

“Ser-en-común” (Heidegger, Kant y Kafka). Ensayo sobre la violencia ontológico fundamental de la comunidad [*Gemeinschaft*], el ser-con [*Mitsein*] y la comunicación [*Mitteilung*]

Néstor Eduardo González Páez¹

Universidad del Desarrollo

(Santiago, Chile)

RESUMEN

La “ontología fundamental” propuesta por Martin Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) busca expresamente la *destruktion der ontologischen Überlieferung*, es decir, destruir la extensa secuencia histórica de la ontología tradicional –desde Platón–, con miras a volver a plantear “la pregunta por el sentido de ser”. Sin embargo, vemos muy pronto cómo dicha analítica existencial del *Dasein* reimprime, irresistiblemente, una nueva secuencia ontológico-existencial fundada en “ser-en” común y la “comunicación”, en cuanto reparto hermenéutico compartido del sentido [*Sinn*]. Las nociones del “ser-en-común”, lo “común” y la “comunicación” en general, ¿no consisten acaso en la rehabilitación más llana de una preconcepción corriente y habitual del “sentido común” (societal y normativo), del sentido más próximo del “Ser” en cuanto “ser-en-común” y “comunidad”? Kant nos enseña, ya en el siglo XVIII, que la “Comunidad” [*Gemeinschaft*] es un Principio analógico por su condición de posibilidad trascendental de reunión de lo real para la subjetividad, mientras que, en el siglo XX, antes del Holocausto y de toda metafísica moderna de la exclusión, Franz Kafka nos advierte sobre la violencia esencialista –“fuerza” de origen mítico onto-teológico– de toda amistad en tanto en cuanto “sociedad” y “comunidad”. El presente ensayo busca sondear y cuestionar dichas nociones ontológicas.

Palabras clave: Ontología, Comunidad, Comunicación, Ser en común, Violencia.

*“Being-in-common” (Heidegger, Kant and Kafka). Essay on fundamental ontology violence of community [*Gemeinschaft*], being-with [*Mitsein*] and communication [*Mitteilung*]*

ABSTRACT

Martin Heidegger’s “fundamental ontology” proposed in *Sein und Zeit* (1927) explicitly seeks *der destruktion der ontologischen Überlieferung*, which means to destroy the history of traditional ontology –from Plato onwards–, with the goal of formulating again “the Question of the Meaning of Being”. However, it can quickly be seen how that existential analytics of *Dasein* inevitably prints a new ontological and existential sequence founded on common “being-with” and “communication” as a shared hermeneutical repartition of sense

¹ Profesor de Filosofía, Licenciado en Educación y Filosofía, diplomado en Semiótica, Magíster y Doctor (c) en Filosofía de la Universidad de Chile. Correo electrónico: nestored1974@gmail.com

[*Sinn*]. Are not the notions of “being-in-common”, “common” and “communication” in general, the simplest rehabilitation of a usual preconception of “common sense” (social and normative), of proximity of the meaning of “Being” as “being-in-common” and “community”? Already, in the 18th century, Kant teaches us that “Community” [*Geminschaft*] is a Principle of analogy, as transcendental condition of possibility in order to achieve the reunion of reality for subjectivity. On the other hand, in the 20th century, before the Holocaust and all modern metaphysics of exclusion, Franz Kafka warned about the essentialist violence –a “force” of mythical onto-theo-logical origin– of all friendship as “society” and “community”. This essay proposes to probe and problematize those ontological notions.

Keywords: Ontology, Community, Communication, Being in common, Violence.

DOI: 10.25074/07198051.39.2400

Artículo recibido: 07/11/2022

Artículo aceptado: 29/12/2022

INTRODUCCIÓN

Las manifestaciones de la violencia, si se las analiza al interior del marco de la modernidad filosófica, están siempre ligadas a problemas ontológicos fundamentales cuya finalidad, *grosso modo*, implica domeñar, racional o empíricamente, las múltiples configuraciones de lo diferente y lo diverso. En tal sentido, las pretensiones de la ontología, ya sea bajo el influjo de un impulso políticamente conservador o transformador, tienden a reducir lo común a un determinado *modo de ser o estar en el mundo*. Partiendo, en consecuencia, de la convicción de que la problemática de lo “común” y la “comunidad” en general está atravesada por un reduccionismo ontológico, se analizará en este artículo cómo el vínculo entre los conceptos de “comunidad” y “comunicación” se hallan inextricablemente relacionados con el problema de la condición trascendental de posibilidad de la lengua y su función comunicante.

Entre muchas otras razones, aquello que principalmente ha instado –si no, movido e inquietado– a seguir esta vía investigativa responde a una lectura muy específica de *La communauté désœuvrée* de Jean Luc-Nancy. Dicho texto, refiriendo en varios momentos al *Mitsein* heideggeriano y relacionando permanentemente la cuestión de la comunidad al de la comunicación, en un lugar determinado de su trama sostiene la siguiente sentencia: “Heidegger [...] nunca estuvo completamente a la altura de preocuparse por la ‘comunicación’” (Nancy, 2000, p. 56). El esbozo de un posible análisis preparatorio que quisiera hacerse cargo de dicho juicio –tan teóricamente complicado y provocativo– tendría que proponer una lectura que diese cuenta de las relaciones o nexos que se podrían hallar en la estructura existencial del *Mitsein*, junto a los de la comunicación o *Mitteilung*, de cara al problema medular de “lo común”. Tal pesquisa tendría que ser aplicada y dirigida, específicamente, a través de la “analítica existencial” del *Dasein* o, en

general, a la “ontología fundamental” desplegada en 1927 en *Sein und Zeit* por Martin Heidegger.

Este es el propósito –a la vez precario y preparatorio– de este artículo. El curso de argumentación que se ha de seguir, por lo tanto, procurará relacionar la ontología fundamental de “ser-con” [*Mit-sein*] a través de ciertos párrafos de *Sein und Zeit*, junto a conceptos tales como *Miteinandersein*, *Mitdasein*, *Mitteilung*, etcétera². De ese modo, a continuación se intentará dar cuenta de algunos itinerarios modernos del problema del binomio Comunicación/Comunidad en Kant y Kafka. Finalmente, se opta por realizar una conclusión muy general acerca de dicho binomio y su alcance contemporáneo.

EL COMÚN “SER CON” OTROS DASEIN: LA PRE-OCUPACIÓN PRAGMÁTICA

A través del párrafo § 26 de *Sein und Zeit*, Martin Heidegger planteará la estructura existencial del “ser con” [*Mitsein*] que expone la forma “previa” en que el ser-ahí [*Dasein*] comparte su ser-en-el-mundo “con otros” *Daseins* [*Mitdasein*]. El “ser con” forma parte de la estructura existencial fundamental del “ser-en-el-mundo” del *Dasein*. En tal sentido, “ser en el mundo” es, a su vez, siempre, “ser con” otros *Daseins* en el mundo. De tal manera, en la actividad cotidiana y de término medio del *Dasein* se hallan ya los “otros” en cuanto “ser unos con otros” [*Miteinanderseins*], permanentemente incluidos:

En razón de este *concomitante* “ser en el mundo” es el mundo en cada caso ya *siempre* aquel que *comparto* con los otros. El mundo del *dasein* es un “mundo del con”. El “ser en” es “ser con” otros [*Auf dem Grunde dieses mithaften In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen*] (Heidegger, 2001, p. 118 [Trad. JG, p. 135; el énfasis de las palabras en español es mío).

La relación de *concomitancia* [*mithaften*] del ser-en-el-mundo “con” el *otro* o “con” los *demás* está presente en todo trato con los útiles. Esto equivale a decir que dicho “ser con otros” [*Mitanderensein*] se expresa y destaca en el cotidiano ocuparse o “curarse de...” [*Sorge*] que caracteriza el modo de ser cotidiano del *Dasein* al habérselas con los útiles o seres “a la mano” [*vorhandenseins*] intramundanos, que hacen frente destacándose en un plexo o complejo de útiles: “El ‘ser ahí’ se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y el ‘ser ahí con’ de los otros hace frente generalmente destacándose de lo ‘a la mano’ dentro del mundo.” [*Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus seiner Welt, und das Mitsein der Anderen begegnet vielfach aus dem innerweltlich Zuhandenen her*] (Heidegger, 2001, p. 120 [Trad. JG., p. 136]).

La ocupación y trato con los útiles, dice Heidegger, como comportamiento práctico, no es ateorético en el sentido de que adolece de visión, sino que, más bien, en la operabilidad misma con los entes “a la mano” habría un cierto conocimiento teórico o “visión propia”

² Para tal efecto nos valemos de las dos traducciones castellanas del texto alemán, a saber, la de José Gaos (Heidegger, 1993 [1951], desde ahora JG) y de Jorge Eduardo Rivera (Heidegger, 1993 [1951], desde ahora JER), debido a que permiten complementar y enriquecer nuestra hipótesis de investigación, además de la edición en alemán (Heidegger, 2001).

que permite, en cada caso, la puesta en forma de la maniobrabilidad del útil con que se trata. Esta visión peculiar, que dista de la contemplación teórico-constatadora, es llamada “ver en torno” [*umsehen/Umsicht*] o “circunspección”. Es gracias a ella que se muestra “llamativamente” la in-empleabilidad del útil defectuoso o inapropiado, etc., es decir en su *no* “estar a la mano”, lo que despierta la circunspección ante el tropiezo de la no remisión del para-algo [*zum etwas*], puesto que la “estructura del ser a la mano, en cuanto útil, está determinada por las referencias/remisiones [*Verweisungen*]” (Heidegger 2001, p. 88 [Trad. JER, p. 101]), que en el uso de la ocupación cotidiana pasarán inadvertidas expresamente y en cuya obviedad, ocultándose, se descubre y abre en el quiebre remisional. “Esencialmente, el útil es algo para [...] las distintas maneras del ‘para algo’ constituyen una totalidad de útiles. En la estructura expresada con el ‘para algo’ [*Um-zu*], hay una *referencia/remisión* de algo hacia algo” (Heidegger 2001, p. 68 [Trad. JG, p. 96; Trad. JER, p. 82]). Dentro de la caracterización de la constitución pragmática de la remisión como estructura ontológica del ser “a la mano”, del *Zeug*, como ente que comparece intramundaneamente, se llegó a la determinación del ser a la mano como “conformidad” o “condición respectiva” (dependiendo de la traducción que hagan Rivera o Gaos, respectivamente, del complejo concepto de *Bewandtnis*), lo que refiere a la totalidad respectiva del “para-qué” dentro del conjunto de direcciones respectivas que atañen tanto al *Dasein* como a los entes, como también a la respectividad de éstos entre sí dentro de un contexto fáctico-pragmático.

Por otro lado, de acuerdo con la estructura del “ser-con” otros, el *Dasein*, con aquellos entes que *no* tienen la forma del ser “a la mano”, tales como los demás *Dasein*, se relaciona según un “preocuparse por...” o “procurar por...” [*Fürsorge*] según modos deficientes e indiferentes y otros positivos. Asimismo, en tal sentido, las posibilidades de “faltar”, estar “ausente” o de estar “solo” serán modos deficientes del ser-con [*Mitsein*]. Todas estas características propias de la estructura del *Mitsein* que le son inherentes al *Dasein* en cuanto “ser-en-el-mundo”, siendo estrictamente, por lo mismo, estructuras *existenciales* del mismo:

Es inherente al ser del “ser ahí” irle en su ser mismo el “ser con” otros. En cuanto “ser con”, “es”, por ende, el “ser ahí” esencialmente “por mor de” otros. Hay que comprender esta proposición esencial como existencial [*Das muß als existenziale Wesensaussage verstanden werden*] (Heidegger, 2001, p. 123 [Trad. JG, p. 140]).

De esta manera, la ontología fundamental elaborada por Martin Heidegger en *Sein und Zeit*, en principio, se desmarca de la subjetividad cartesiana y de una *ipseidad* cerrada sobre sí misma, puesto que los demás o los *otros Daseins* son, a su vez, con *uno “en”* un mundo compartido. Los *otros* no son “la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo”, sino que, por el contrario, son “aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno” [*unter denen man auch ist*] (Heidegger, 2001, p. 118 [Trad. JG, p. 135]). Habría, por lo tanto, una igualdad de ser [*Gleichheit des Seins*] con los demás gracias a la estructura o el modo de “ser con” que le es propia a todo *Dasein*, según la cual el *Dasein* mío y el de los demás es “ser ahí también” [*Auch-da-sein*] en el

mundo. La condición de ser es la misma, es decir, “común”. En otros términos, tal condición ontológica del *Mitsein* es lo que hay de “común” en el ser humano debido a que esencialmente es “apertura” [*erschlossen*] al otro, lo cual equivale a decir que todo *Dasein* tiene “en común” su propia condición ontológica:

El *estado de abierto* del “ser ahí con” de los otros [*Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer*], estado inherente al “ser con”, quiere decir: en la comprensión del ser que es inherente al “ser ahí” está implícita, por ser el ser del “ser ahí” un “ser con”, la comprensión de otros [*das Verständnis Anderer*] [...] El conocerse se funda en el “ser con” originalmente comprensor [*Das Sikkennen gründet in dem ursprünglich verstehenden Mitsein*] (Heidegger, 2001, p. 124 [Trad. JG, p. 140]).

MUNDANIDAD Y SIGNIFICATIVIDAD: EL PLEXO DE ÚTILES HACE SENTIDO

Esta última cuestión se halla relacionada con la exégesis que Heidegger hiciera, a contar del § 14, de la mundanidad [*Weltlichkeit*] y el todo de referencias de la significatividad [*Verweisungsganze der Bedeutsamkeit*]. En dicho sentido, el “estado de abierto” con los otros, posibilitado por la estructura del *Mitsein*, también apela a la *significatividad* por relación al trato cotidiano con los útiles intramundanos.

En tal sentido, ahora nos retrotraeremos brevemente –para vincular el problema del *Mitsein*, retroactivamente, con la significatividad de la mundaneidad del mundo, de cara al futuro nexo que establece con la comunicación– a la cuestión de la “pragmaticidad” [*Zeughaftigkeit*], es decir, de aquello que hace de un útil un útil [*zeug*], donde se especificaría, sobre todo, lo relativo al modo de ser que lo determina y configura en su llamado “estar a la mano” como útil. Asimismo, tanto el útil en su manejabilidad, su inmanejabilidad, su “para-qué”, como el “para algo” de su empleabilidad en el complejo referencial (o remisional) de una totalidad de útiles interpósita y recíproca.

Un *útil* sería aquel ente que comparece en el “curarse de...”, es decir, en la ocupación, cuya delimitación ontológica de su modo de ser o de su carácter pragmático [*πράγματα*] sería, en cuanto que ente intramundano, “el ser a la mano” del cual se sirve el *Dasein* en su uso cotidiano y desde cuya estructura misma se coloca en relieve el fenómeno de la mundaneidad en que se acusa el mundo. Heidegger, mediante la determinación estructural-ontológica del útil, comienza haciendo hincapié en que la “pragmaticidad” del útil solo es desde su pertenencia a otros útiles. En tal sentido, se entiende que “Un” útil no es, en rigor, jamás, debido a que se remite o refiere siempre a una totalidad de útiles, donde el útil en cuanto que “algo para...” [*etwas, um zu...*] se traduce en la referencia o remisión de un algo “para algo”, de un algo hacia algo dentro de un complejo remisional o plexo de referencias. Dicha “condición respectiva” o “conformidad” [*Bewandtnis*] como ser del ente intramundano en el cual queda vuelto en su ‘conformidad’ “hacia...” correspondiente, apuntando esta respectividad al para-qué de la utilidad, en el que la empleabilidad se determina desde la “totalidad de útiles” y la totalidad respesional [*Bewandtnisganzheit*] que, a fin de cuentas, enseña y despeja la mundaneidad del mundo, ya siempre presente en lo “a la mano”, pero no de manera temática. “La estructura de aquello a lo que el *Dasein*

se remite es lo que constituye la mundaneidad del mundo” (Heidegger 2001, p. 87 [Trad. JER, p. 113; JG, p. 98]).

El carácter de conformidad, por otro lado, se relaciona con el “estado de abierto” tanto con el “comprender” del *Dasein* y las relaciones del referir o remisión suya se comprenden como significar [*be-deuten*]. La significatividad, dirá Heidegger, sería la estructura del mundo, “aquello en lo que el *Dasein* ya está siempre (en cada caso) en cuanto *Dasein*” (Heidegger, 2001, p. 87 [Trad. JER, p. 114; JG, p. 102]). Este complejo momento del texto es expuesto de siguiente manera:

“El por-mor-del que” significa un “para-algo”, éste un “para-esto”, éste un “en qué” del conformarse y éste “con qué” de la conformidad (o condición respectiva). Estas relaciones están entrelazadas entre sí como una totalidad original (originaria); son lo que son en cuanto son este significar en que el *Dasein* se da previamente a comprender a sí mismo su ser-en-el-mundo. El todo de relaciones de este significar lo llamamos significatividad [*Bedeutsamkeit*] (Heidegger, 2001, p. 87 [Trad. JER, p. 113; JG, p. 102]).

LENGUAJE [SPRACHE] Y COMUNICACIÓN [MITTEILUNG]

Hemos dado este inmenso rodeo explicativo solo para acentuar aquella cuestión que acá nos interesa sobremanera: que la comprensión vinculada a la significatividad del mundo y la con-signación según la cual el *Dasein* siempre se remite o refiere a los entes en el mundo se relacionaría directamente no solo con la aperturidad en que participan los demás *Dasein* en el trato compartido en el mundo, en virtud de la estructura del *Mitsein*, sino que, además, dicha significatividad se relaciona, obligatoriamente, con el problema del lenguaje [*Sprache*] y, por lo mismo, con la “comunicación”, para lo cual, habremos de dirigirnos más adelante a los parágrafos § 33 y § 34. Por lo tanto, dejaremos a un lado un sinnúmero de otros detalles de gran complejidad que, por razones de espacio y pertinencia, no se podría desplegar aquí. Por el contrario, habremos de concentrarnos en la relación entre la estructura del *Mitsein* y la comunicación [*Mitteilung*].

Posteriormente a la explanación acerca de la estructura del “ser-con” y luego de habernos aclarado el “quién” es-en-el-mundo del *Dasein* en su cotidianidad, a saber: la impropiedad del “Uno” [*das Man*], Heidegger nos dirige a la exposición del “ser en” en la constitución existencial del ser-en-el-mundo como “encontrarse” y como “comprensión”: ambos existenciales en cuanto afectivo “encontrarse” arrojado (“estado de yecto” en el mundo) y la “comprensión” en tanto comprensión de sus “posibilidades” en su calidad de proyección existencial. Para Heidegger la comprensión se articula, a su vez, en la “interpretación”. La interpretación que, en este sentido originario, debe ser entendida como “anterior” a toda interpretación científica, o de textos o filológica, etc. por el contrario, ella poseería ciertas estructuras previas [*Vorstruktur*] tales como el “tener”, el “ver” y el “concepto” previos. En tal sentido, para Heidegger el “enunciado o “proposición” [*Aussage*] no será sino un modo derivado de ella. La interpretación, por lo tanto, es aquello que se entiende como el “sentido” en la medida que es articulado por la comprensión en que ya se encuentra el

Dasein, en cada caso, como estructura existencial más propia de su “ser-en” el mundo. Por ejemplo, el párrafo § 34 expresará esto último de la siguiente manera:

Toda interpretación se funda en el comprender. Lo articulado en la interpretación en cuanto articulado en ella y lo diseñado como articulable en el comprender en general, es el sentido [*Alle Auslegung gründet im Verstehen. Das in der Auslegung Gegliederte als colches und im Verstehen überhaupt als Gliederbares Vorgezeichnete ist der Sinn*] (Heidegger, 2001, p. 153 [Trad. JG, p. 172]).

En el marco acotado de nuestro interés por la comunicación y el *Mitsein*, debemos destacar, ineluctablemente, que aquella manera de establecer a la “proposición” o al enunciado como derivado de la interpretación, siempre previa y anterior, nos conduce en el párrafo § 33 al distingo entre las tres acepciones en que se ha de entender el término “proposición”, a saber, sus significados como “indicación”, “predicación” y “comunicación”. Es esta última acepción la que destacaremos especialmente debido a que nos sirve como pivote de los párrafos siguientes, ya que “comunicación” significa, para Heidegger, un “Co-permitir ver” [según Rivera un “hacer-ver-a-una-con-otros”] que hace “común” [compartir] al otro lo *indicado* en la *determinación predicativa*.

En el siguiente extracto –donde Heidegger explica el sentido de la enunciación o proposición como *Mitteilung*– será imprescindible tener en cuenta las dos traducciones de *Ser y tiempo* en las que nos apoyamos, las cuales serán instaladas a continuación del texto original con la sola finalidad de extraer un rendimiento semiótico mayor de lo que se entiende ahí por “comunicación”:

‘Geteilt’ wird das gemeinsame sehende *Sein zum* Aufgezeigten, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als In-der-Welt-sein, in der Welt nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet. Zur Aussage als der so existencial verstandenen Mit-teilung gehört die Ausgesprochenheit. Das Ausgesagte als Mitgeteiltes kann von den Anderen mit dem Aussagenden ‘geteilt’ werden, ohne daß sie selbst das aufgezeigte und bestimmte Seiende in greif – und sichtbarer Nähe haben. Das Ausgesagte kann ‘weiter-gesagt’ werden. Der Umkreis des sehenden Miteinanderteilens erweitert sich (Heidegger, 2001, p. 155).

‘Comunicado’ resulta el común ‘ser, viendo, relativamente a lo indicado’, ser en el que debe reconocerse un ‘ser en el mundo’, a saber, en *aquel* mundo destacándose del cual hace frente lo indicado. A la proposición en cuanto es la comunicación así existencialmente comprendida es inherente el ser expresada. Lo enunciado, en cuanto comunicado, puede serle ‘común’ a los otros con el que lo enuncia, sin que aquéllos tengan el ente indicado y determinado en una cercanía tangible ni visible. Lo enunciado puede ser ‘transmitido’. Se ensancha el círculo del ‘tener en común’ viendo (Trad. JG, p. 174).

Lo ‘compartido’ es el vidente y común *estar vuelto hacia* lo mostrado, estar vuelto que debe ser afirmado en su carácter de estar-en-el-mundo, vale decir, en *aquel* mundo desde el cual comparece lo mostrado. El enunciado, en cuanto común-icación, entendida en este sentido existencial, implica el estar expresado. Lo enunciado en cuanto comunicado puede ser ‘compartido’ por los otros con el enunciante, sin que el

ente mostrado y determinado esté para ellos mismos en una cercanía palpable y visible. Lo enunciado puede 'seguir siendo comunicado de unos a otros'. El círculo de este vidente compartir de unos a otros se amplía (Trad. JER, p. 179).

Quisiera destacar de aquellas traducciones las maneras como se acentúa y vierte, respectivamente, según *distintos* tonos, el término *Geteilt*: en un primer caso, por "comunicado" y "compartir", en un segundo momento por "común" y "compartido". Así como aquel "*kann 'weiter-gesagt' werden*", en una traducción se vierte por medio de un poder ser "transmitido" y, en la otra, por un poder "seguir siendo comunicado de unos a otros". Empero, más allá de estas diferencias de traducción que, insisto, son complementarias entre sí, se debe tener en cuenta siempre que se trata aquí de la "comunicación" "con los otros" (posibilitada por el existenciario *Mitsein*) mediante la "proposición" que muestra o manifiesta "a una con los otros" el mundo en "común", hacia el cual la comunidad de *Daseins* se halla comprensivamente vuelta (en cuanto plexo referencial o remisional de la significatividad).

El concepto *Mitteilung* posee, en alemán, dos radicales. Por un lado, su raíz "*mit*" quiere decir "con", mientras que la partícula "*teil*" refiere el sentido de "porción" o "parte", "fragmento". En su totalidad significa un "comunicar" en el sentido de participar y compartir "en" una repartición participativa, cooperativa o colaborativa. Por otro lado, también remite a la "comunicación" desde la acepción corriente de una "nota", "notificación" o "informe".

Para Heidegger la comunicación no se trataría de un "transporte de vivencias, por ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro" [*des einem Subjekts in das Innere des Anderen*] (Heidegger 2001, p 162 [Trad. JG, p. 181]). La comunicación sería, más bien, una estructura vinculada al "habla" o "discurso" [*Rede*] que, en cuanto tal, es decir, en cuanto estructura existencial, se halla inextricablemente vinculado a la constitución fundamental del *Dasein* como parte constitutiva de la aperturidad del ser-en-el-mundo. Por lo tanto, terminaría por concluir en lo así dicho que: "el habla (discurso) se comunica" [*In diesen teilt sich die Rede mit*] (Heidegger 2001, p 162 [Trad. JG, p. 181]).

LA COMUNICACIÓN EXISTENCIARIA COMO COMPRENSIÓN [VERSTEHEN]

La comunicación en Heidegger, como este nos lo recuerda en el parágrafo § 34, se debe entender en un "amplio sentido ontológico", precisamente por tratarse de una *Mitteilung* en el sentido de una "comunicación" "existencial" o "existenciaria". La comunicación, la *Mitteilung* "ontológica" entraña una relación, estructural y necesaria, con el "*Mit-sein*". Las innumerables relaciones que podemos extraer de toda esta abundante red conceptual asociada a la preposición "con" [*mit*] (v.gr. *Mit-sein*, *Mit-ein-ander-sein*, *Mit-da-sein*, *Mit-sehen-lassen*, *Mit-befindlichkeit*, *Mit-verstehen*, *Mit-teilung*, etc.). Naturalmente, en el marco de la analítica existenciaria del *Dasein* el *Mit* no significa un "mera preposición", será ejemplarmente exhibida en el siguiente pasaje, que tiene como sujeto o tema principal la "comunicación":

En ésta se constituye la articulación del “ser uno con otro” comprensor [des *verstehenden Miteinanderseins*]. Ella despliega lo que hay de “común” [die ‘*Teilung*’] en el “coencontrarse” [der *Mitbefindlichkeit*] y en la comprensión del “ser con” [des *Mitseins*]. El “ser ahí con” [*Mitdasein*] esencialmente ya patente en el “coencontrarse” [*Mitbefindlichkeit*] y en el “cocomprender” [*Mitverstehen*]. El “ser con” resulta expresamente “común” [*geteilt*] en el habla, es decir, lo es ya. Tan sólo no es común [*ungeteilt*] en cuanto no empuñado ni apropiado] (Trad. JER, p. 185).

En ésta se constituye la articulación del convivir comprensor [des *verstehenden Miteinandersein*]. Ella realiza el ‘compartir’ [die ‘*Teilung*’] de la disposición afectiva común [der *Mitbefindlichkeit*] y de la comprensión del coestar [des *Mitseins*]. La coexistencia [*Mitdasein*] ya está esencialmente revelada en la disposición afectiva común [*Mitbefindlichkeit*] y en el comprender común [*Mitverstehen*]. El coestar es compartido [*geteilt*] ‘explícitamente’ en el discurso [*Rede*], es decir, él ya es previamente, aunque sin ser todavía compartido [*ungeteilt*], por no haber sido asumido ni apropiado (Trad. JG, p. 181).

En este pasaje resalta la fuerza significativa de un concepto de comunicación atravesado por la sobredeterminación de la preposición fenomenológica del “en” para el cual solo habrá la obligada remisión a un “afuera” en que se encuentra el *Dasein*, que a su vez es ‘ser con otros’ [*Miteinandersein*], siempre ex-puesto y arrojado “en” el mundo que le abre el común co-estar, co-encontrarse y el co-comprender como comprensor “ser con” [*Mitsein*] otro. En ese mismo sentido, aunque un tanto más oblicuamente, tendría relación con lo que Heidegger entendería por “enunciado” o “proposición” que, entre otros varios significados, querría decir “comunicación, expresión verbal” [*Mitteilung, Heraussage*] (Heidegger, 2001, p. 155). La comunicación, en tal dirección, es un hacer “ver-a-una-con-otros” [*Mitsehenlassen mit Anderen*] lo compartido por ellos, es decir su ser-en-el-mundo, que es a su vez “sentido” y significatividad del mundo. Compartir y repartir, por medio de la expresión comunicativa, el ente que ha sido mostrado en su determinación. Heidegger insinúa, de esta manera, hacia el final del párrafo § 34, la naturaleza del lenguaje mismo como un ente intramundano, a la mano, luego de señalar que el ‘habla’ o ‘el discurso’ [*Rede*] es existencialmente cooriginario con la comprensión en la medida que es articulación de la comprensibilidad provista siempre de sentido:

La exteriorización [*Hinausgesprochenheit*] del habla (discurso) es el lenguaje [*Sprache*]. Esa totalidad de palabras en la que el discurso cobra un peculiar ser ‘mundano’ [*Weltliches*] puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano, ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que están ahí [*vorhandene Wörterdinge*]. El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado [*angewiesenen*] al ‘mundo’ (Heidegger, 2001, p. 161 [Trad. JER, p. 184]).

El fundamento ontológico-existencial del lenguaje sería el habla o discurso, para el cual el lenguaje quiere decir un momento óntico del habla que, según lo visto, podríamos arriesgarnos a decir posee un estatus de *zuhandene*, o “ser a la mano” o útil [*Zeug*], que

desde ahora en adelante debería tenerse especialmente en cuenta. Esto se relaciona al estatuto de su propia *Bewandtnis* –el estatuto del “para-qué” de su utilización y empleabilidad, así como su respectividad, referencia o remisión al resto de los entes³– con aquello que se diera a entender ligeramente en el parágrafo dedicado a la preeminencia del ser “a la mano” denominado signo o señal [*Zeichen*] (Heidegger 2001, parágrafo § 17, que JG titula “Referencia”, mientras que JER lo llama “Remisión y signo”) y su capacidad *sui generi* de “poner a la vista” la conformidad o condición respectiva y el complejo de referencias (remisional) que presupone. Tal estatuto, en el caso de Heidegger, para ser justos, se encontraría sin embargo fuera de toda “funcionalización” de lo útil mediante una instrumentalización, puesto que lo que ahí se llama *Zeug*, o “ser a la mano”, se entiende pre eminentemente dentro del cuidado [*Sorge*] como existencial ocuparse de lo óptico. Por lo mismo, no obstante, con respecto al asunto del lenguaje como “útil”, las advertencias de Heidegger incluso no se dejan acallar:

En definitiva, la investigación filosófica [*die philosophische Forschung*] deberá decidirse de una vez por todas cuál es el modo de ser [*Seinsart*] que le conviene al lenguaje. ¿Es el lenguaje un útil a la mano dentro del mundo [*ein innerweltlich zuhandenes Zeug*], o tiene el modo de ser del *Dasein* [*die Seinsart des Daseins*], o ninguna de las dos cosas? (Heidegger 2001, p. 166 [Trad. JER, p. 189; Trad. JG, p. 185])⁴.

LA INMANENCIA DEL SENTIDO Y DEL MUNDO COMPARTIDO: EL SER-EN-COMÚN

De esta manera, hemos de concluir que el “habla”, en cuanto que “lenguaje existenciario” relacionado con el “estado de abierto” propio del modo ser del *Dasein*, se articula, a su vez, en palabras que brotan de la significatividad de la comprensión del “ser en el mundo” y que dichas “palabras”, en cuanto son “ex-presadas”, constituyen el “lenguaje”. El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad del “ser en el mundo”, pero, a su vez, a dicha comprensibilidad del *Dasein* por “ser-en-el-mundo” le es *inherente el “ser-con”*, es decir, el “ser uno con otro” en el ocuparse cotidiano. El “ser con otro” es “hablante” debido a que el “habla” o discurso es un “hablar sobre...” el mundo compartido y “común” y también, principalmente, un hablar “a...” otros. De esta manera se revela la función comunicativa del sentido, vinculada y asociada al estructural “ser-con” propio del *Dasein*. Dicha estructura

³ Cf. el capítulo 4 titulado, justamente, “Bewandtnis”, en Rivera (2001).

⁴ En las obras de Martin Heidegger la ambigüedad relativa –al transcurso y recorrido de un curso o “camino” de pensamiento– respecto del tema del lenguaje planteado en *Sein und Zeit*, que data de 1927, se resuelve de otro modo en su célebre conferencia “Der Ursprung des Kunstwerkes”, dictada en los años 1935/1936: “En la representación corriente, el lenguaje se considera como una especie de comunicación [*In der landläufigen Vorstellung gilt die Sprache als eine Art von Mitteilung*]. Sirve para conversar y ponerse de acuerdo, en general para entenderse [*Verständigung*]. Pero el lenguaje no es solamente ni en primer lugar expresión fonética y escrita de lo que pretende comunicarse [*was mitgeteilt werden soll*]. Hace circular lo abierto y oculto no sólo primero en palabras y frases, sino que el lenguaje es lo primero que lleva a lo abierto, lo existente como existente [*sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene*]” (Heidegger, 1999; Trad. Heidegger, 1960, pp. 59-60). Asimismo, en el año 1936, en un famoso pasaje de la conferencia “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, afirma que “No es el lenguaje [*Sprache*] uno de esos instrumentos [*zeugs*] que están siempre al alcance de la mano [*zu handene*]. La palabra es todo un acontecimiento histórico: el de la suprema posibilidad de que el hombre sea” (Heidegger, 1989, p. 25).

constitutiva del “ser-con” otro “en el mundo” le permite, a su vez, el co-encontrarse y la co-comprensión con aquellos, asimismo también, la “aperturidad” misma de su “ser-con” otros, encontrándose ya ex-puesto, puesto “afuera”. Todos estos rasgos constitutivos del *Dasein* permiten la comunicación [*Mitteilung*] y el compartir el “sentido en común” de la comprensibilidad del mundo conjunto por medio del habla, que se ex-presa o comunica, articulada en lenguaje.

El “ser con otros” es constitutivo del *Dasein*, así como la posibilidad de comunicar o compartir o volver común la interpretación, volcada en el lenguaje, de la comprensibilidad y el sentido en general. De esta manera, se podría forzar más aún dicha lectura, planteando la posibilidad de una “comunidad de sentido” o comprensión –o para usar una expresión de Jean-Luc Nancy (2000), de un “sentido en común” (pp. 144-159). Sin embargo, el problema que acecha en tal planteamiento es la “posibilidad” empírica de clausura, cierre y exclusión que opera históricamente en toda comunidad. Según Roberto Esposito (2007), lo que Heidegger nos ha legado como pensamiento de la comunidad es el originario *cum* de la *communitas*; ese *cum* al cual pertenecemos desde siempre en cuanto co-existencia. La comunidad, por lo tanto, se vuelve irrealizable puesto que “no requiere una teología; tampoco una arqueología, dado que el origen está ya en su después, nos es perfectamente contemporánea, es la apertura del ser que se da retirándose, y se retrae ofreciéndose, en la vibración de nuestra existencia” (Esposito 2007, p. 48; cf. p. 163 y ss.)⁵.

IMMANUEL KANT Y LA MODERNIDAD: UN GIRO TRASCENDENTAL EN LA COMUNIDAD Y LA COMUNICACIÓN

Disponemos de otra noción de Comunidad [*Gemeinschaft*] que, por algún extraño y desconocido motivo, aún no ha sido suficientemente señalada en este contexto problemático. Dicha noción fue acuñada y designada por Immanuel Kant en su *Kritik der reinen Vernunft* como la “tercera analogía de la experiencia” [*Dritte Analogie der Erfahrung*], conocida también como la categoría de la “acción recíproca” perteneciente a la tercera analogía de la relación o el llamado “principio de la comunidad” [*Grundsatz des Gemeinschaft*]. Este principio, que corresponde al principio de simultaneidad según la ley de la acción recíproca o “comunidad”, es formulado de la siguiente manera: “Todas las sustancias [*Substanzen*], en la medida de que podamos percibirlas como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca [*Wechselwirkung*]”. A lo que agrega, en un epígrafe posterior: “Todas las sustancias se hallan en la medida en que sean simultáneas [*zugleich*], en completa comunidad [*Gemeinschaft*] (es decir, en acción recíproca)” (Kant, 1998, p. 306; Trad. Kant, 1997b, p. 235). Esta tercera analogía, luego de haber sido expuesto “el principio de permanencia de la sustancia” y “el principio de la serie

⁵ Con respecto a la manera en que Heidegger quiso forzar el tema de la comunidad en la última sección de *Ser y tiempo*, dentro de una clave que no le pertenecía, a saber: “la historicidad y destino-común de la comunidad, del pueblo”, Esposito (2007) nos dice: “Son conocidas las desafortunadas –y más: absolutamente ruinosas– consecuencias que el autor derivará algunos años más tarde, cuando esa ‘comunidad de destino’ adquiera los rasgos nacionales de una ‘verdadera comunidad alemana’ [*echte deutsche Gemeinschaft*]” (p. 164).

temporal según la ley de la causalidad”, es delineada con mayor detalle por su autor de la siguiente manera:

La simultaneidad es la existencia de lo diverso en el mismo tiempo [*Nun ist das Zugleichsein die existenz des Manigfaltigen in derseleben Zeit*] [...] Si queremos afirmar que la sucesión recíproca de las percepciones se basa en el objeto y queremos representarnos así la simultaneidad como algo objetivo, nos hace falta un *concepto de la sucesión recíproca* de las determinaciones *de estas cosas que coexisten* unas fuera de otras [*dieser außer einander zugleich existierenden Dinge erfordert*]. Pero la relación de las sustancias en la que una contiene determinaciones cuyo fundamento se halla en la otra, es la relación del influjo [*Einflusses*] y cuando, a la inversa, cada sustancia contiene el fundamento de las determinaciones existentes en las otras, nos hallamos ante la *relación de comunidad y acción recíproca* [*das Verhältnis der Gemeinschaft oder Wechselwirkung*]” (Kant, 1998, p. 307; Trad. Kant, 1997b, p. 236; el énfasis es mío).

Según esto no podemos conocer “empíricamente” la simultaneidad de las sustancias en el espacio sino es bajo las condiciones de una acción recíproca entre las mismas. Puesto que este principio es también “la condición de posibilidad de las cosas mismas en cuanto objetos de la experiencia [*die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung*]”, Kant procederá a desmenuzar la polisemia que guarda (o esconde) el término mismo de “comunidad” en su propio idioma y la decisión de lo que se quiere decir con ella:

La palabra *Gemeinschaft* es equívoca [o de doble significación, *zweideutig*] en nuestro [unserer] idioma alemán. Puede significar tanto *communio* como también *commercium*. La empleamos aquí en el último sentido, en el de una comunidad dinámica [*eine dynamischen Gemeinschaft*], sin la cual jamás podríamos conocer empíricamente ni la misma comunidad local (*communio spatii*) (Kant, 1998, p. 309; Trad. Kant, 1997b, p. 238).

El problema relevante será que, en la medida en que aceptemos en toda su complejidad a este concepto de “comunidad” –que con mayor razón pactaría secreta y solidariamente con el concepto de “comunicación”– se tiene que estar dispuesto a admitir que dicha conceptualidad pura (trascendental) se viene a establecer o imponer como “condición”, si no constitutiva y reguladora de toda experiencia como tal, al menos como condición de posibilidad suya [*die Bedingung der Möglichkeit*]. Entonces, por lo mismo, habrá que reconocer o admitir que mediante ella es que se asegura toda “objetividad”. Dado el papel de sustrato fundamental que juega esta categoría de relación para la teoría del conocimiento kantiana las conclusiones que se pueden extraer son múltiples y diversas. Principalmente, que será gracias a esta categoría de relación que se encuentre la posibilidad misma de un conocimiento empírico, relacional y organizado, así como también, si se permite esta expresión, una manifestación inter-comunicativa de o entre “cosas”, “seres” o “sustancias” en cuanto tales.

Con todo esto se llega a la conclusión de que sin tal “comunidad” toda percepción (*v.gr.* el fenómeno dado en el espacio) se hallaría desgajada de las demás, con lo cual la cadena de representaciones empíricas empezaría desde el principio con cada nuevo objeto, sin que

la representación anterior tuviera con aquel la menor conexión, ni relación temporal alguna. Además, se ha de demostrar la coexistencia de los objetos y su influjo recíproco, la “comunidad real (*commercium*)” de las sustancias según una comunidad de apercepción, en la medida en que los objetos han de ser representados según un “lazo que ligue su coexistencia [*zugleichexistierend*], determinando entre ellos su posición temporal de modo recíproco, formando así un todo [*Ganzes*]” (Kant, 1998, p. 310; Trad. Kant, 1997b, p. 238).

De entre las múltiples cuestiones para la reflexión que se podrían extraer de este concepto de comunidad –en cierto sentido fundado y fundante de la experiencia misma, como índice de un principio o regla *a priori*, universal y necesaria, de unidad de la síntesis de los fenómenos, si no como su condición necesaria y su misma posibilidad. La comunicación y la comunidad como posibilidad de la experiencia entonces significaría no lo que cancela el espacio, sino que, más bien, aquello que lo construye y crea brindando, mediante este, sentido en el vínculo e interdependencia. Por lo tanto, y desde ahí, se entregarían súbitamente nuevos elementos para la comprensión de la simultaneidad, la coexistencia, la relación en el tiempo y el espacio, así como la posibilidad misma de entender hoy dichos conceptos bajo el contexto más actual de las nuevas tecnologías y redes de comunicación, siendo a partir de esta perspectiva lo que se habrá de entender por comunidad, es decir, como un principio de orientación espacio-temporal primeramente entendido como un principio anclado en la experiencia y en la comunicación como posibilidad de la *empirie* y la fenomenalidad misma.

EL DESTINO ESPIRITUAL DE OCCIDENTE: DE LA GEMEINSCHAFT A LA GEMEINWESSEN HEGELIANA

Se puede pensar que la filosofía alemana de los siglos XVII, XVIII y XIX consistió en una evolución paulatina y una maduración cuasi-secular del concepto metafísico de la comunicación y la comunidad, de Leibniz a Hegel⁶. Justamente, después del criticismo de Immanuel Kant (desplegado en el contexto de la *Aufklärung*: el empeño crítico-secularizador de la Ilustración o *Aufklärung*, en cuanto esclarecimiento que persigue la explanación exotérica e iluminista del ennoblecimiento del gran grueso de la población a contar de un mejorado autoconocimiento de sus facultades cognitivas y volitivas⁷), el concepto de comunidad comienza a recibir un desarrollo temático mayor, atendiendo con

⁶ “La filosofía alemana postleibniziana fue la progresiva reconquista, en el régimen idealista, trascendental y en seguida especulativo –vale decir en el contenido mismo que objetiva el desarrollo del pensamiento de sí (*a priori*) del sujeto pensante–, del espíritu realizándose singularmente en su universalidad, como comunidad de los espíritus en el Espíritu. Esta reconquista idealista, con la nueva metafísica del sujeto, del espíritu tal como la metafísica del objeto lo había pensado en su culminación leibniziana, se acaba en la especulación de Hegel –ese Leibniz en cierto sentido pasado también por Kant y por Fichte” (Bourgeois, 1999-2000, p. 114).

⁷ Tampoco se debe olvidar que en ella se juega la cuestión del “uso público” de la razón, es decir, el primer proyecto moderno integral como tarea ético-epistemológica práctica, transmisible, que transparenta públicamente y, por último, vuelve “comunicable” el saber y su normatividad valórica. Desde ahí, sin duda, se encontraría endosado hasta hoy el concepto de espacio o esfera pública [*Öffentlichkeit*]: “Pero como docto, tiene plena libertad e, incluso, el deber de comunicar al público [*dem Publikum mitzuteilen*] sus bienintencionados buenos pensamientos, cuidadosamente bien examinados, acerca de los defectos ese símbolo, así como hacer propuestas para el mejoramiento de las instituciones de la religión y de la iglesia” (Kant, 2000, p. 12; Trad. Kant, 1997a).

especial cuidado al traslado de tal concepto desde su inscripción trascendental con carácter cognoscitivo y epistemológico legaliforme (es decir, como condición de posibilidad subjetiva de la verdad, que impone autónomamente la ley o prescribe la regla) hasta su plena expresión dialéctica del Espíritu [*Geist*] (autoconciencia, saber y voluntad en cuanto despliegue de la cultura) como totalidad especulativa y saber *de sí* concretizado en la Eticidad, el Estado y el Derecho: la comunidad y la comunicación ahora convertidas en normatividad y legalidad *para sí*, la Constitución del Estado como modulaciones terminales del Espíritu Absoluto europeo.

Será G. W. F. Hegel quien definirá la cabalmente qué es la “comunidad” en el contexto de su *Fenomenología del espíritu* (1807) en los siguientes términos:

La comunidad [*Gemeinwesen*] es el espíritu que es para sí, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* [*Gegenschein der Individuen*] –y que es en sí o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la sustancia *real*, es un *pueblo* [*Volk*], como *conciencia real*, *ciudadano* [*Bürger*] del pueblo (Hegel, 1999, p. 315; Trad. Hegel, 2002, p. 263).

Esto sería lo que, relacionado con la esfera ética y la ley humana, convierte los elementos del ser autoconciencia en general, y no tratándose ya de una “conciencia fortuita singular” [*einzelnen zufälligen Bewußtseins*], volviendo completamente superficial, al fin y al cabo, la dicotomía dentro del vector singular/universal, para terminar siendo finalmente reintegrados y reabsorbidos en la ley de la singularidad dentro de la ley de la universalidad, que además deberían ser reconsideradas como plena y perfectamente reales:

La sustancia ética es, por lo tanto, en esta determinación, la sustancia *real*, el espíritu absoluto [*der absolute Geist*], *realizado* [*realisiert*] en la multiplicidad de la conciencia existente; el espíritu absoluto es la *comunidad* [*Gemeinwesen*] que para *nosotros* [*für uns*], al entrar en la configuración práctica de la razón en general, era la esencia absoluta, y que aquí, en su verdad *para sí* misma, ha surgido como esencia ética consciente y como la *esencia para* la conciencia que tenemos como objeto. [...] Este espíritu puede llamarse la ley humana, porque es esencialmente en la forma de la *realidad consciente de sí misma* (Hegel 1999, p. 315; Trad. Hegel, 2002, p. 263).

En efecto, es la tensión o la distensión creada por este registro categorial de “relación” moderno, de absorción y reabsorción de lo singular en lo universal y viceversa, que el concepto de comunidad y comunicación como autoconciencia reúne el disperso caso de la individualidad o singularidad en la multiplicidad de sus momentos bajo la impronta general y depurada, como certeza real, con reconocida existencia y validez –que en Hegel se da primero por el paso de la conciencia de sí que deviene lo que es solo si el sujeto es reconocido como un sí mismo por otro sí mismo– como el gobierno de la Ley⁸ para un *nosotros* ilimitado.

⁸ En este sentido, posteriormente, para Hegel la plasmación de la voluntad subjetiva y de lo universal será en el orbe moral y en su forma concreta el ‘Estado’: “Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico [...] Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la *cultura* de una nación.

SER EN COMÚN COMO VIOLENCIA Y ESPACIO DE EXCLUSIÓN: GEMEINSCHAFT (1920) DE FRANZ KAFKA

Por nuestra parte, forzando esta definición moderna de la *Gemeinschaft*, en cuanto condición de posibilidad de la *empirie* en general y de los objetos que se dan en ella, en su calidad de sucesión y simultaneidad temporal y, principalmente, espacial, de “experiencia (de lo) común”⁹, o más bien desplazándonos más acá desde aquella perspectiva trascendental, gnoseo-epistemológica, hacia el contexto de nuestra actualidad y de aquello que hoy se denomina la “comunidad y comunicación”, en cuanto comunidad lingüística¹⁰, o comunidad política o civil, o comunidad local, e incluso como comunidad económica, etc., para más bien sugerir no solo como la condición de posibilidad de construcción del “espacio” (o mejor dicho, la espacialidad) común, sino que además, especialmente, su condición de imposibilidad, es decir, la posibilidad de construcción, al mismo tiempo, de algún (si no todo) “espacio de exclusión” en cuanto tal.

Es en dicha dirección, es decir, en su sentido trascendental de posibilidad e imposibilidad, que es necesario hoy día pensar la “comunidad”, ya sea que se la considere como comunidad humana, de personas, *civitas* o política, etc., o como una territorialidad espacio-temporal que funda un espacio de *experiencia* “común” y que, a su vez, es fundada desde y por un espacio de “experiencia” *común*, en cuanto que nexo orgánico e intrínseco, constitutivo y constituyente, entre sus miembros, participantes, componentes, etc., sean individuales o colectivos. Pese a tal posibilidad de lo común, ante cualquier “comunidad” parece que se anteponen o contraponen, constantemente, relaciones comunitarias jerarquizantes, estratificantes, territoriales, etc., de tipo localistas y restringidas, restrictivas, etnocéntricas muchas veces, que convertirían la posibilidad misma del

Pero el *contenido* determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el *espíritu mismo del pueblo*. El Estado real se halla animado por este espíritu, en todos sus asuntos particulares: guerras, instituciones, etc. Este contenido espiritual es fijo y sólido; está enteramente sustraído al arbitrio, a las particularidades, a los caprichos, a la individualidad, a la contingencia. Ese contenido espiritual constituye la esencia del individuo, como constituye el espíritu del pueblo. Es el lazo sagrado que une los hombres, los espíritus.” A lo dicho agrega una excelente cita de *Las estaciones* de Goethe al pie de página: “¿Qué es sagrado? Lo que enlaza muchas almas...” (Hegel, 1982, p. 103).

⁹ Más allá de esta tercera “Analogía de la comunidad”, que pertenecería a la Analítica trascendental, se sobreentiende que para Kant “tiempo” y “espacio” son *intuiciones puras* en cuanto “condiciones trascendentales de posibilidad” de toda sensibilidad (Cf. Estética trascendental). Por esa misma razón, hemos reservado una importante prioridad a Kant debido a que su encuadre gnoseo-epistémico-ontológico de la comunidad implica un antecedente medular para el idealismo alemán en general y para G. W. F. Hegel en particular. Daniel Alvaro ha destacado, muy detalladamente, la relevancia histórica de aquel desarrollo moderno: “Durante todo el siglo XIX, y en especial a partir de su segunda mitad, se asiste en distintos planos del conocimiento a lo que muy significativamente se dio en llamar el redescubrimiento de la comunidad. En el plano de la filosofía política, este redescubrimiento fue ante todo el de Hegel.” (Alvaro, 2013, p. 163; cf. Alvaro, 2015, pp. 14-17).

¹⁰ “¿Cómo hay que representarse este producto social para que la lengua aparezca perfectamente separada del resto? Si pudiéramos abarcar la suma de las imágenes verbales almacenadas en todos los individuos, entonces topáramos con el lazo social que constituye la lengua. Es un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una comunidad, un sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro, o más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos, pues la lengua no está completa en ninguno, no existe perfectamente más que en la masa” (Saussure, 1961, p. 57).

concepto de una comunidad general, universal, mundial, cosmopolita o global más bien en un deseo y un anhelo tradicional, un mero ideal regulador de realización y de sentido.

Bastaría ejemplificar todo lo anterior dando un breve vistazo a la obra de Franz Kafka para ver con precisión cómo se exhibe el problema de la “exclusión” en cuanto tal y cómo dicho asunto se exhibe a sí mismo y se evoca de manera permanente, al referirse a esta problemática como si se tratara de la construcción de un “espacio” y de la ocupación de un lugar o de un territorio (experencial) que se “abre” a la inclusión comunitaria, es decir, a admitir y recibir toda la variada gama de privilegios exclusivos que aquella incorporación conlleva y contrae; y, tanto más, para conjurar la secesión e invocar el rechazo y la negación radical, representada por la no-membresía (absoluta o relativa) a una comunidad, incluso representada u organizada a través de una territorialidad determinada.

En dicho sentido, un relato corto de 1920 titulado, no por casualidad, “*Gemeinschaft*”, sería un ejemplo bastante acabado de lo que estaría presente detrás de aquella serie de códigos, tópicos y lugares a lo largo de obra de Kafka –*opus* que, por lo demás, comienza escribiendo-se y reconociendo-se fuera de sí, en el exilio checo de la “propia” lengua alemana– bajo formas alienígenas y figuras polifónicas, aparentemente disímiles, tales como la “muralla”, el “bárbaro”, la “ley”, la “extranjería”, la “civilización” o la “urbanización” de hábitos, estados de naturaleza, etc. Este menudo relato se ocupa de narrar, con voz en primera persona del plural, la situación anecdótica de la creación espontánea de una nueva relación de amistad –el origen mítico e intemporal del verdadero espacio social como política de la “amistad”– conformada por un equipo “comunitario” de cinco hombres –esta alusión a lo masculino tampoco debería ser anodina¹¹. Sus líneas finales –para apresurar nuestras conclusiones– son las siguientes:

¹¹ Es inevitable aquí referir y suscribir la penetrante crítica del concepto de “comunidad” articulada por Jacques Derrida, cuya arquitectura respondería a un largo registro histórico-textual en el que se configuran los distintos itinerarios del canon teórico de lo ético-político en Occidente, respaldado en la violencia *ipsocrática* del *autos* como poder soberano: la reunión sustancial e identitaria (a partir, por ejemplo, del cálculo político “igualitario” y la medición aristotélica de la *isonomia* [igualdad] y de la *omoiosis* [semejanza]) de lo Uno y lo mismo como lo “común”, es decir, la presencia, mismidad y proximidad, según la figura política del reparto o distribución de lo más “propio” o más próximo en cuanto comunidad de prójimos semejantes, en otras palabras, la hegemonía histórica de una *ipseidad* paternal/masculina, fraternocrática y androcentrada. Algunas pistas textuales de aquella discusión se pueden hallar, principalmente, en *Politiques de l'amité* (Derrida, 1998 [1994]) y en *Voyous: Deux essais sur la raison* (Derrida, 2005 [2003]), pero el desarrollo más temprano de aquel desmontaje crítico se remonta, sin dificultad, a la problemática de la *différance* y la *trace* como fuerza performativa de significación e inscripción, del envío y destino en cuanto dislocación, extravío y diseminación de la espacialidad y temporalidad del sentido, en discusión directa con el concepto fonologocéntrico de la pragmática del sentido, la presunta comunidad de la lengua en la “comunicación” de un sentido puro y pleno en la teoría de los *speech acts*. Cf. “*Signature événement contexte*” (Derrida, 1971) y *Limited Inc.* (Derrida, 1990). Sin lugar a duda no es posible reproducir aquí toda esa compleja argumentación, por lo que nos contentamos con presentar dos porciones de un conjunto mayor: “lejos de ser la forma misma de la verdad, la universalización esconde la astucia de todos los dogmatismos. Estratagema dogmática la del ser-común o la de ser-en-común, astucia del sentido común de la comunidad: la puesta en común no hace nunca otra cosa sino razonar para apresar. Y la pregunta de apariencia aritmética, la pregunta por el número de amigos, en la que hemos empezado a entrever su dimensión aristotélica, la cuestión del gran número como cuestión política de la verdad” (Derrida, 1998, p. 64). Y quizás, más específicamente, al desmontaje del concepto de comunidad esgrimido a ratos por Jean-Luc Nancy, sobre todo cuando cede acriticamente a algunos sutiles y discretos cebos tradicionales, pero siempre acentuando una heterogeneidad radical que no es reductible a la

Sería una existencia pacífica si no viniera siempre un sexto a entrometerse. No nos hace nada, pero nos resulta fastidioso, y eso ya es bastante. ¿Por qué se mete por la fuerza donde no se quiere saber de él? No lo conocemos, y no queremos aceptarlo con nosotros [*Wir kennen ihn nicht und wollen ihn nicht bei uns aufnehmen*]. Tampoco nosotros cinco nos conocíamos antes, y, si se quiere, tampoco ahora nos conocemos unos a otros; pero lo que entre nosotros cinco es posible y se admite, con ese sexto no es posible y no se admitirá. Aparte de todo eso, nosotros somos cinco y no queremos ser seis. ¿Y qué sentido tiene, en definitiva, este permanente estar juntos? Ni siquiera para nosotros tiene sentido alguno [*auch bei uns fünf hat es keinen sinn*]. Pero nosotros estamos ya juntos, y continuamos así; pero no queremos una nueva unión, en razón, precisamente, de nuestras experiencias [*unserer Erfahrungen*]. Pero, ¿cómo puede hacerle uno entender esto al sexto? Darle largas explicaciones significaría ya casi una aceptación en nuestro círculo. Preferimos no aclarar nada, y no lo aceptamos. Por más que saque trompa lo alejamos a codazos; pero por más que lo alejemos a codazos él vuelve (Kafka, 2000, p. 273; Trad. Kafka, 1981).

Dicho relato, al contar la referencia a una “experiencia común” despliega la problemática de la clausura y exclusión de la *otredad*. De ahí que podría ser perfectamente explicado desde la perspectiva de Carl Schmitt (2009) como el inicio del “criterio de lo político”, según las categorías de la amistad y la enemistad; sin embargo, un desarrollo tal excedería el marco en el cual hemos decidido abordar estas cuestiones. Por el contrario, dentro de nuestros límites, esta problemática sería más pertinente explicarla desde el ángulo de la analítica existencial elaborada en *Sein und Zeit* (Heidegger, 2001).

En tal sentido, “*Gemeinschaft*” habrá de interpretarse como una posibilidad deficitaria, siempre eventual y probable, que responde, en última instancia, a la estructura existencial del *Mitsein* propia del *Dasein* que es-en-el-mundo. La posibilidad de tal cerrazón y clausura ante la *otredad* no es sino una posibilidad constitutiva del *Dasein* en cuanto poseería la condición de su posibilidad al interior de dicha estructura ontológica fundamental. Tal modo deficitario en que se trata de “alejar a codazos” al otro, responde ya, previamente, a una determinada relación con los otros, abierta como posibilidad positiva o deficitaria por el *Mitdasein*, impidiendo parcialmente o cancelando radicalmente la posibilidad de la comunicación o *Mitteilung* del mundo compartido en la ocupación cotidiana y de término medio, si es que no se trata, siempre, de estar (ya) comunicado, aún cuando se excluye al otro. En tanto signifique una clausura del horizonte de sentido y comprensión que posibilite el compartir y comunicar-se en la disposición afectiva común y la co-comprensión no habría garantía de un co-permitir ver o “hacer-ver-a-una-con-otros” lo “común”, sino, por el contrario, co-permitir ver o notificar lo que no hay en común.

mensurabilidad y la medida igualitaria: “No puedo volver aquí sobre lo que, en *Políticas de la amistad*, he tratado de deconstruir, a saber, la prioridad (griega, abrahámica, judía pero, sobre todo, cristiana e islámica) de la figura del hermano en el derecho, la ética y lo político, especialmente y no sólo en un determinado modelo democrático. Fraternalismo, cofradía, comunidad cofraternal y fraternizante, aquí se privilegia a la vez la autoridad masculina del hermano (que también es un hijo, un marido, un padre), lo genealógico, lo familiar, el nacimiento, la autoctonía y la nación” (Derrida, 2005, p. 79).

La incomunicación [*Unmittelbar*], en tal sentido, podría ser pensada como un modo deficiente posibilitado, de antemano, por la condición de posibilidad general, positiva y constitutiva, de la comunicación [*Mitteilung*] y el “ser con” [*Mitsein*]. Tanto la comunicación como la incomunicación serán igualmente modulaciones del *Mitsein* y lo común; es decir, dentro de las posibilidades factuales posibilitadas por la condición “común” en la que se halla o encuentra, positiva y previamente, el *Dasein*, ya siempre comunicado con los demás. De esa misma forma, comunicar al otro su no inclusión dentro de un grupo o comunidad, incluso por medio de la indiferencia, supone ya un deficitario “procurar por...” el otro. Asimismo, en esta comunicación existencial, ¿puede asumirse la ausencia empírica del que comunica?, puesto que, por ejemplo, no hay necesidad del otro presencial para el “ser-con”, de la misma manera en que el callar o el silencio son posibilitados por el habla, o el desatender en la escucha es posibilitado por el oír comprensor. ¿Es posible que la estructura del *Mitsein* permita *Mitteilung* o comunicación del sentido fuera de lo expresado en el lenguaje, más allá de la participación o coparticipación y co-comprensión de “lo Hablado”?

Comunicación, según el amplio repertorio de sus significados y declinaciones en latín, quiere decir: “hacer partícipe de...”, “repartir”, “distribuir una fracción o porción”. Las palabras *communicatio*, *communicator*, *communico*, vendrían de la raíz *comunis*, raíz, a su vez, de “común”, que según una diversidad de empleos de sentidos arrastra a los giros idiomáticos que, por último, devienen en la palabra *communicare*, como el “hacer causa común con alguno” y, por último, en la palabra *commūnio* o “comunidad”, “sociedad” y “participación mutua”¹².

CODA: REFLEXIONES FINALES EN TORNO A LA METAFÍSICA DE LA COMUNIDAD Y LA COMUNICACIÓN

A modo de conclusión, quisiera referirme a la manera en que hoy se sirve del término “comunicación” para designar el carácter específico de las relaciones humanas en la medida que ellas “son” o “pueden ser” relaciones de participación recíproca o de comprensión. Por nuestro lado, hemos querido acentuar que este concepto –asociado, por lo demás, tan profundamente con un concepto ontológico de comunidad– se traslada históricamente desde una tropología diversa que configura a la tradición, sobre todo si se entiende a esta última como herencia cultural o una “transmisión” o flujo de creencias y

¹² Aquí presentamos otra diversidad de ejemplos de su declinación: comunicación=*communicatio*: *communicatio civitatis* (Cicerón) “participación o concesión de derecho de ciudadano”; *communicatio sermonis* (Cicerón) “conversación o conferencia”; *communicatio criminis cum pluribus*, “La acción de complicar a muchos en una misma acusación”; *communicatio nominum* (Plinio) “denominación común o semejante a varios objetos”; *communicatio fractionis panis*, “comunicación o distribución de la fracción de pan o Comunión”. El que comunica o hace partícipe al otro=*Communicator*: *communicator* (Tertuliano) “El participante de la comunión eclesiástica”; *commūnio mecun te de, multa inter se* (Cicerón) “comunicar, hablar”. *Commūnio*=de *cum* y *munio*=fortificar; *Commūnio auctoritatem aulæ*, “robustecer, consolidar el poder de la corte”. *Commūnio*, -*ōnis* (Cicerón) “comunidad, sociedad”; *commūnio sanguinis* (Cicerón) “parentesco de sangre”; *commūnio vocum et literatum* (Cicerón) “lengua y escrituras comunes”. Comunidad, unión=*commūnitas*, -*ātis* (frecuentemente en Cicerón) la justicia común que pertenece a la común utilidad de los hombres; *commūnitio*, -*ōnis* [de *Commūnio*=fortificar]=fortificar o acto de fortificar (Miguel, 1943 [1914]).

técnicas que, de una generación a otra, a su vez, en ese pasaje, permite asegurar el reconocimiento de una o “la” verdad como la garantía de su propia verdad.

“La ‘comunicabilidad’ hace del hombre un ser sociable” y “El lenguaje, la expresión ‘oral’, es la principal forma de integración social a la ‘comunidad’” son dos proposiciones muy generales extraídas del campo de las ciencias humanas y del lenguaje, cuyos elementos lexicológicos y gramaticales, se puede pensar, reciben su ascendencia de un concepto ontológico de la comunidad y la comunicación que acompaña, desde un comienzo, a la historia de la filosofía y la metafísica occidental. Podríamos incluso pensar el concepto de “comunidad”, tanto como el de “comunicación”, como un cardán que articula el engranaje metafísico clásico (onto-teo-lógico), compuesto en su historia por una seguidilla de categorías, conceptos y nociones que configuran el canon completo de la filosofía: ya sea el χωρισμός o la κοινωνία ἀλλήλων, ya sea la μέθεξις, entre cosas sensibles e inteligibles; o el saldar o restituir, según un *religare, adecuatio o repræsentatio*; ya sea el problema de la “comunicabilidad” de las substancias, entre *res extensa* y *res cogitans*, o entre la diversidad de mónadas como partes del universo, desde la existencia de Dios hasta la garantía de una relación preordenada, por su parte, de las mónadas entre sí, etcétera¹³.

En este sentido, el “ser” como tal *es* la comunicación porque ella es, por sobre todo, *Mitteilung*, repartición, distribución, participación que notifica. Es la notificación de aquello que se notifica como aquello que notifica y, a su vez, *se*-notifica, y que quiere, en las muchas aventuras de la tradición, “dar noticia de algo”. Dar noticia, por supuesto, en el sentido del darse a entender *de* y *en* aquello que “es”. Comunicar es comunicar el “ser” o, dicho de otras tantas maneras, comunicar la existencia, el fenómeno, el estar o lo que *es*, lo que se nos muestra, etc., comunicar lo que se muestra, dándonos noticia de “algo”, en cuanto que ese “algo” *es* algo, es decir, en cuanto “es”. Ser, por lo tanto, es esto: comunicar formalmente a un destinatario cualquiera aquello que “es”. Dicha unión comunicativa, podemos decir, estriba en el “ser” que, usando una fórmula de Jean-Luc Nancy (2000),

¹³ Daniel Alvaro ha reconstruido con rigurosidad la historia occidental del concepto de comunidad, desde su fundación griega hasta su “redescubrimiento” moderno: “La idea rectora de la visión helenística afirma la existencia de una ley natural, de un orden universal o de un *cosmos* –palabra con la que los griegos designaban ‘el recto orden del estado y de toda comunidad’– en el cual confluyen armónica y proporcionalmente el ‘todo’ y las ‘partes’, el ‘compuesto’ y los ‘elementos simples’. Si bien cronológicamente el individuo es anterior a la ciudad, desde un punto de vista ontológico, la comunidad política ‘es anterior por naturaleza al individuo’, y esto en la justa medida en que ‘el todo es necesariamente anterior a las partes’ que lo componen (Aristóteles, *Política*, 1253a). La prioridad ontológica de la comunidad respecto del individuo es un principio fundamental en Aristóteles.” (Alvaro, 2015, p. 14) Sin lugar a duda, justamente al interior de esa reconstrucción histórica de la metafísica occidental, cabe destacar un aspecto más crítico y urgente, peligrosamente contemporáneo, que Alvaro denomina “comunocentrismo”: “A esta primacía a la vez lógica y axiológica de la comunidad sobre la sociedad la llamamos *comunocentrismo*. La imposición de la ‘comunidad’ y la simultánea subordinación de la ‘sociedad’ son movimientos discursivos a tener en cuenta en el desciframiento del significado y el valor de estos conceptos. (...) De ahí que la pregunta por la noción de comunidad, por su historia en sentido amplio, y por el lugar que ocupa en las intervenciones contemporáneas quizás no sea del todo ociosa. Si bien la metafísica comunocéntrica tuvo su auge en un tiempo y en un contexto determinados, no habría que apresurarse a ver en ella una matriz de pensamiento totalmente clausurada. Más justo sería decir que el privilegio acordado a la comunidad es un gesto característico de un momento de la historia intelectual europea, y alemana en particular, durante el cual se asiste a la irrupción de la moderna teoría social, pero cuyos efectos perduran impensados en el presente.” (Alvaro, 2013, p. 172).

funda el ser-en-común de la comunidad: “¿Hay algo más común que *ser*, que *estar*? Estamos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia [...] Nada es más común que estar: es la evidencia de la existencia. Nada es menos común que el ser: es la evidencia de la comunidad” (pp. 139 y 153).

Por lo tanto, problemas de autoridad, legibilidad, legitimidad y autorización (oficiales): aquella fórmula (a saber, la cita antes expuesta) puede ser representada, sobre todo hoy, al punto de que aquello que no “sea” o “pueda ser” comunicado, o correspondientemente notificado, simplemente se dirá que “no-*es*” –no existe–, no tan solo en un contexto telecomunicativo, telemático o telemediático, sino que, sobre todo y más profundamente, en el plano de la normatividad societal más corriente y de la legitimidad de la autoridad más laxa, si no en la llamada “legalidad”, como legitimidad burocrática del derecho, como efecto de realidad realizativa o performativa, tales como el comunicar o dar a conocer una resolución administrativa o judicial, en cuanto “enunciado legal”, que solo a través de su autopresencia y autocomparencia en un oficio acabaría por reducir recíprocamente cualquier enunciado de derecho en un enunciado de hecho. Y a partir del cual, por lo tanto (al interior de una suerte de miopía representacional), el uso habitual y el sentido común se permiten incluso pensar, sentir o decir que aquello que no ha logrado convertirse en memorándum, “ley”, “resolución”, “circular” o “servicio interno”, no solamente será imaginado como carente de toda legitimidad, sino que, básicamente, será percibido en su completa falta y carencia –por no decir, en su inoficiosa “impresentabilidad”– como algo que *no existe* en absoluto.

El problema así esbozado de la comunicación, tanto como la problemática de la comunidad, guardaría una correspondencia fundamental con las variadas formulaciones históricas de la idea de lo societal, de un ideal regulador de la vida social, cuya “solidaridad” es caracterizada por un nexo o lazo orgánico integral, pleno y no deficitario, intrínseco y perfecto, entre sus miembros o componentes. Dicha noción de comunidad nos remite, por ejemplo, en algunos de sus momentos de mayor profundización temática, no tan solo a su expresión o variante moderna (kantiana o hegeliana), sino que incluso a su modulación tardomoderna existencial (heideggeriana), cuyos vectores conceptuales fundamentales, que la dirigen y tensionan, serían, en cualquier caso, aquellos mismos que podemos encontrar y reconocer sin más en el curso histórico, en bloque, del denominado pensamiento occidental en su totalidad, en cuanto que “historia de la metafísica”, con sus correspondientes divisiones, organizaciones, integraciones y traslados provenientes de la más remota antigüedad griega. Estos vectores constituyen coordenadas conceptuales o elementos categoriales siempre en juego, cuya determinación de fondo permite pensar, decir o designar todo vínculo, participación, pertenencia o atribución a una pluralidad de cosas, ya sea como validez lógica, formal o material, o como estatus ontológico de la existencia, de lo real, lo objetivo, lo cultural o natural, trascendente o inmanente, etc., en otras palabras, dentro de aquellos vectores o ejes cardinales que son lo universal, lo singular, lo común, lo individual, lo colectivo, lo particular, por mencionar algunos.

Por nuestro lado, quisiéramos destacar, en la medida en que es posible pensar aún según tales nombres o signos, fuera de su letargo metafórico osificado, la inscripción del binomio comunidad/comunicación ya sea como condición trascendental de posibilidad de toda experiencia en cuanto objetividad o fenomenalidad espacio-temporal, como simultaneidad o acción recíproca de las sustancias o de los seres (Kant), ya sea como despliegue de la negatividad autoconsciente del Espíritu en las formas concretas del Estado, la eticidad y el Derecho (Hegel), o, por último, como un existencial ser-en-común arrojado en la facticidad inmanente del mundo en cuanto significatividad hermenéutica del sentido (Heidegger). La inscripción del binomio comunidad/comunicación, es decir, lo que hoy se pre-comprende de modo bastante vago como “comunicación” e inevitablemente como “comunidad”¹⁴, comporta, de modo regular, aquello que recorta, acorta, aproxima, acerca, enlaza o se reparte en uno o varios puntos o nodos, territorios, mundos o espacios, medios, etc., para muy en el fondo superar y cancelar tales distancias espaciales, en una simultaneidad espacio-temporal total, sino es que para cancelar el espacio mismo en cuanto tal, aquel lugar que, por el contrario, la comunicación y la comunidad permanentemente construyen, destruyen y reconstruyen.

Por último, habría que notar en Heidegger un *punctum* fronterizo –entre muchos otros– en su incriticada asunción de los conceptos de comunicación y comunidad, con toda la carga histórica ahí presupuesta, en su proyecto de destrucción de la ontología tradicional con miras a la explanación del sentido del Ser. Por ejemplo, lo que se juega en el quiasmo del otro como *mit-Dasein* (a saber, el horizonte existencial de la pre-comprensión o comprensión previas, de la verdad [*aletheia*] como aperturidad óptico-ontológica del sentido) sería el en sí mismo descomunal y pocas veces transgredido repertorio categorial que señala los epítomes de la comunidad, la historia, la lengua, la ciudadanía, la raza, el pueblo y la sociedad, cuyo despliegue desde el mundo griego hasta lograr la configuración moderna que hemos esbozado más arriba (un horizonte distinto, epistemológico-político de la Verdad, el Derecho y del Estado como subjetividad autoconsciente) hasta el momento en que se puede terminar hablando propiamente del binomio “comunicación/comunidad” y de su mutua co-pertenencia.

A tal grado se halla este binomio compactamente asumido en su mutua compenetración que, desde su fondo arcano, misterioso, mítico, emergerían los más profundos valores de la civilización occidental, por no decir el sentido mismo del “valor”, de “Occidente” y del “sentido” en cuanto tal, al punto de que si se tiene la osadía o insolencia de intentar poner en entredicho, criticar o contravenir dichas nociones binarias, con su respectivo repertorio de cláusulas y estatutos (repertorio que, como se ha dicho suficientemente, tiene su respaldo en el principio de autoridad de los más grandes antepasados del pensamiento y la humanidad occidentales), implicaría caer, por lo menos, en una conducta disruptiva o transgresora e incluso –quizás no habría suficiente exageración decir esto– se corre el

¹⁴ Mientras que la mundialización en curso es la demostración precisa de un irreductible astillamiento de la mundanidad del mundo, del estallido en incalculables mundos de ningún modo dados ni clausurados, sino que siempre posibles, imposibles o aún por venir.

riesgo de terminar siendo visto o leído como una abyección, inmundicia u obscenidad imperdonables; de ser considerado como aquello que repugna apenas pensar e imaginar o, por último, como aquello que resiste, inclusive, con holgada tranquilidad, cualquier compulsividad iconoclasta o *pathos* escéptico. El binomio comunidad/comunicación constituiría, propiamente, y en este punto parafraseamos a Lucien Sfez (1984), “la ideología” de Occidente¹⁵.

Por lo tanto, dentro de toda esta elucubración o gran “fabulación” exploratoria sobre lo que se halla detrás y delante de lo que cotidianamente se tiende a llamar “comunidad” y “comunicación”, no sería difícil dar con lo que basalmente se encuentra presente en un – si no en todo– concepto de lenguaje y lengua atravesado epistemológicamente por el modelo de la comunicación. Esto sería nada menos que ese concepto onto-teológico de la comunicación arraigado en una matriz metafísica tradicional que acompaña desde siempre toda forma de vida en sociedad, tal cual como es hasta hoy conocida y reconocida, al menos en el sentido “metafísico occidental” de la misma. Aún más, si es que no se trata del comienzo arcano mismo o el principio de todo “vínculo”, “pacto”, “lazo”, comunitario, social o contractual, como inicio de la civilización y de la “Historia Universal” en cuanto tal, incluso en su modulación ontológico-fundamental más contemporánea de la “historicidad” en general, fuera de cualquier posible o hipotético estado de naturaleza o estado de gracia.

El desafío que arroja la aguda advertencia “literaria” de Kafka da cuenta de la violencia originaria que subyace en el fondo de toda reunión, toda *koiné*, de todo *re-ligare*, la potencialidad de todo anillo o lazo en cuanto que facticidad o caída al corriente del vínculo y la habitualidad del *socius* o en toda comunidad de sentido, institucional, de instalación de la comunidad, la corporación, la familia, el poder y la violencia sobre la violencia esencialista –“fuerza” de origen mítico onto-teo-lógico– de toda amistad en cuanto que “sociedad” y “comunidad”. Pero esa fuerza o violencia mítica, hermética y sin sentido aparente, reserva y aguarda una escalada siempre latente que amenaza o confabula el asesinato, espontáneo o premeditado, de cualquier Otredad radical. Sin embargo, la advertencia que ha quedado grabada literariamente a principios del siglo XX como llamada de atención o admonición vuelve a ser grabada, a ser re-inscrita, en la violencia, la

¹⁵ “¿Por qué es universal ese modelo? Porque [diremos aquí el binomio “comunicación/comunidad”; la paráfrasis es mía] con la acumulación sucesiva de estratos, es una ideología muy vieja de Occidente, incrustada en nuestras costumbres, arraigada en nuestros comportamientos mucho antes de que nacióramos nosotros y nuestros padres y abuelos” (Sfez 1984, p. 12). Es completamente necesario regresar a y rehabilitar una lectura paciente y pormenorizada de *Critique de la communication* de Lucien Sfez (1992). En ciertos pasajes, especialmente respecto a Jürgen Habermas, la crítica que lanza es simplemente implacable: “El autor describe sin probar. La descripción de hechos (espacio público y teorías de la acción comunicativa) es rica y matizada, lleva a reflexionar acerca de un dominio demasiado poco analizado en la actualidad. Y discutir teorías no es crear conceptos. La cronología de los hechos, como la de los grandes antepasados, no es razón. [...] Sobre todo, no se encuentra nada en la obra que nos informe acerca de la comunicación hoy [...], nada sobre la inteligencia artificial, nada sobre la ciencia cognitiva, nada respecto de las transformaciones de la biología, nada referido a las psicoterapias individuales o de masas, nada sobre los cambios de paradigmas en las ciencias, inseparables de las teorías de la comunicación, ni sobre lingüística, o sólo algunas generalidades acerca de ésta. Tratar el tema de la comunicación sin hacer un lugar a esos dominios, sin insertarlos en un aparato crítico, no es tratar de la comunicación. Y creer que la crítica de los medios masivos escritos o audiovisuales agota la cuestión, es confundir el árbol con el bosque” (Sfez, 1995, p. 161).

gravedad de otro estilo y registro, por el Holocausto y todas las innumerables atrocidades posteriores que acompañan toda metafísica contemporánea de la exclusión.

La violencia de una ontología cándida y naïf que recicla acríticamente conceptos tradicionales tales como la comunicación y la comunidad para volverlos conceptos operatorios sería una ontología no crítica ni vigilante de su propio andamiaje conceptual. Siempre podría tropezar y recaer conniventemente y con autosuficiencia al contentarse con decir (con elegancia epistémica) la “verdad” de las cosas y afirmar las cosas “como son”, es decir, incurrir en la violencia simbólica (muy próxima a la noción de “epistemicidio”¹⁶ etnocéntrico) de la captura posesiva, teórica, háptica y/o escópica, a partir de un discurso de veridicción o verosimilitud sobre “lo real”, ciega a los compromisos epistemológico-óntico-ontológicos que la conducen y movilizan.

De cualquier modo, el problema y el peligro medular que asedia a toda “ontología” (sobre todo aquella que se precia a sí misma, sedicentemente, como la más digna de ese nombre, a saber, la que ostenta el estatus de ontología “fundamental”), más o menos sistemática, crítica o espontánea, no sería solo emitir juicios o proposiciones esencialistas e identitarias que avalarían un tinglado de “discurso-poder”, pues además de pretender sistematicidad formal y elegancia heurística, alberga disimulada e inadvertidamente una expresividad inmediata, una discursividad –una alacena y su correspondiente provisión de signos– espontáneamente inmediatista del sentido, libre o depurada de cualquier determinación ideológica o *doxa*, que opera emitiendo un *dictum* que señala las condiciones de posibilidad (trascendentales) anteriores o previas que describen fenomenológicamente la facticidad y la verdad muda de todo aparecer, lavada de la posible contaminación de cualquier discurso ontológico regional. Toda ontología fundamental que se precie como tal, con su violencia originaria¹⁷, es déspota porque cubre y recubre posesivamente la otredad radical, lo incalculable, lo desmesuradamente imposible.

Sin ceder de ningún modo a un *pathos* de espera nostálgica o de esperanza melancólica del sentido pleno, conservador o reaccionario que lamenta la “comunidad perdida” (puesto

¹⁶ Cf. Correa Muñoz y Saldarriaga Grisales (2014, pp. 154–164).

¹⁷ Valga esta última nota al pie para abordar el inmenso problema de la violencia. No podríamos dejar de referir el texto seminal de Emmanuel Levinas (1993) “¿Es fundamental la ontología?” [*“L’ontologie est-elle fondamentale?”*] publicado en 1951. La complejidad de la formulación, tanto de la pregunta como de la respuesta, aunque paradójica y aporética, no se deja esperar porque la ontología fundamental heideggeriana y su “comprensión” del ente no logra comprender ni dominar al otro (un rostro). La ontología es una violencia parcial sobre el ente, pero no sobre el otro: “Al referirse al ente en la apertura del ser, la comprensión le encuentra una significación a partir del ser. En este sentido, la comprensión no le invoca, simplemente le nombra. De ese modo ejerce con respecto a él una cierta violencia y una cierta negación. Una negación parcial, que es violencia. Y esta *parcialidad* reside en el hecho de que el ente, sin desaparecer, se encuentra en mi poder. Esa negación parcial que es la violencia niega la independencia del ente: es mío. La posesión es el modo en que un ente, sin dejar de existir, resulta parcialmente negado. [...] El encuentro con otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo. [...] Lo que escapa en él a la comprensión es él mismo, el ente. No puedo negarle parcialmente, mediante la violencia, captándolo a partir del ser en general y poseyéndolo. El otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato. El otro es el único ente a quien puedo querer matar. Levinas [*Autrui est le seul étant dont la négation ne peut s’annoncer que totale: un meurtre. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer.*]” (Levinas, 1991, p. 21; Trad. Levinas, 1993, p. 21).

que el “sentido”, en cuanto tal, es lo que se encuentra siempre ya previamente constituido, colmado y consumado; no hay que olvidar que el sentido es por definición la saturación plenificante, es decir, lo divino), no ceder a la esperanza del sentido y la comunidad perdida, ausente o vacía, de una comunidad sustancial y sustantiva, de la patria [*heimat*]. Por el contrario, habría que pensar y resignificar de modo general la comunidad y la comunicación en su condición existencial inmanente y secularizada como exilio, el exilio como inmanencia y *kênosis* del sentido, donde los signos de la “comunidad” y de la “comunicación” solo serían dimensiones transitivas im-posibles, proyectadas según una estrategia y una logística de lo acontecimental como momento de constituyente permanente o, dicho con otras palabras, la invitación a pensar un desequilibrio ontológico metaestable o una inestabilidad cuántica del “tal vez” *en* lo político, del “quizás” aún por venir.

REFERENCIAS

- Alvaro, D. (2013). El concepto moderno de comunidad. *Sociedad*, (32), 159-175.
- Alvaro, D. (2015). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bourgeois, B. (1999-2000). El Espíritu y los espíritus. *Seminarios de Filosofía*, (12-13), 113-127 (Coloquio Internacional sobre Hegel).
- Derrida, J. (1971, agosto). Signature événement contexte. Congreso Internacional de las Sociétés de philosophie de langue française, Montréal.
- Derrida, J. (1990). *Limited Inc*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2005). *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Esposito, R. (2007). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrurtu.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Phillip Reclam.
- Hegel, G. W. F. (2002). *La fenomenología del espíritu*. W. Roges (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. D. García Bacca (Trad.). Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1994). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1960). *Sendas perdidas: Holzwege*. J. Rovira Armengol (Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, M. (1993 [1995]). *Ser y tiempo*. J. Gaos (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer.
- Kafka, F. (2000). *Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*. Fráncfort del Meno: Fisher Taschenbuch.
- Kafka, F. (1981). *Relatos completos (2 Vols.)*. F. Zanutigh (Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Kant, I. (2000). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? En: VV. AA., *Was ist Aufklärung?* E. Bahr (Ed.). Stuttgart: Philipp Reclam.
- Kant, I. (1997a). Respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración? En: VV. AA., *¿Qué es Ilustración?* A. Maestre y J. Romagosa (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1997b). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, Madrid.

- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Levinas, E. (1991). *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Grasset & Fasquelle.
- Levinas, E. (1993). ¿Es fundamental la ontología? En: E. Levinas, *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- Miguel, R. de (1943 [1914]). *Nuevo diccionario latino-español etimológico...* Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Nancy, J.-L.(2000). *La comunidad inoperante*. J. M. Garrido (Trad.). Santiago de Chile: LOM.
- Saussure, F. de (1961). *Curso de lingüística general* (4ª ed.). Ch. Bally y A. Sechehaye (Eds.), A. Alonso (Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Sfez, L. (1984). *La decisión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sfez, L. (1992). *Critique de la communication*. París: Seuil.
- Sfez, L. (1995). *Crítica de la comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu..