrificial y más con una renuncia a lo mundano que se expresa en la imposibilidad absoluta de llevar a cabo dicha traducción. Esto terminará conduciendo, como se verá, a las dificultades que introduce la coincidencia que hay para Esposito no solamente entre la experiencia de lo sublime y la experiencia de los sujetos de la *communitas*, sino también entre la experiencia de lo sublime y la tarea misma de ‘pensar la comunidad’. Defenderé entonces la opinión de que la perspectiva *impolítica* o sublime de Esposito, si bien tiene el mérito de ofrecer una reflexión sobre nuestro ser en común profundamente crítica del supuesto metafísico del sujeto –un supuesto en el que en efecto se congregan pretensiones esencialistas, universalistas, violentas y *totalizantes*–, al mismo tiempo corre el riesgo de terminar coincidiendo con una perspectiva de carácter melancólico y contemplativo.

Finalmente, y como esta reflexión que propongo termina apuntando hacia el problema del lugar mismo en el que se ha de ubicar el pensamiento para pensar nuestro ser en común, daré por terminado este trabajo con un breve comentario ‘constructivo’ al respecto. En mi opinión,

el camino más interesante de los que deja abiertos el trabajo que he llevado a cabo aquí es precisamente el que conduce hacia la cuestión de la forma o las formas que puede o debe adoptar el ejercicio reflexivo de pensar nuestro ser en común. En este sentido, coincido con Esposito –y esta es, para mí, una de las ideas más lúcidas y sugerentes de su reflexión– en que la tarea de pensar lo común debe pasar por un cuestionamiento de la estructura misma del pensamiento filosófico. Así pues, estoy plenamente de acuerdo con que no es posible cuestionar filosóficamente la noción de sujeto o de comunidad sin problematizar simultáneamente la forma misma que toma la actividad de pensar cuando se ‘filosofa’. Sin embargo, como lo dejaré claro hacia el final de este texto, pienso también que la experiencia de lo sublime, así como no es el más adecuado de los modelos para reorientar la comprensión de nuestra experiencia de ser en común, tampoco lo es para reorientar la experiencia misma de pensarla. Para cerrar este trabajo plantearé, entonces, la siguiente pregunta: ¿podemos conservar el amplio potencial crítico y las expectativas ético-políticas de un pensamiento posmoderno como el de la *communitas* y separarnos al mismo tiempo de su compromiso con la categoría de lo sublime? Con esta inquietud en mente me permitiré dirigir la atención hacia ciertos modos contemporáneos de pensar que pueden abrir un horizonte alternativo de reflexión sobre la categoría de comunidad.

### **1. DE LO SUBLIME MODERNO A LO ‘SUBLIME COMUNITARIO’: EXPERIENCIAS DE LO SAGRADO Y POTENCIAL SACRIFICIAL**

En el capítulo anterior aludí a las diferencias que, respecto a la propuesta misma de Kant, introduce la interpretación posmoderna de lo sublime kantiano. Teniendo en cuenta esas diferencias establecí la distinción entre la versión inmunizante (moderna) de lo sublime kantiano y su versión comunitaria (basada en la interpretación posmoderna que propone Nancy). Antes de matizarla o cuestionarla en algunos aspectos, quisiera retomar muy brevemente los elementos que componen esta distinción.

En términos generales, el desencuentro entre estas dos interpretaciones tiene que ver con el modo en el que cada una concibe la experiencia del sujeto de llegar al límite de su capacidad representacional. Por una parte, en la versión inmunizante se afirma la capacidad del sujeto para sobreponerse a esta limitación, para *ampliarse* dialécticamente hacia aquello que en principio se le ofrece como su imposibilidad. En efecto, y gracias al sacrificio de la imaginación, el sujeto puede aprehender racionalmente lo que excede su facultad sensible y descubrir, además, su propia naturaleza suprasensible: puede reconocer, en lo que lo abisma, aquello que le es más propio, es decir, a sí mismo en cuanto noúmeno. De manera que la crisis de la representación y la experiencia de su límite, en esta concepción, se resuelve (mediante el sacrificio de la sensibilidad) a favor de la reconstitución y absolutización de la subjetividad.

Por otra parte, la versión comunitaria de lo sublime kantiano propone una interpretación de la experiencia del límite de la representación como una experiencia que nos es constitutiva. Por ello, el límite de la representación coincide con el que determina nuestra existencia como una existencia singular y finita. Así, es interpretado como el límite en cuyo borde externo se levanta un vacío que nos expone a lo que (*no*) somos; el límite que, en consecuencia, sólo puede experimentarse como destitución de la subjetividad. Lo sublime, desde este punto de vista, es la experiencia del límite que a la vez que nos constituye nos separa de nosotros mismos y nos entrega a la comunidad. Por ello, pensar la comunidad a través de lo sublime posmoderno es pensarla como aquello que impide la consumación del sujeto y, por lo tanto, la de la lógica sacrificial que le es inherente. En este sentido afirmaba en el capítulo anterior que ‘lo sublime comunitario’ se sustrae del momento resolutivo o compensatorio de lo sublime moderno y perpetúa el momento del displacer, del sufrimiento en el límite.

Debe tenerse en cuenta, entonces, que cada una de estas perspectivas sobre la experiencia estética de lo sublime ofrece posibilidades completamente distintas en lo que respecta a la comprensión de la experiencia subjetiva de la comunidad. Por una parte, la versión moderna de lo sublime conlleva un desprecio por la relación con los otros que Kant hace absolutamente explícito y que se expresa, en último término, como un desdén radical por la existencia finita misma (*cf. supra*: 67ss). Lo sublime kantiano le abre paso, así, a la legitimación del sacrificio

del sujeto finito en nombre de la intimación con aquello que le es más propio: su subjetividad noumenal, infinita (subjetividad que, por lo demás, se corresponde con su *humanidad*). Ciertamente, esta experiencia de lo sublime alude a un desprecio hacia la propia condición de finitud, pues ¿por qué habría de tenerse mayor aprecio por la existencia finita en general cuando la experiencia de lo sublime nos revela que *la humanidad* se corresponde con lo suprasensible? Desde esta perspectiva, la reflexión kantiana sobre lo sublime expresa la relación antagónica entre un pensamiento del sujeto y un pensamiento de la comunidad, o, en otras palabras, la relación connatural que habría entre una afirmación de la noción moderna de sujeto y una concepción que tiende al sacrificio de la pluralidad y a la totalización de la vida humana en común.

La versión posmoderna y comunitaria de lo sublime, por otra parte, defiende la idea de un sujeto que solamente existe en una situación de exposición a la Nada que le es correlativa en tanto entidad finita (situación que Esposito describe como la de una correlación entre dos tendencias: la de la *communitas* y la de la *immunitas*). Esta situación no solamente implica que los sujetos de la *communitas* no pueden eximirse del contacto sino también que dicho contacto se da como mutua expropiación de la identidad, como mutua afirmación y exhibición de la propia fragilidad vital. Los sujetos de la *communitas* solamente pueden *encontrarse*, es decir, tener experiencia el uno del otro, en tanto asomados los dos a su propia Nada.<sup>72</sup> Lo cual quiere decir, en otras palabras, que solamente pueden experimentarse como lo inexperimentable, como aquello que no puede subsumirse en una representación. Es en este sentido que cabe afirmar que los sujetos de la *communitas* son ‘sujetos sublimes’: cada uno es, tanto para sí mismo como para los otros, una *presencia* que no se presenta, una presencia *irrepresentable*. Este es el sentido, por ejemplo, de la afirmación de Esposito según la cual el contacto que altera a los sujetos de la *communitas* no es propiamente un contacto con *el otro* sino “con *el*

---

<sup>72</sup> Esposito cita en *Communitas* las siguientes palabras de Bataille: “«la presencia del otro se revela (...) plenamente sólo si *el otro*, por su parte, se asoma también él al borde de su nada, o si cae en ella (si muere). La comunicación sólo se establece *entre dos seres puestos en juego: desgarrados, suspendidos, inclinados ambos hacia su nada*»” (Esposito, 2007: 198, la negrilla es mía).

*otro del otro*, presa él también del mismo irresistible impulso expropiativo” (Esposito, 2007: 48-49, la cursiva es mía).<sup>73</sup>

Ahora bien, como ya lo he anunciado en la introducción a este capítulo, considero que puede profundizarse en la preocupación de Esposito en torno al potencial sacrificial de la experiencia subjetiva de la *communitas* a través de una comparación entre estas dos interpretaciones de la experiencia de lo sublime que se enfoque en la cuestión de la relación inherente que hay entre la categoría estética de lo sublime y la categoría religiosa de lo sagrado. Pues, si como lo destacan Dominick LaCapra (2003) y Patrick Wright (2010), el potencial sacrificial de lo sublime moderno se desprende del vínculo sinonímico que hay entre lo sublime y lo sagrado, ¿qué consecuencias se siguen para lo sublime posmoderno si se puede establecer que refrenda dicho vínculo? ¿Es posible que la relación con lo sagrado de estas dos interpretaciones de lo sublime termine difuminando sus diferencias? ¿Si lo sublime posmoderno-comunitario puede interpretarse a la luz de la conexión con lo sagrado que define a lo sublime moderno, quiere decir esto que está *en riesgo* de alinearse también con su tendencia sacrificial?

Teniendo en mente estas preguntas me ocuparé en lo que sigue de la manera particular en la que la conexión entre lo sublime y lo sagrado se expresa tanto en la versión moderna o inmunizante de lo sublime kantiano como en la versión posmoderna y comunitaria. Ciertamente, esta conexión no se expresa de la misma manera ni tampoco puede decirse que tenga en los dos casos las mismas consecuencias. De hecho, una de las razones por las cuales autores como Esposito y Nancy rechazan el pensamiento del sujeto (y en consecuencia la versión moderna de lo sublime) es la de que la categoría del sujeto no es otra cosa que el reemplazo moderno y secularizado de la figura de Dios. Sin embargo, como mostraré enseguida, lo sublime posmoderno-comunitario sigue reteniendo de un modo particular la vocación *sacralizante* de lo sublime moderno. Y, precisamente a partir de esa retención de lo

---

<sup>73</sup> Al respecto, no hay que perder de vista, como lo señala Nancy en *La representación prohibida*, que “la representación es una presencia presentada, expuesta o exhibida. *No es entonces la pura y simple presencia*: no es, justamente, la inmediatez del ser-puesto-ahí, sino que saca a la presencia de esa inmediatez, en cuanto la hace valer como tal o cual presencia. En otras palabras, la representación no presenta algo sin exponer su valor o su sentido [...] (Nancy, 2007[c]: 37, la cursiva es mía).

sagrado que efectúa la interpretación posmoderna y comunitaria de la experiencia de lo sublime, puede empezar a articularse una respuesta a la pregunta por el potencial sacrificial que podría residir en la reflexión de la comunidad como *communitas*.

### **1.1 Del sacrificio sublime a la sublime insacriticabilidad: modulaciones de la relación entre lo sublime y lo sagrado**

Si entendemos por lo sagrado aquello que supera o sobrepasa absolutamente la realidad mundana y las capacidades del ser humano en tanto ser finito, aquello que se corresponde con una especie de Absoluto de valor supremo, aquello que, en consecuencia, produce un sentimiento de temor/respeto reverencial, puede decirse que lo sublime kantiano expresa claramente la conexión inextricable con lo sagrado que acompaña al discurso de lo sublime desde la modernidad.<sup>74</sup> En efecto, el lenguaje con el que se articula el discurso moderno de lo sublime permite interpretarlo como el ropaje secular que encubre en la modernidad las elaboraciones y transformaciones del pensamiento religioso, y, en particular, del concepto mismo de divinidad. Ténganse en cuenta, por ejemplo, algunas de las definiciones de lo sublime ofrecidas por Kant: “aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño”; “aquello cuyo sólo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos” (CJ, §25, B85: 182); aquello “cuya intuición conlleva la idea de su infinitud” (CJ, §26, B93: 188); aquello que reverenciamos “aun en contra de nuestro interés (sensible)” (CJ, B115: 203).

Desde este punto de vista, entonces, puede decirse que la insistencia de Kant en torno a que la sublimidad es un atributo que le corresponde al sujeto y no a un objeto externo se corresponde con un re-direccionamiento de la figura misma de Dios hacia el interior del ser humano. El sujeto metafísico es una auto-interpretación del hombre moderno que proyecta en sí mismo los atributos de Dios, a saber, *absolutesz*, ilimitación, superioridad sobre el ámbito de lo sensible,

---

<sup>74</sup> Wright propone una lectura transversal de la noción de sublime en conexión con lo sagrado que abarca las versiones más contemporáneas del concepto y se remonta hasta la traducción que hace Boileau en el siglo XVII del tratado de retórica que alude por primera vez en forma detallada al concepto (tratado escrito en el siglo I d.c y atribuido a un Pseudo-Longino).

auto-suficiencia. El respeto reverencial que según Kant nos produce el reconocimiento de la propia sublimidad; la afirmación de que la experiencia de lo sublime conlleva restarle dignidad a la naturaleza “y poner así lo absolutamente grande sólo en la propia destinación (del sujeto)” (CJ, B118: 206); la idea de que descubrir la sublimidad en nosotros mismos es descubrir la “profundidad inagotable de nuestra facultad suprasensible, con todas sus consecuencias que se extienden hasta perderse de vista” (CJ, B120: 208), son apenas algunos de los muchos elementos que ofrece el texto kantiano como evidencias tanto de la relación entre lo sublime y lo sagrado como de la pretensión moderna de sacralización del ser humano en la forma de una subjetividad absoluta.<sup>75</sup>

Puede decirse entonces que el carácter sacrificial y redentor de la violencia de lo sublime kantiano es la consecuencia natural de su conexión con lo sagrado.<sup>76</sup> Si puede asignársele un sentido o un propósito a la violencia que se auto-infringe la sensibilidad es en virtud del valor ‘sacro’ que el sujeto se asigna a sí mismo en tanto racional. Podría decirse, además, que la recompensa que le ofrece al sujeto la experiencia de lo sublime kantiano nos remite directamente al discurso religioso de la salvación. La autoconciencia de la propia sublimidad, para Kant, se traduce en un desprecio por la vida y por la muerte; lo sublime kantiano, como se señaló en el capítulo anterior, coincide con el descubrimiento de la posibilidad de “una conservación de sí de especie enteramente distinta de aquella combatida y puesta en peligro por la naturaleza [...]” (CJ, §28, B105: 196).<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Al respecto es bastante sugerente el pasaje de la *Analítica de lo sublime* en el que Kant supedita el descubrimiento de la sublimidad de Dios al descubrimiento de la sublimidad en el sujeto. Escribe Kant: “[...] sólo bajo la suposición de esta idea en nosotros [la de lo sublime A.M.A] y en referencia a ella, somos capaces de arribar a la idea de la sublimidad de aquel ser que no sólo nos infunde íntimo respeto por su poderío, del cual da pruebas en la naturaleza, sino, aun más, por la facultad que hay en nosotros para juzgar a ésta sin temor y pensar nuestra destinación como sublime por encima de ella” (CJ, §28, B109: 199).

<sup>76</sup> Cabe recordar que “sacrificar”, como lo pone de presente Wright, significa en su sentido literal “hacer sagrado” (Wright, 2010: 86).

<sup>77</sup> Esta interpretación de lo sublime kantiano está acorde con la idea de Nancy según la cual el gesto del hombre moderno de hacerse inmanente a sí mismo (y de concebir en consecuencia la comunidad humana como una comunidad también inmanente a sí misma, es decir, como una *comunidad-sujeto*), tiene que ver con el intento moderno de suplir el vacío que deja el retiro de Dios en la modernidad. Escribe Nancy al respecto: “[...] 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” (Nancy, 2000: 22).

Por supuesto, la versión posmoderna de lo sublime kantiano que se articula a la propuesta de pensar la comunidad como *communitas* busca distanciarse de la versión moderna precisamente en lo que atañe a esta conexión con lo sagrado. En la medida en que lo sublime posmoderno se concibe como la experiencia de la imposibilidad de dar el paso hacia la resolución dialéctica de lo sublime kantiano, cabría afirmar a su vez que se concibe como la experiencia de la imposibilidad misma del sujeto metafísico o de la imposibilidad misma de la proyección de la imagen tiránica de Dios en el hombre. Por ello, puede afirmarse que esta concepción rechaza la idea de que el exceso al que nos expone lo sublime se corresponda con un ámbito sobrehumano o sobrenatural, con un más allá de la realidad finita que nos promete la salvación en lo trascendente. Por el contrario, el exceso sublime se corresponde, como lo ha señalado Esposito, con el revés inaprensible de la propia finitud y con aquello a lo que nos expone: la *Nada-en-común* que nos comunica con las otras formas del mundo, y entre ellas, con los otros seres humanos. De manera que la experiencia de ‘lo sublime comunitario’ no solamente se trata de una experiencia *ultra-mundana* sino también de una experiencia de fragilidad, de dolorosa y constitutiva exposición a aquello que coincide con la propia destitución de la subjetividad y representa, en último término, la imposibilidad misma del sujeto metafísico.

Sin embargo, ¿puede la interpretación comunitaria de lo sublime cortar definitivamente el nexo de lo sublime con lo sagrado y su inherente lógica sacrificial? ¿Es posible mantenerse en un pensamiento de lo sublime –es decir, mantenerse en un lenguaje tanto del exceso, de lo irrepresentable y lo indecible, como de cierta amenaza de disolución en la nada– sin recaer en un pensamiento sacrificial o en una secularización de lo sagrado? LaCapra propone al respecto una reflexión que me parece acertada y es útil para contestar a estas preguntas. Según este autor, mientras en lo sublime moderno lo sagrado toma la forma de un exceso radical y violento en el que finalmente el sujeto –individual o colectivo– puede reconstituirse o regenerarse, en la versión posmoderna toma la forma de una alteridad radicalmente trascendente que se resiste a toda forma subjetiva de representación, acceso o conocimiento (cf. LaCapra, 2001: 190ss y LaCapra 2003: 265-266). Desde este punto de vista se afirma entonces que lo sublime posmoderno, para contrarrestar los efectos violentos de la sacralización o absolutización del *Sujeto* –la lógica sacrificial, en particular–, propone la



sacralización o la absolutización misma de la alteridad: la interpretación de cada ser humano como una entidad irrepresentable, incognoscible; un Otro al que ya no se comprende desde la inmanencia sino desde la trascendencia radical.<sup>78</sup> Así pues, aunque estas dos versiones de lo sublime kantiano articulan dos modos distintos de entender las relaciones humanas, puede decirse también, siguiendo el punto de vista que propone LaCapra, que cada una de ellas lo hace a la luz de un modelo de relación con Dios. De este modo, mientras la versión moderna refrenda el modelo sacrificial de la completa identificación y absorción, la versión posmoderna rescata el modelo en el que la única relación posible con la divinidad, en tanto alteridad absoluta, es la relación que se establece mediante la no-relación. Y en los dos casos, como lo destaca LaCapra, se sigue manteniendo un pensamiento de las relaciones humanas que reproduce la lógica (teológica) del absoluto: la lógica del “todo-o-nada” (cf. LaCapra, 2003: 265).

Esta perspectiva pone de presente la posibilidad de interpretar la experiencia subjetiva de la *communitas*, la experiencia de ‘lo sublime comunitario’, como una experiencia quizás excesivamente cercana a aquella del absoluto moderno; experiencia de la cual justamente Esposito ha buscado desmarcarse. Sin embargo, no parece que pueda establecerse esta conclusión con tanta rapidez: ¿no privilegia Esposito la estética kantiana de lo sublime por encima de su filosofía moral precisamente porque esta última le asigna a la comunidad una trascendencia absoluta y radical? ¿No ha enfatizado repetidamente que su pensamiento no refrenda la idea de una inmanencia absoluta ni tampoco la de una trascendencia radical? ¿Acaso puede decirse que los miembros de la *communitas*, esos sujetos que han sido confinados a una interrupción de sí vitalicia, a una fragilidad ineludible, a una exposición constitutiva que su *Nada-en-común*, son sujetos que siguen siendo concebidos como una especie de entidad radicalmente trascendente o de divinidad?

---

<sup>78</sup> Escribe LaCapra al respecto: “Desde la perspectiva de una concepción radicalmente trascendente de lo sublime, [...] lo sublime inmanente (que incluye notablemente el sacrificio) se corresponde con la degeneración de una alteridad radical irrepresentable que es enajenada al ser declarada inmanente o al ser “espectacularizada”. [...] La prohibición de la representación [...] hace las veces de salvaguardia –o aseguramiento– de los efectos de lo sagrado inmanente, incluyendo el papel del sacrificio” (LaCapra, 1998: 32, la traducción es mía).

## 1.2 Los ‘sujetos sublimes’ de la *communitas*: interrupción indefinida como sacralización

Según la reflexión de LaCapra sobre lo sublime, la interpretación posmoderna absolutiza al ‘otro’ como una trascendencia radical en tanto lo declara irrepresentable. Para Esposito, sin embargo, sustraer del ámbito de la representación a todas las partes de la comunidad tiene precisamente el efecto contrario. Escribe Esposito en *Categorías de lo impolítico*:

Nada de la comunidad –tampoco su lejanía, el ser lejanía– es representable, o puede ser llevado a presencia. Si no fuera así, si algo de la comunidad fuera representable, si la comunidad cediera una sola de sus partes a la representación, ella desaparecería (en la inmanencia absoluta o en la absoluta trascendencia). (Esposito, 2006: 317)

El argumento implica volver a las particularidades de la interpretación ontológica de lo sublime posmoderno. Como se ha dicho, aquello que nos vincula en la *communitas* es irrepresentable porque coincide con una falta, con una Nada. Esto, por supuesto, bloquea de entrada todo despliegue de una lógica de la inmanencia. Sin embargo, no por eso la *irrepresentabilidad* de la comunidad implica su absolutización en la forma de una trascendencia radical. Por el contrario, esta Nada sublime, constitutiva de los sujetos finitos, los desvanece y los expone mutuamente impidiéndoles la trascendencia absoluta. Y esto, según Esposito, implica precisamente la toma de distancia del planteamiento de la *communitas* del pensamiento de la alteridad como trascendencia radical. El carácter singular y plural de la existencia, dice Esposito, supera “el tradicional problema del pasaje de la inmanencia del yo a la trascendencia del otro”: los sujetos de la *communitas* no son interpretables en los términos de un ‘yo’ o de un ‘no-yo’. Lo que los constituye, por el contrario, es el ‘*cum*’ que al mismo tiempo los destituye; el *ser-con* que clausura toda concepción (teológica) del otro como trascendencia radical (Esposito, 2007: 158).<sup>79</sup> Desde este punto de vista, entonces, no podría

---

<sup>79</sup> Esta separación de Esposito de la filosofía de la alteridad se propone en el contexto de su valoración de la filosofía de Heidegger en *Communitas*. Allí Esposito señala que la asignación de un carácter radicalmente trascendente a la alteridad paradójicamente tiende a arribar al sacrificio de la comunidad que también produce la lógica “fusional”. Por ello, afirma, la caracterización de la “alteridad”, en el contexto del pensamiento de la *communitas*, solamente puede hacerse en términos “de proximidad o de ajenidad” (*cf.* Esposito, 2007: 158).

decirse que en la reflexión de Esposito haya, vía lo sublime posmoderno, una absolutización o sacralización de los sujetos en tanto ‘otros’. El ser ‘Otro’ de los sujetos de la *communitas* no significa que cada uno excede absolutamente a los *sí mismos* de los demás. Esto implicaría caer de nuevo en un pensamiento del individuo y de la representación. Significa, por el contrario, el “trascenderse del «mismo» ante él mismo”: ser un sujeto que se constituye mediante la infinita separación de sí mismo, un sujeto cuya condición ontológica es la de la imposibilidad de clausurarse como subjetividad (*cf.* Esposito, 2006: 316).

Por supuesto, debe reconocerse la clara intención de Esposito de sustraerse en su reflexión de la comprensión de la alteridad como una trascendencia radical o como una proyección de la divinidad. No obstante, esta es una intención que, en mi opinión, no logra cumplirse del todo en su planteamiento. Ciertamente, lo ‘sublime comunitario’ es la condición ontológica de estar entregado a los otros (imposibilidad de la trascendencia) y a la vez separado por una distancia infinita en tanto establecida por el no-ser (imposibilidad de la inmanencia). Sin embargo, este es un argumento que al mismo tiempo que clausura la trascendencia radical del ‘Otro’ desde un punto de vista ontológico, la afirma decididamente desde el punto de vista de la posibilidad de comprensión. El ‘ser otros’ de los ‘sujetos sublimes’ de la *communitas* puede no significar que cada uno es para los demás un ‘Otro’ que trasciende radicalmente su yo; sin embargo, sí significa que cada uno es, para sí mismo y para los demás, una ‘presencia impresentada’ e ‘impresentable’; una presencia imposible de asir, de significar.<sup>80</sup>

Ahora bien, creo que desde este punto de vista puede decirse que la interpretación posmoderna y comunitaria de lo sublime refrenda la connotación religiosa del concepto. Pues, según Esposito, la situación ontológica (sublime) de los sujetos de la *communitas* implica que la experiencia que pueden tener los unos de los otros es la experiencia no de un “provisorio

---

<sup>80</sup> Escribe Esposito: “Esta apertura es el lugar –ausente– de la comunidad: nuestro no-ser-nosotros. Nuestro ser algo distinto de nosotros. Pero, atención, distinto también del otro. Es el punto en que todo el discurso se desliza hacia su más antinómica conclusión, o *absoluta inconclusividad*: para que haya comunidad, no es suficiente que el yo se pierda en el otro. [...] Hace falta, en cambio, que el desbordamiento del yo se determine al mismo tiempo también en el otro mediante un contagio metonímico que se comunica a todos los miembros de la comunidad y a la comunidad en su conjunto” (Esposito, 2007: 198, la cursiva es mía).

desconocido” sino de un “absoluto incognoscible”; una experiencia no de “producción o atribución de sentido” sino de exposición a aquello que niega todo sentido (*cf.* Esposito, 2007: 188, 193). Esto está en relación con el hecho de privilegiar la experiencia de la muerte del otro como la experiencia que describe paradigmáticamente la de nuestro ser-en-común; pues se trata, precisamente, de una experiencia en la que lo único que se comunica es la imposibilidad compartida de comunicar. De hecho, ¿no se expresa ya cierta vocación sacralizante en el hecho mismo de escoger como modelo de experiencia comunitaria precisamente una experiencia que no es equiparable con ninguna de las experiencias ordinarias o cotidianas que, en condiciones normales, tenemos los seres humanos (la propia muerte y la muerte del otro)?

Ciertamente, aunque Esposito niega decididamente la *absolutes* ontológica de la alteridad, al asignarle al vacío que nos separa el papel de sustraer a los sujetos finitos de toda posibilidad positiva o efectiva de significación, comprensión o comunicación, sigue protegiendo su carácter sagrado y de absoluto. En este sentido, puede afirmarse que el único modo de sacralizar a los sujetos mediante una interpretación de lo sublime no es absolutizándolos ontológicamente o interpretando dialécticamente la experiencia sublime del límite de la representación. Por el contrario, al someter a los sujetos desde siempre a un remolino (sublime) de ininterrumpida interrupción se les confiere de nuevo un serie de atributos que los sacraliza: son ahora consagrados como un absoluto pero en tanto se corresponden con lo incognoscible, lo incomprensible, lo incomunicable. De manera que el pensamiento de lo sublime, como lo ha destacado Richard Rorty, revela toda su inclinación a un pensamiento de lo absoluto al insistir en la existencia de aquello que “no es descriptible en términos de elementos conocidos” (Rorty, 2001: 49).<sup>81</sup> Los ‘sujetos sublimes’ de la *communitas*, esas “cadenas de transformaciones que no se fijan nunca en una nueva identidad” (Esposito, 2009: 63), parecen estar en relación con los seres humanos que conocemos “de la misma forma en que lo incondicionado se relaciona con lo condicionado” (Rorty, 2001: 61).

---

<sup>81</sup> En palabras de Timothy Engström, quien también se alinea con una crítica pragmatista al pensamiento de lo sublime, lo sublime posmoderno protege “una de las más antiguas narrativas que tenemos del absoluto: la deferencia por lo oscuro” (Engström: 1993: 204, la traducción es mía).

Así pues, la idea de que la experiencia de ser en común es forzosamente la experiencia de lo sublime nos deja con unas posibilidades de reconfiguración de las relaciones humanas que de nuevo refrendan un modelo de relación con Dios y parecen introducirnos en el ámbito de la ética “como teología secularizada o desplazada” (cf. LaCapra, 2003: 264).<sup>82</sup> Al respecto, es de notar que cuando Esposito aborda la tarea de ‘ilustrar’ el modo de relación *positiva* entre los seres humanos que se sigue de su planteamiento, nos ofrece elaboraciones (de inspiración heideggeriana) como la siguiente:

El único modo no invasivo ni sustitutivo en relación con el otro es decidir «dejarlo ser» en su alteridad *respecto de sí mismo*, es decir, en su **auténtica inautenticidad**, o en su **impropiedad más propia** [...] Esto quiere decir que el único modo positivo, afirmativo, político –o ético– de relacionarse con los otros es el de co-abrirlos, co-abriéndose. La comunidad es y debe permanecer constitutivamente impolítica, en el sentido de que podemos corresponder a nuestro ser en común sólo en la medida en que lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórico-empírica, si *no* asumimos allí el papel de sus sujetos. (Esposito, 2007: 163, la negrilla es mía)

¿Qué puede significar exactamente *dejar ser* al otro en su *impropiedad más propia*? ¿Cuál es, además, ese estado de impropiedad –cómo reconocerlo– o cómo entender esta mutua relación expropiadora si se tiene en cuenta que es una relación que se establece *en* este mundo y entre seres humanos? La impropiedad de sí, según la cual deberíamos relacionarnos los seres humanos para custodiar el *hecho* de nuestro ser-en-común, es descrita por Esposito en estos términos:

Contra toda tentación de concebir la comunidad en términos de lo “auténtico” o lo “propio” – como auto-apropiación por parte del hombre, o de un pueblo, de la propia esencia–, la comunidad siempre ha tenido que ver con una modalidad inauténtica o impropia: ¿qué otra cosa es lo común sino lo impropio, aquello que no es propio de ninguno, **sino precisamente general, anónimo, indeterminado? Sin determinaciones de esencia, de raza, de sexo: pura**

---

<sup>82</sup> ¿No puede decirse de hecho que detrás de la radicalidad de la propuesta de unidad entre la ética y la ontología está una comprensión teológica de la ética? ¿No hay, en el gesto de hacerla coincidir con ‘lo que es’, una pretensión de universalizar y de investir la ética con una autoridad incuestionable, es decir, sobrehumana?

**existencia expuesta a la ausencia de sentido, de raíz y de destino.** (Esposito, 2009: 91-92, la negrilla es mía)

Según las últimas dos citas, el único modo positivo de relacionarse con el otro, el único modo de relación política o ética acorde al planteamiento de la *communitas*, es decir, acorde con la idea de que la experiencia de ser en común es la de lo sublime posmoderno, se define por el efecto que ha de tener en los sujetos: el de una mutua potenciación de la anonimidad y la indeterminación. Sin embargo, ¿se parece esta relación a una relación que pueden establecer dos seres humanos *en este mundo*? ¿Cómo relacionarse con el otro como aquello que no admite ser descrito, contextualizado, significado, es decir, como ‘puras existencias expuestas’? ¿Cómo concebir una relación entre sujetos en la que cada uno no solamente experimenta al otro sino también a sí mismo como experimentando lo sublime, es decir, aquello que no solamente se le revela como indeterminado sino como indeterminable?<sup>83</sup>

Estas elaboraciones de Esposito sobre el modo positivo de relacionarnos los unos con los otros confirman el carácter ‘sacro’ de los ‘sujetos sublimes’ de la *communitas*. Desde este punto de vista, el ‘sujeto sublime’ de la *communitas* termina pareciéndose al *Sujeto* de lo sublime moderno en un aspecto que tiene que ver con la relación inherente entre lo sublime y lo sagrado: cierto desprecio por las determinaciones de la mundanidad. Como lo han puesto de relieve también algunas críticas feministas de la interpretación posmoderna de lo sublime y, en general, de la filosofía posmoderna de la alteridad, estas posibilidades de indeterminación remiten menos a un ser humano de carne y hueso y más a una entidad no-mundana, etérea. En efecto, a esto apunta Susan Bordo (1990) cuando señala que la crítica posmoderna a la noción moderna de sujeto, aunque se basa en señalar que esta noción constituye una imagen distorsionada de los seres humanos, una imagen que los inviste con el poder del punto de vista de Dios, nos ofrece una alternativa que no está lejos de constituir una distorsión similar. El sujeto perpetuamente expropiado de su propia subjetividad, que se transforma infinitamente

---

<sup>83</sup> En la cita de Esposito se revela ya la asunción que problematiza su perspectiva y que tiene que ver con la imposibilidad de sustraerse de una comprensión no-mundana de las relaciones humanas. Según nos dice, las determinaciones de ‘sexo’, ‘raza’, o ‘raíz’ son equiparables a una determinación efectuada por una esencia. Sin embargo, ¿solamente podemos comprender ese tipo de determinaciones, propias de la vida mundana, en los términos de una ‘esencia’?

sin fijar nunca una identidad, es un sujeto “desencarnado”; un sujeto que expresa, como el sujeto moderno, la “fantasía de escapar del carácter localizado que define a los seres humanos” (Bordo, 1990: 144, la traducción es mía). Los ‘sujetos sublimes’ de la *communitas*, absolutamente impropios, comparten con el sujeto absolutizado de lo sublime moderno el anhelo sobrehumano de indeterminación (en este sentido, el sujeto moderno y el sujeto posmoderno reciben la misma ‘recompensa’ en la experiencia de lo sublime).<sup>84</sup> Asimismo, podría decirse que la *communitas* no logra contrarrestar del todo la vocación homogeneizante de la noción moderna de comunidad, pues ¿no sería también homogénea (aunque se trataría de una homogeneidad distinta) la comunidad de sujetos perpetuamente interrumpidos y desposeídos de sí?

¿Hacia dónde nos conduce entonces esta similitud entre lo sublime moderno y lo sublime posmoderno? ¿Qué efectos tiene esta sacralización de los ‘sujetos sublimes’ de la *communitas*? Ciertamente, la *Nada-en-común* que se ubica entre los sujetos configuraría un riesgo incesante de pérdida de la propia vida. Sin embargo, el otro lado de esa común fragilidad es la indeterminación constitutiva de los sujetos de la *communitas* que busca

---

<sup>84</sup> Bonnie Mann también resalta este punto. Desde el punto de vista de esta autora, la experiencia de lo sublime posmoderno es, como la de lo sublime kantiano, una experiencia de liberación de la condición de espacio-temporalidad. Mientras lo sublime moderno transporta al sujeto a un tipo de existencia suprasensible, a la que no le aplican las restricciones de la temporalidad ni del espacio, lo sublime posmoderno, en lo que atañe por ejemplo a la condición temporal, “atrapa al sujeto en el instante”. Se refiere con esto a que la interpretación posmoderna de lo sublime radicaliza la condición de temporalidad al punto que confina al sujeto a un puro presente que ya no está en relación con ningún pasado y con ningún porvenir (cf. Mann, 2006: 60ss). Esta es una tendencia particularmente clara en *Communitas*, donde se caracteriza a la comunidad como aquello en lo que se “hunde toda prospección proyectiva en un no-saber *literalmente atrapado en el remolino del presente*” (Esposito, 2007: 201, la cursiva es mía). Todavía más explícitamente, en el *Excursus* sobre Heidegger, Esposito exaltará los versos de Hölderlin que nos recuerdan “nuestra común inapropiabilidad: pura travesía *sin «delante» ni «detrás»* [...] Absoluto presente, apartado tanto de las sirenas de la utopía como de la llamada de la nostalgia” (Esposito, 2007: 180, la cursiva es mía). Según Mann, detrás de esta celebración del puro presente, de la indeterminación que se le revela al sujeto en la experiencia de lo sublime, no se encuentra otra cosa que el supuesto moderno, adoptado acriticamente por la filosofía posmoderna, de que la libertad humana se corresponde con la liberación de las determinaciones naturales (cf. Mann, 2006: 65ss). En ese sentido, es también diciente que Esposito afirme que “el vacío de la comunidad [...] es el sitio mismo de la libertad. Comunidad y libertad comparten el mismo *munus*. [...] Digamos que la libertad es la dimensión singular de la comunidad [...] Es el intervalo, el límite, el umbral que talla la comunidad en la forma del «cada vez» [...]” (Esposito, 2009: 107-108). Por supuesto, no debe perderse de vista que la indeterminación que el sujeto descubre como lo más propio de sí en lo sublime moderno tiene como consecuencia la degradación de nuestra condición de seres mortales y finitos y, de hecho, la legitimación de la violencia contra la dimensión material y finita de la existencia humana, mientras que la indeterminación del sujeto sublime de la *communitas* busca proteger radicalmente esa dimensión.

protegerlos de toda la violencia que pudiera ejercerse contra ellos y que termina por hacer de ellos entidades que no se corresponden con seres humanos de carne y hueso. No obstante, ¿esconde esta doble experiencia el riesgo de que lo ‘sublime comunitario’ reproduzca, a la hora de traducirlo en la práctica, una lógica sacrificial y compensatoria distinta pero especular a la de lo sublime moderno? En lugar de conducirnos a una respuesta afirmativa a esta pregunta, el examen destinado a comparar lo sublime moderno con lo sublime posmoderno-comunitario orienta nuestra atención hacia una pregunta anterior. En efecto, al discernir que los sujetos relacionados mediante la experiencia de lo sublime posmoderno son sujetos que a la vez que están expuestos a una Nada amenazante gozan de una perpetua indeterminación, de una imposibilidad de ser significados por los otros, ¿no se está poniendo en cuestión la posibilidad misma de la tarea de traducir lo sublime comunitario a la realidad de las experiencias humanas?

Ciertamente, interpretar la experiencia constitutiva de la comunidad como la experiencia de lo sublime posmoderno parece conducir a la reflexión de la *communitas* a una especie de sin salida. Para proponer alternativas *prácticas* a la ‘calamidad ontológica’<sup>85</sup> que representa el dispositivo de inmunización cada vez más afianzado en Occidente, es menester pensar modos de relacionarnos los unos con los otros en los que se asuma nuestra condición ontológica de sujetos perpetuamente interrumpidos. Es decir, modos de relación definidos por la experiencia de lo sublime. Sin embargo, el sujeto constituido por lo sublime posmoderno, y el tipo de ‘relación’ que se podría establecer con éste, no concuerdan con ninguna imagen que tenemos de nosotros mismos ni con ninguna experiencia asimilable a las de la vida mundana tal y como la conocemos.<sup>86</sup> ¿Hacia dónde puede dirigirse entonces la reflexión? Como mostraré a continuación, la reflexión de Esposito sobre la comunidad se queda incesantemente (o sublimemente) suspendida en este punto; suspensión que no puede sino neutralizar todo su pretendido potencial ético y político. La tarea de pensar cómo serían las vivencias entre

---

<sup>85</sup> Es Nancy el que se refiere al sacrificio de la comunidad como una “calamidad ontológica”: “[...] la simple y llana supresión, sin remanentes, de la comunidad, es una desdicha. No una desdicha sentimental, ni aun ética, sino una desdicha –una calamidad– ontológica. Es una privación de ser para el ser que está esencialmente, y más que esencialmente, *en común*” (Nancy, 2000: 72).

<sup>86</sup> En cierto modo, la noción misma de ‘interrupción’ parece desdibujarse cuando se la hace constitutiva. Pues, ¿cómo interrumpir lo que está incesantemente interrumpido?



sujetos perpetuamente interrumpidos, entre sujetos sublimes, deviene la tarea de interrumpir perpetuamente el pensamiento.<sup>87</sup> Así, la razón por la cual no podemos traducir a la realidad de nuestra subjetividad la experiencia de lo sublime comunitario, es la de que el pensamiento que le ha asignado esa experiencia a nuestro ser-en-común, es un pensamiento que ha adoptado la forma misma de lo sublime. Al hacer coincidir la tarea de ‘pensar la comunidad’ con la experiencia de lo sublime, el pensamiento de la *communitas* deviene la tarea de pensar aquello para lo cual no tenemos un lenguaje disponible. Así que, desde este punto de vista, podría decirse que el pensamiento de la *communitas* cumple, al adoptar la forma misma de lo sublime posmoderno, con su propósito de sustraer *definitivamente* nuestra noción de lo común de toda lógica sacrificial. Sin embargo, el precio que se debe pagar por esa radicalidad teórica es demasiado alto: la desconexión con nuestra realidad presente, esto es, con el lenguaje, los significados y los modos de auto-interpretación disponibles. La tesis que defenderé a continuación, entonces, es la de que la reflexión de la *communitas* está lejos de *correr el riesgo* de caer en una lógica sacrificial como la que Esposito mismo ha criticado y que precisamente ese puede considerarse como su mayor problema.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> En el primer capítulo de este trabajo mostré que para Esposito sólo podemos pensar en la interrupción del mito y del sujeto mediante una interrupción del pensamiento filosófico mismo, pues éste supone la categoría misma del sujeto. Pareciera ser, entonces, que para lograr pensar un sujeto constitutivamente interrumpido es menester interrumpir indefinidamente la reflexión misma.

<sup>88</sup> Bernstein destaca, en este sentido, que la experiencia de lo sublime posmoderno retiene el carácter de experiencia de “seguridad” de lo sublime kantiano. “Por supuesto”, señala, “no se trata de la seguridad que trae consigo un conocimiento trascendental: no nos entrega la realidad como un todo cognoscible; y por lo tanto no conduce o no implica el dominio sobre sí mismo o la supresión de la alteridad”. Sin embargo, la seguridad de lo sublime posmoderno es la seguridad que trae el excluirse de la posibilidad “del fracaso radical” (Bernstein, 1992: 186, la traducción es mía).

## 2. *COMMUNITAS* Y LA RENUNCIA A LA MUNDANIDAD: PARADOJAS ÉTICAS Y POLÍTICAS DEL PENSAMIENTO SUBLIME DE LA COMUNIDAD

### 2.1 Pensar la comunidad como *communitas*: el pensamiento que “toca el punto más allá del cual no sabemos caminar”

Según Esposito, la reflexión sobre la palabra ‘*communitas*’ nos ha provisto de un significado de comunidad radicalmente distinto de los esbozados hasta ahora por la tradición de pensamiento filosófico-político (cf. Esposito, 2007: 25). ‘*Communitas*’ pone de presente la necesidad de la comunidad, su necesidad ontológica, y al mismo tiempo su imposibilidad, su irrealizabilidad empírica. Esta reflexión, a su vez, ha puesto de presente el carácter constitutivamente sublime del sujeto: como los seres humanos solamente podemos *ser-en-común*, nuestra existencia finita está definida por una exteriorización constitutiva, expropiadora de la subjetividad, y correlativa a un impulso de protección. El significado de ‘sujeto individual’ también es transformado por la ‘*communitas*’ en un significado radicalmente distinto: se trata ahora de un sujeto constituido mediante su incesante desarticulación, un sujeto que solamente se tiene perdiéndose a sí mismo; un sujeto definido, también, como necesario e imposible. Sin embargo, como lo destaca el mismo Esposito, “todavía estamos lejos” de haber pensado a fondo estos ‘nuevos’ significados (cf. Esposito, 2009: 44). Tan es así, que su reflexión en *Communitas* culmina con la inquietud de que esta noción radicalmente distinto de comunidad pueda contener dentro de sí la lógica moderna del sacrificio de la que se ha querido sustraer. Así pues, la reflexión sobre la comunidad de Esposito se presenta como una reflexión incipiente, una reflexión que todavía debe ser profundizada; especialmente, en lo que atañe a su traducción al ámbito de lo práctico.

En este trabajo, he propuesto llevar a cabo esta profundización teniendo en cuenta que la experiencia subjetiva de la *communitas* se corresponde con una interpretación particular de la experiencia estética de lo sublime kantiano. Sin embargo, a donde esta profundización parece conducirnos es a la conclusión de que el significado radicalmente distinto de la *communitas* propone la experiencia subjetiva de la comunidad como una experiencia que no se puede

articular a la vivencia mundana, a las relaciones éticas y políticas tal y como las entendemos. En este sentido, la empresa misma de responder si la experiencia de la *communitas*, traducida a la práctica, replicaría una lógica sacrificial, parece imposible; no es posible pensar siquiera en un tipo de experiencia en la que los sujetos se ‘dejan ser’ los unos a los otros en su modalidad impropia. ¿Con qué lenguaje describir un sujeto indeterminado? ¿Qué tipos de relaciones éticas o políticas propenderían por esa indeterminación teniendo en cuenta que todas aquellas en las que podríamos pensar presuponen la subjetividad?

Aunque no precisamente en estos términos, esta es una dificultad que Esposito reconoce en su reflexión sobre la comunidad. Se trata, precisamente, de una dificultad que tiene que ver con la asimilación de la experiencia de lo sublime a la experiencia del pensamiento. Pues, aunque los significados que se proponen desde la perspectiva de lo impolítico no son absolutamente independientes del lenguaje del que disponemos, no pueden tampoco ser traducidos a ese lenguaje: se corresponden, como se ha dicho, con sus silencios.<sup>89</sup> Al respecto, es particularmente dicente que los últimos párrafos de la mayoría, si no de todos los textos que le dedica Esposito al tema de la comunidad, llamen la atención sobre la importancia y la dificultad de una tarea que siempre queda postergada: la de interpretar la realidad a la luz de su reflexión. Me permitiré citar a continuación varios de estos pasajes porque me resultan ejemplos verdaderamente elocuentes de la ‘situación sublime’ en la que se ve atrapado el pensamiento de la *communitas*.

Escribe Esposito en las últimas líneas de *Communitas* (1998):

Sólo este principio [la insacricabilidad de la existencia finita A.M.A] podrá tal vez llevarnos fuera del «momento hobbesiano» en el que aún estamos enraizados. *Nadie puede decir lo que hay en ese «afuera», ni qué puede ser. No se ve su lugar ni su tiempo.* Pero la lejanía del horizonte nunca fue un buen motivo para bajar la mirada. (Esposito, 2007: 207, la cursiva es mía)

---

<sup>89</sup> Evidentemente, con los significados que provee la perspectiva de lo impolítico ocurre lo mismo que con los sujetos de la *communitas*: no hay trascendencia ontológica radical pero la posibilidad de comprensión o de comunicación efectiva, positiva, es nula.

La siguiente reflexión hace parte de la reflexión final de “Inmunidad y violencia”, uno de los ensayos que hace parte de *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2008):

El mundo, hoy irreversiblemente unido, necesita no sólo ser pensado sino ser «practicado» como unidad de diferencias [...] Naturalmente, sé bien que transformar esta fórmula filosófica en práctica real, en lógica política, es una empresa que dista de ser fácil. [...] Desde Heráclito, la idea de que se puede estar unidos, no por la homogeneidad, sino en la distinción y en la diversidad, forma parte de la tradición que Occidente ha producido, *pero nunca llevado a la práctica*. [...] (Esposito, 2009: 121, la cursiva es mía)

Asimismo, escribe Esposito en el último párrafo de su texto *Comunidad y violencia* (2009)<sup>90</sup>:

[...] el sistema inmunitario del mundo ya no debe funcionar produciendo violencia y muerte. De por sí debe volverse custodio y productor de vida. No barrera de separación, sino filtro de relación con aquello que desde su exterior lo interpela. *El punto decisivo –y también el problema de máxima dificultad– reside precisamente en ese vuelco de ciento ochenta grados de nuestra perspectiva. Que, aun antes que en el mundo real, debe suceder en nuestra mente: en el espacio del pensamiento, que es tal cuando está en condiciones de anticipar y también, a largo plazo, de influir lo que está sucediendo.* (Esposito, 2012: 288, la cursiva es mía)

Y, finalmente, escribe Esposito en el último párrafo de un artículo reciente que también recibe el nombre de “Comunidad, inmunidad y biopolítica” (2013):

El problema es que no existen actualmente estatutos y códigos jurídicos dedicados a la protección de lo común respecto a lo privado, lo propio y lo inmune. De hecho, antes que de una legislación adecuada, *carecemos actualmente incluso de un vocabulario para hablar de aquello –lo común– que ha sido excluido primero del proceso de modernización y luego del proceso de globalización.* (Esposito, 2013: 88, la traducción y la cursiva es mía)

---

<sup>90</sup> Este texto ha sido añadido recientemente como el “décimo pensamiento” que completa la reflexión que publicó Esposito en 1993 con el título *Nove pensieri sulla politica* y que fue inicialmente traducido al español bajo el título *Confines de lo político* (cf. Esposito, 2012).

En todas estas palabras de Esposito se expresan repetidamente al menos dos creencias llamativas y, en mi opinión, no lo suficientemente justificadas. La primera de ellas es la de que esta empresa de revolución (sublime) en el pensamiento es posible.<sup>91</sup> La segunda, que una vez se efectúe dicha revolución acaecerá una nueva experiencia para la vivencia humana, un nuevo modo de vivir en el *mundo real*.<sup>92</sup> Por supuesto, no hay nada que podamos decir de esa nueva vivencia (aparte de que no se corresponde con ninguno de los significados de los que disponemos). No obstante, la tarea del pensamiento es la de seguirse abismando para anticiparla: la de permanecer perpetuamente en la experiencia de lo sublime. En algún momento, del cual, como dice Esposito, “no se ve su lugar ni su tiempo”, esta suspensión en el límite rendirá sus frutos: le habremos dado a nuestra perspectiva un vuelco de ciento ochenta grados y podremos aplicar ese mismo movimiento en el mundo real.<sup>93</sup> Ahora bien, ¿no suscitan estas reflexiones con las que Esposito cierra sus escritos sobre la comunidad la pregunta por qué tanto puede quedar, en un escenario como éste, de las pretensiones éticas y

---

<sup>91</sup> La confianza de Esposito en que ocurra esta revolución en el pensamiento, la confianza en que podríamos llegar a tener el léxico del que aún no disponemos, pareciera traicionar el carácter infranqueable que debe mantener el límite de lo sublime posmoderno. ¿No debe mantenerse lo que está más allá del límite no como un ‘provisorio desconocido’ sino como un ‘absoluto incognoscible’?

<sup>92</sup> Esto está en relación con una de las premisas que están supuestas desde la crítica que le hace Esposito al pensamiento político moderno. Para Esposito, como se mostró en el primer capítulo de este trabajo, es crucial interrumpir la tradición de pensamiento político occidental precisamente en tanto supone esta relación entre el discurso filosófico y la realidad política (*cf. supra*: 14ss). Sin embargo, hasta donde tengo conocimiento, Esposito no ofrece argumentos adicionales para demostrar que la reflexión sobre lo político tiene ese poder sobre la política o para establecer los términos precisos en los que debe entenderse dicha relación.

<sup>93</sup> Por supuesto, esta revolución en los significados incluye un nuevo significado para la filosofía misma. Se trata del significado que tendrá cuando haya adoptado, finalmente, la forma de la experiencia de lo sublime. De allí, que Esposito resalté la tesis de Heidegger según la cual la filosofía se tocará con la melancolía hasta coincidir con ella. Evidentemente, no podemos comprender aún esta afirmación porque comprenderla “significaría comprender el nuevo sentido liberado del agotamiento de *todo significado* que nuestra civilización, incurablemente hermenéutica, ha propuesto siempre y que ha impuesto a la originaria indeterminación del sentido”. “Todo esto”, continúa Esposito, “está aún lejos de nuestras posibilidades, vinculado a un tiempo aún por venir”. Sin embargo, precisamente con el pensamiento de la ‘*communitas*’ “el pensamiento de la melancolía toca el punto más allá del cual todavía no sabemos caminar. Pero *a partir del cual al auténtico nombre de melancolía le corresponderá un significado realmente diferentes de todos aquellos que hasta ahora la tradición le ha asignado*” (Esposito, 2009: 56-57, al cursiva es mía). Es de notar, además, que Esposito nos ha dicho anteriormente que a la melancolía se corresponde con la forma misma de la comunidad (*cf. Esposito, 2009: 47*). ¿Quiere decir esto que en ese “tiempo aún por venir” coincidirán, en la melancolía, la filosofía y la comunidad? ¿Se está indicando con esto que la comunidad que puede pensarse, sin hacerla objeto, es la comunidad que coincide con el acto (sublime) de pensarla?

políticas de la empresa ‘urgente’ e ‘impostergable’ de pensar la comunidad?<sup>94</sup> ¿Cuáles son los alcances (y los límites) de un pensamiento que se consagra a la tarea de pensar aquello para lo cual no hay un lenguaje, o la experiencia de lo que no ha sido nunca experimentado?

## **2.2 El paradójico silencio sublime de lo impolítico. Horizontes para un pensamiento no binario de la interrupción**

[...] aquel que no es comprendido por nadie no transmite nada, clama en el desierto.

Primo Levi. *Sobre la escritura oscura*.

Puede decirse, teniendo en cuenta lo recogido en la sección anterior, que la reflexión sobre la *communitas* de Esposito parece estar a la espera de lo que Rorty llama “una revolución total”; esto es, una revolución que no solamente abarca las instituciones –de hecho, las instituciones es lo que se deja *para después*– sino también, y sobre todo, “la lengua y la imagen que poseemos de nosotros mismos” (*cf.* Rorty, 2001: 61). Se trata, además, de una revolución en la cual los pensadores de lo sublime se asignan a sí mismos, y a sus “estrategias teóricas fuertes”, un papel preponderante en el advenimiento de dicho futuro (*cf.* Rorty, 2008: 48-49). Por supuesto, nada de esto, en el caso de Esposito, se plantea en los términos de un proyecto o de una obra a realizar. Por el contrario, y siguiendo las palabras de Esposito, el primer (¿o el único?) frente de batalla de la *revolución total* de lo impolítico se restringe al espacio del pensamiento, al ámbito de lo intelectual; su única consigna, su única ‘prescripción’, es la de abismar continuamente el pensamiento en sus propios límites, la de auto-interrumpir perpetuamente la reflexión. Aunque, en último término, y una vez esta empresa intelectual haya tenido éxito, esta revolución se replicará en la realidad, es decir, influenciará de manera radical “lo que está sucediendo” (Esposito, 2012: 288).<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Puede preguntarse, por lo demás, si estas declaraciones no son sospechosas en tanto provienen de una perspectiva, como la de Esposito; perspectiva que se ha mostrado radicalmente crítica de todo pensamiento que desplaza la comunidad y lo político hacia el futuro.

<sup>95</sup> En esta misma línea Bruno Bosteels, cuya reflexión sobre la perspectiva impolítica retomaré enseguida, incluye a Esposito en un conjunto de pensadores que apelan “a la irrupción imprevisible, fuera de cualquier horizonte de

Con esta descripción se ponen de presente los dos aspectos inherentes a un modo sublime de pensar la comunidad o lo político que quiero poner aquí de relieve. Me refiero, por un lado, a la pretendida radicalidad teórica del pensamiento que ha asumido la forma de lo sublime para pensar la comunidad, y, por otro lado, a la constitutiva desconexión de la realidad *presente* de la que adolece este modo de pensar.<sup>96</sup> Bruno Bosteels (2010) es uno de los autores que ha llamado la atención sobre esta distancia insalvable que paradójicamente tiene que establecer lo impolítico respecto a *lo real* en virtud de su compromiso de evitar, *a cualquier costo*, el potencial sacrificial de la política fáctica. Así, desde el punto de vista de Bosteels, Esposito no logra escapar, con la adopción de la perspectiva de lo impolítico –o de lo sublime–, del problema estructural que él mismo ha identificado en la filosofía política: a saber, la negación de “la facticidad de lo político” (*cf.* Esposito, 2009: 13). En efecto, la crítica *total* que le dirige Esposito a la filosofía política tiene que ver con su incapacidad constitutiva de dar cuenta de *la realidad* de lo político. Pues para Esposito, recuérdese, “la filosofía política –*tenga la inspiración que tenga*– alcanza a comprender el núcleo conflictivo de lo político solamente ordenándolo en la unidad, presuponiendo una conciliación y, de este modo, eliminándolo en cuanto tal” (Esposito, 2009: 13, la cursiva es mía).<sup>97</sup> Sin embargo, y es ésta la paradoja que quiero señalar aquí, la propuesta que hace Esposito para ‘capturar’ con el pensamiento esa realidad incluye el establecimiento de una distancia insalvable y radical con la realidad de la política. En palabras de Bosteels: “lo que se necesita para pensar la política [desde la perspectiva de Esposito A.M.A] es una distancia mínima, un paso hacia atrás: precisamente el paso que se marca mediante la adición de un prefijo” (Bosteels, 2010: 224, la traducción es mía). Si lo político permanece impensado precisamente en virtud del abismo que hay entre la estructura del pensamiento filosófico y la realidad de lo político, ciertamente la perspectiva de lo impolítico no parece subsanar del todo esa situación. ¿No nos ha dicho Esposito que lo que se revela al contemplar lo político desde su revés constitutivo es un “silencio” y, en

---

expectativas, del acto revolucionario como un acontecimiento que si bien no ha tenido lugar, sin embargo, está desde siempre ya a punto de explotar” (Bosteels, 1999: 10).

<sup>96</sup> Estas dos características, evidentemente, tienen que ver todavía con la relación entre lo sublime y la categoría religiosa de lo sagrado. La radicalidad teórica, como lo señalaba anteriormente, raya en el anhelo de establecer una autoridad sobrehumana; y la distancia de la realidad expresa, por su parte, el desprecio o la desatención de lo mundano.

<sup>97</sup> He abordado este punto extensamente en el primer capítulo de este trabajo (*cf.* supra: 21-24).

consecuencia, la inadecuación de todo el lenguaje y de todos los significados de los que disponemos para pensar lo político? ¿Cómo podría el silencio sublime de lo impolítico tender el puente entre el pensamiento y lo político que la filosofía política es constitutivamente incapaz de tender?

Estoy entonces de acuerdo con la afirmación de Bosteels según la cual la radicalidad teórica de lo impolítico (nacida de su sublime toma de distancia de lo político) es, al mismo tiempo, su principal virtud y su mayor debilidad (*cf.* Bosteels, 2010: 233). Esta doble condición se expresa en el hecho de que, desde la perspectiva de Esposito, queda clausurada cualquier posibilidad de un pasaje hacia una constitución alternativa de las dinámicas de lo político pues todas las formas actualizadas de política, o todas las formas que podríamos imaginar basándonos en ellas, han de permanecer irremediabilmente atrapadas “en el horizonte de categorías marcadas por la subjetivación, la militancia, el decisionismo o la representación” (Bosteels, 2010: 232, la traducción es mía).<sup>98</sup> De este modo, aunque lo impolítico ofrece la posibilidad ‘radical’ de, por ejemplo, “subsumir bajo una y la misma categoría aquello que, de otra manera, serían dos extremos ideológicos tales como el liberalismo y el totalitarismo”; al mismo tiempo le cierra la puerta a toda transformación de la sociedad según criterios disponibles (Bosteels, 2010: 219-220, la traducción es mía).<sup>99</sup> Por ello, afirma Bosteels que asistimos en el planteamiento de lo impolítico a una apropiación filosófica del ‘acto revolucionario’; pues el carácter ultra-político de lo impolítico coincide más bien con un carácter ‘archipolítico’, en el sentido que le ha dado Alan Badiou a este término, esto es,

---

<sup>98</sup> Al respecto, cabe señalar que, en este sentido preciso, puede decirse que la perspectiva sublime de lo impolítico tiende a comportarse como la estructura del ‘mito’ en tanto estructura discursiva que neutraliza y reabsorbe toda contraposición. En efecto, cualquier reparo en torno al carácter de ‘impracticable’ de lo impolítico será tomado (y desestimado) como un reparo proveniente de un pensamiento del sujeto. En este sentido, lo impolítico se ubica en un lugar que clausura la posibilidad misma de la crítica efectiva. De hecho, ¿cómo puede interpelarse el discurso que se cubre bajo el manto de los significados que aún no comprendemos, del lenguaje del que aún no disponemos?

<sup>99</sup> Bernstein (1992) hace una crítica similar que va dirigida, específicamente, a los límites de una interpretación política de lo sublime posmoderno. Según este autor, lo sublime posmoderno introduce una “dualidad rígida” entre la totalidad y aquello que interrumpe la totalidad. Esta dualidad, continúa Bernstein, trae la consecuencia “de que todas las posibilidades de una totalización aporética son eliminadas”. Sin embargo, esta estrategia teórica comete el error de no cuestionarse acerca de la posibilidad de que “las condiciones necesarias para desobrar [undoing] el riesgo totalitario [...] prohíban también aquello que podría transformar la sociedad” (Bernstein, 1992: 183, la traducción es mía).



aquello que estando ‘dentro’ de lo político se propone como estando más allá de toda actividad política o, en otras palabras, aquello que, en virtud de estar situado en ese ‘más allá’, se cree capaz de “revolucionar a toda la humanidad en un nivel más radical que el de los cálculos de la política” (Badiou citado en Bosteels, 2010: 235, la traducción es mía). Este nivel, sin embargo, no coincide con el ámbito de lo real sino con el del pensamiento de lo real. Por eso – como se hace evidente en las citas que he traído a colación en la anterior sección–, el filósofo de lo impolítico, o de lo sublime, puede considerarse a sí mismo como “infinitamente más radical que cualquiera política existente” (Bosteels, 2010: 236). No obstante, ¿cuál es el impacto de esta radicalidad?, ¿puede orientarnos aquí y ahora, en el presente, a combatir lo que se pretende combatir al asumir la tarea de resignificar nuestro ser-en-común? ¿No quedamos en cierto modo sustraídos del conflicto *real* de lo político en la medida en que dicho conflicto parecería ser reemplazado, en un posición como la de Esposito, por el conflicto entre el pensamiento y lo político, un conflicto que, a saber, solamente puede abordarse mediante una interrupción indefinida de la propia reflexión? A mi modo de ver, no es entonces injusta la afirmación de Bosteels según la cual la radicalidad teórica del planteamiento de Esposito, si la contemplamos desde el punto de vista del presente, parece resolverse en una extraña “decisión en favor de la pasividad y la inacción” (Bosteels, 2010: 237, la traducción es mía).

En esta misma línea que interpreta el pensamiento ‘radical’ de lo sublime como un pensamiento que se dirige, inevitablemente, hacia la renuncia al presente y hacia la inacción, LaCapra (2003) alude a la imposibilidad constitutiva de que una perspectiva como ésta funja de antídoto contra la inmanencia. Si puede decirse que Bosteels pone de relieve una paradoja política que se forjaría en el planteamiento de Esposito, puede decirse que la reflexión de LaCapra dispone los elementos para discernir una paradoja ético-política. Su argumento señala que, al ubicar la relación entre los seres humanos en el “registro aparente de la sublimidad”, se puede obtener en efecto “un respeto absoluto por el Otro en los otros”, pero a expensas de entender el vínculo ético entre los seres humanos como un vínculo que restringe enormemente las posibilidades de interrelación humana y las reduce a una especie de virtud supererogatoria que nada tiene que ver con los límites normativos que articulan las relaciones particulares y cotidianas de la vida social mundana. En efecto, una tesis radical como la de la identidad entre

la ética y la ontología es una tesis comprometida teóricamente con la insacricabilidad y el carácter comunitario de la existencia; éste, sin embargo, es un compromiso que deja intocado o abandonado “el espacio sublunar o subastral de la vida ética y política”, es decir, la urdimbre normativa que vincula a las personas en escenarios institucionales y que implica la afirmación de “formas variadas de actividad sociopolítica” (LaCapra: 2003: 266, la traducción es mía). Como también lo ha destacado Rorty, el pensamiento de lo sublime, con la vista puesta en su ‘revolución total’, demanda dejar de lado “la participación en los hábitos sociales cuyas normas sociales uno comprende” (Rorty, 2001: 50).<sup>100</sup> Con esto, ciertamente, terminan trasladándose los compromisos éticos de una perspectiva como la de lo impolítico a un terreno que no es asimilable con los escenarios normativos de interacción social.

En este sentido, coincido con LaCapra en que el problema que permanece al adoptar la perspectiva de lo sublime para pensar las relaciones entre los seres humanos, es el problema que atañe a la comprensión de lazos que pueden “mediar” entre los seres humanos sin encarnar necesariamente una vocación totalizadora. LaCapra alude a esta mediación en los términos de un “espacio transicional” o “cívico” en el cual “desarrollar formas de conocimiento y entendimiento (que involucran el afecto, particularmente en la forma de la respuesta empática) que no pretenden ser idénticas a las cosas en sí mismas sino que proveen alguna orientación en la conducta y son pertinentes en el juicio ético” (LaCapra, 2003: 267-268, la traducción es mía). Por supuesto, para discernir la posibilidad de estos lazos es necesario hacer menos énfasis en la noción de los seres humanos como sujetos constitutivamente interrumpidos y darle más preponderancia a nuestra auto-comprensión como seres que se constituyen en una red de fuerzas complejas que interactúan entre sí.

---

<sup>100</sup> Sin embargo, cabe preguntarse, ¿por qué un planteamiento como el de Esposito, que en principio se propone como comprometido con las reconfiguraciones de nuestras experiencias de lo ético y lo político, desemboca en una afirmación de la pasividad y la inacción, en una renuncia precisamente a lo ético y a lo político en pro de la construcción de escenarios (sublimes) que no son asimilables con las posibilidades de la vida mundana? Esta vocación por la inacción que puede detectarse en la perspectiva de lo impolítico es sintomática, y sigo aquí una sugerencia de LaCapra, de un pensamiento “post-traumático”. Según LaCapra, el acontecimiento del Holocausto hace las veces de un trauma para el pensamiento contemporáneo, el cual se enfrenta a éste mediante la adopción de una actitud melancólica comprometida con la irresolución misma del trauma, y, por lo tanto, con un estilo o una metodología de pensamiento que tiende a repetir compulsivamente aporías y paradojas (*cf.* Lacapra, 1999: 699).

Desde este punto de vista, puede decirse entonces que el potencial crítico y propositivo que ciertamente reside en la interpretación posmoderna de la categoría estética de lo sublime, o en un planteamiento como el de la *communitas*, queda neutralizado y diluido en una tarea intelectual que se aparta del presente y de la condición misma de la mundanidad. ¿Podríamos, no obstante, rescatar este potencial crítico de lo sublime sin reproducir este favorecimiento (sublime) de la inacción y la indeterminación? O, dicho en otras palabras, ¿podríamos rescatar la crítica posmoderna al sujeto (y pensar nuestro ser en común de la mano con ella) sin caer por ello en esta exaltación hiperbólica de la experiencia de lo sublime?

Ciertamente, el problema de un planteamiento como el de Esposito apunta a la preponderancia generalizada que tiene esta categoría estética en él.<sup>101</sup> En efecto, y según el recorrido que he seguido a lo largo de este trabajo, la experiencia de lo sublime posmoderno es convertida por Esposito, simultáneamente, en la experiencia constitutiva de nuestra existencia finita, en el modelo de relación con los otros (y con nosotros mismos) y en la experiencia misma que coincide con el pensamiento de la comunidad. Detrás de esto, detrás de esta exaltación exagerada de lo sublime, se revela el supuesto no meditado de que el pensamiento de nuestro ser en común o la crítica contemporánea a la categoría del sujeto no puede renunciar a la siguiente disyuntiva: o bien adoptamos la auto-imagen del sujeto metafísico y nos declaramos dueños absolutos de nosotros mismos, con la consecuencia de no poder ver en el otro sino el propio reflejo, o bien renunciamos –con la invaluable ayuda de lo sublime– al establecimiento de cualquier identidad, a toda posibilidad de hacernos una imagen de sí y de los demás, de comunicarnos efectivamente con el otro y de comprender la alteridad. No obstante, ¿tenemos solamente estas dos alternativas? Como intenté mostrarlo en este tercer capítulo de mi trabajo, los dos extremos de esta disyuntiva configuran, cada uno, una visión distorsionada de los seres humanos. Y, uno de los resultados de esa distorsión, es que la tarea misma de ‘interrumpir’ al sujeto pierde todo su significado. Así como el sujeto absoluto es lo ininterrumpido mismo, el

---

<sup>101</sup> En ese sentido, valdría la pena rescatar la idea de Rorty de una “sublimidad privada”. Desde su punto de vista, el problema de los pensadores políticos ‘radicales’ es que aspiran a una versión pública y generalizada de una sublimidad que solamente puede darse privada y esporádicamente (y que solamente es deseable en dicho ámbito). Lo sublime privado, según la definición de Rorty, sucede cuando “alguien [...] rompe con una determinada herencia concreta (una vocabulario, una tradición, un estilo), de la que teme pudiera limitarlo durante toda su vida” (Rorty, 2008: 46).

sujeto perpetuamente interrumpido tampoco es susceptible de interrupción: ¿cómo flexibilizar o interrumpir una cadena infinita de transformaciones que no se fija nunca en una identidad? ¿Cómo desestabilizar a un sujeto perpetuamente desestabilizado o conmover a un sujeto perpetuamente conmovido?

Pareciera ser, así, que un pensamiento de la interrupción del sujeto (y, en ese sentido, el pensamiento de nuestro ser-en-común) en lugar de demandar una guerra sin tregua contra la identidad, reclama un trabajo de re-concepción menos comprometido con posiciones teóricas radicales y, quizás, más atento a las experiencias concretas. En este sentido, estoy de acuerdo con la observación de Mann según la cual debemos cuidarnos de “fetichizar nuestras capacidades técnicas de deconstrucción” separándolas de las luchas sociales específicas e ignorando incluso nuestras propias experiencias y lo que ocurre a nuestro alrededor (Mann, 2010: 20, la traducción es mía). ¿Acaso todas las experiencias de identidad refrendan la disyuntiva esencialismo vs. imposibilidad de establecer una identidad? ¿Acaso toda experiencia de singularidad se vive como la afirmación de un yo que inevitablemente tiende a proyectarse en los otros? ¿Acaso toda experiencia de interdependencia de los otros solamente puede o debe entenderse en los términos de un remolino violento destituidor? ¿No podríamos pensar en experiencias *disponibles* que problematicen la noción moderna de comunidad sin caer en la trampa de estas falsas disyuntivas? ¿No deberíamos buscar ponernos en situación de *tener* esas experiencias?

En mi opinión, el pensamiento de la comunidad se ve atraído por lo sublime en tanto esta categoría estética nos recuerda que *ser-en-común-en-el-mundo* nos enfrenta a retos de proporciones inmensas. Sin embargo –y es esta la conclusión de estas páginas–, debemos cuidarnos de que el resplandor de lo sublime no nos enceguezca: si hay alguna parte a la que la inmensidad de estos retos no debería conducirnos es a la oscuridad de lo indecible, a la sombra de la renuncia.

## BIBLIOGRAFÍA

Acosta, María del Rosario; Quintana, Laura. 2010. “De la estetización de la política a la comunidad desobrada”. En: *Revista de estudios sociales*. No. 35 (Abril de 2010) pp 53-65.

Acosta, María del Rosario. 2013. “Hegel on Communitas. An unexplored relationship between Hegel and Esposito”. En: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 18:3 pp. 13-31.

Arendt, Hannah. 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Taurus.

Balibar, Etienne; Cassin, Barbara; Libera, Alain. 2006. “Vocabulary of European Philosophies, Part 1 (Subject)”. David Macey (trad). En: *Radical Philosophy*. Issue 138 (Jul/Aug 2006) pp15-41.

Bernstein, J.M. 1992. *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Cambridge: Polity

Betz, John R. 2005. “Beyond the Sublime: the Aesthetics of the Analogy of Being (Part One)”. En: *Modern Theology* 21:3 July 2005. pp368-411.

Bordo, Susan. 1990. “Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism”. En: *Feminism/Postmodernism*. Linda J. Nicholson (ed). New York-London: Routledge.

Bosteels, Bruno. 1999. “Por una falta de política. Tesis sobre la filosofía de la democracia radical”. En: *Acontecimiento* [en línea] No. 17 (1999), puesto en línea el 15 de mayo de 2014, consultado el 30 de Julio de 2014. URL: <http://grupoacontecimiento.com.ar/acontecimiento-17-1999/>

2010. “Politics, Infrapolitics, and the Impolitical. Notes on the Thought of Roberto Esposito and Alberto Moreiras”. En: *The New Centennial Review*, Vol. 10, No. 2, 2010, pp. 205–238.

Engström, Timothy. 1993. "The Postmodern Sublime?: Philosophical Rehabilitations and Pragmatic Evasions". En: *boundary 2* 20 (2), pp190–204.

Esposito, Roberto. 2006. *Categorías de lo impolítico*. Trad. Roberto Roschella. Buenos Aires: Katz Editores.

2007. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Molinari. Buenos Aires: Amorrortu.

2009. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Trad. Alicia García Ruiz. Barcelona: Herder.

2013. "Community, Immunity, Biopolitics". Trad. Zakiya Hanafi. En: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 18:3 pp 83-90.

1996. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Trad. Pedro Luis Ladrón de Guevara. Madrid: Trotta.

2012. *Diez pensamientos acerca de la política*. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

2005. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu.

Goetz, Benoît. 2003. "Le respect et le sublime". En: *Le Portique* [en línea], 11-2003, puesto en línea el 15 de diciembre de 2005, consultado el 21 de Agosto de 2014. URL: <http://leportique.revues.org/559>

Guyer, Paul. 2005. "Moral Anthropology in Kant's Aesthetics and Ethics: A Reply to Ameriks and Sherman". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, No. 2 (Jun 1995) pp. 379-391.

Heidegger, Martin. 2000. *El nihilismo europeo*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones destino.

Heyman, 1999. “De la espontaneidad natural a la libertad moral, ida y vuelta”. En: *Decantaciones kantianas: trece estudios críticos y una revisión de conjunto*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Hole, Kristen. 2013. “The Ethics of Community: Nancy, Blanchot, Esposito”. En: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 18:3 pp 103-118.

Hunh, Thomas. 1995. “The Kantian Sublime and the Nostalgia for Violence”. En: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol 53. No. 3, pp 269-275.

Kant, Immanuel. 2006. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

2006. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.

2007. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial.

Kearney, Richard. 2003. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. London-New York: Routledge.

Lacapa, Dominick. 2003. “Approaching Limit Events. *Siting Agamben*”. En: *Witnessing the Disaster. Essays on Representation and the Holocaust*. Michael Bernard-Donals and Richard Glejzer (ed). Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

1998. *History and Memory after Auschwitz*. New York: Cornell University Press.

2001. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

1999. "Trauma, Absence, Loss". En: *Critical Inquiry* 25 (Summer 1999). pp696-727

Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean-Luc. 2002. *El mito nazi*. Juan Carlos Moreno Romo (trad). Barcelona: Anthropos.

Louden, Robert. 2000. *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press.

Levi, Primo. 2014. "Sobre la escritura oscura". Trad. Héctor Abad Faciolince. En: *El malpensante*. No. 157. Octubre de 2014, pp54-58.

Liotard, Jean-François. 1987. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa.

1994. *Lessons on the Analytic of the Sublime*. Trad. Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press.

1993. "The Interest of the Sublime". En *Of the Sublime: Presence in Question*. Trad. Jeffrey S. Librett. Albany: State of New York Press.

Mann, Bonnie. 2005. "World-Alienation in Feminist Thought: The Sublime Epistemology of Emphatic Anti-Essentialism". En: *Ethics and the Environment*. 10 No.2 (Aut 2005) pp45-74.



Mann, Bonnie. 2006. *Women's Liberation and the Sublime: Feminism, Postmodernism, Environment*. New York: Oxford University Press.

McBay Merrit, Melissa. 2012. "The Moral Source of the Kantian Sublime". En: *The Sublime: From Antiquity to Present*. Timothy Costelloe (ed). New York: Cambridge University Press.

Nancy, Jean-Luc. 2000\*. *Being Singular Plural*. Trad. Robert D. Richardson, Anne E. O'Byrne. Stanford University Press: Stanford.

2007 [a]. "Conloquium". En: Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Molinari. Amorrortu: Buenos Aires.

2007 [b]. *La comunidad enfrentada*. Trad. Juan Manuel Garrido. Ediciones La Cebra: Buenos Aires.

2000. *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido. Escuela de filosofía Arcis: Santiago de Chile.

2002 [a]. "La ofrenda sublime". En: *Un pensamiento finito*. Trad. Juan Carlos Moreno Romo. Anthropos: Barcelona.

2007 [c]. *La representación prohibida*. Trad. Margarita Martínez. Amorrortu: Buenos Aires.

2007 [d]. *La Shoah, un soplo*. Trad. Margarita Martínez. Amorrortu: Buenos Aires.

2002 [b]. "Lo insacrificable". En: *Un pensamiento finito*. Trad. Juan Carlos Moreno Romo. Anthropos: Barcelona.

1991. "Of Being-in-common". Trad. James Creech. En: *Community at Loose Ends*. Ed. The Miami Theory Collective. University of Minnesota Press: Minneapolis.

2011. "Ser-con y democracia". Trad. Ernesto Feuerhake. En: *Revista Pléyade* 7, volumen IV, número 1. Enero junio de 2011, pp 11-31.

1997. *The Gravity of Thought*. Trad. Francois Raffoul, Gregory Recco. Humanities Press: New York.

2003. "The *Katagorein* of Excess". Trad. James-Gilbert-Walsh, Simon Sparks. En: *A Finite Thinking*. Simon Sparks (ed). Stanford University Press: Stanford.

Rogozinski, Jacob. 1993. "The Gift of the World". En: *Of the Sublime: Presence in Question*. Trad. Jeffrey S. Librett. Albany: State of New York Press.

Rorty, Richard. 1993. "Feminismo y pragmatismo". Trad. Martha Hernández. En: *Revista internacional de filosofía política*. No. 2 (1993), pp37-62.

2008. "Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía". En: *Filosofía y futuro*. Trad. Javier Calvo y Angela Ackerman. Gedisa editorial: Barcelona.

2001. "La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos". En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 2001, 3, pp45-65.

Slocombe, Will. 2006. *Nihilism and the Sublime Postmodern. The (Hi)Story of a Difficult Relationship from Romanticism to Postmodernism*. Routledge: New York.

Tarizzo, Davide. 2013. "From the Impersonal to the Unavailable". En: *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, 29 (2013), pp57-65.

Wright, Patrick. 2010. "A Timeless Sublime? Reading the feminine sublime in the discourse of the sacred". En: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 15:2, pp. 85-100

Zupancis, Alenka. 1992. "The Logic of the Sublime". En: *The American Journal of Semiotics*. Vol.9, Iss 2-3 pp 51-69.