

Teología política «versus» comunitarismos impolíticos

Alfonso Galindo Hervás

«Si no se espera todo o casi todo, todavía se espera algo»¹.

En este escrito analizo un tipo de comunidad que se pretende superadora de los déficits, que son sus excesos, de la forma estatal moderna. Para ello, expongo los contornos de ésta sirviéndome del concepto schmittiano de «teología política», e introduzco las tesis *impolíticas* de Georges Bataille y Giorgio Agamben como respuesta a esa política sublimada. Termino con una valoración crítica y una sugerencia interpretativa.

A. LA TEOLOGÍA POLÍTICA

1. *Carl Schmitt: la teología política moderna.* La utilidad del concepto de teología política para iluminar algunas de las aporías de la política moderna va acompañada de su equivocidad.

Hay quienes han considerado plausible la idea de una teología política en sentido «confesional». Entienden por tal la derivación de concreciones jurídicas y políticas a partir de un orden teórico construido sobre unas verdades de fe. Pensemos en el teólogo protestante Jürgen Moltmann o en el católico J. B. Metz. Subrayan la potencialidad liberadora de las ideas de Cristo, considerando una desvirtuación de las mismas el sustraerse a la crítica de la situación política de una sociedad².

En este escrito me separo de esta intelección de la teología política (que denomino «confesional») para asumir otra cuya esencia podemos reconstruir a partir del uso que de ella hizo Carl Schmitt. Este uso se circunscribe a la Modernidad, objeto del pensamiento schmittiano a propósito del vacío de

1 F. PESSOA, *Libro del desasosiego*, trad. Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 1991, p. 121.

2 Cf. J. MOLTSMANN, *Teología política. Ética política*, trad. Víctor A. Martínez de Lapera, Sígueme, Salamanca, 1987.

legitimidad que acaece en ella³. En Schmitt, no obstante, tampoco el concepto de teología política aparece exento de la ambigüedad que le proporcionan los heterogéneos vínculos que adornan su pensamiento. El propio Moltmann señala acertadamente el punto en el que un creyente (y Schmitt lo era) ya no podrá seguirnos: la teología política presupone la absolutización de lo político, su elevación a esfera (inmanente, relativa) de salvación (trascendente, absoluta)⁴.

En Schmitt, pese a todo, hay teología política: tanto en su diagnóstico de la modernidad como en sus propuestas estrictamente políticas. Lo teológico-político es un fenómeno moderno y, por ello, presupone un mundo secularizado, inmanente, que exige una instancia que asuma el rol que cumplía Dios, que lo represente tras su abandono: el Estado soberano. Schmitt fue sensible a estas ideas, y las expuso de una forma que lo vincula con la ulterior historia conceptual koselleckiana:

«todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico (...), sino también por razón de su estructura sistemática»⁵.

Respecto de la oferta política de Schmitt, ésta no puede separarse del contexto que la vio nacer: la convulsa república de Weimar. Sus críticas al romanticismo político y a su análogo, el liberalismo, cuyo individualismo cercenaba

3 Así lo ha expresado J.L. Villacañas: «La teología política, como dejó claro Carl Schmitt en su obra y en su posterior discusión con E. Peterson y H. Blumenberg, es una categoría *específicamente* moderna y sólo puede surgir en un territorio en el que se haya abandonado la religión como fundamento del orden político. Curiosamente, la teología política surge en Europa tras las guerras de religión y, ante todo por obra de Bodino, pues en ellas tiene lugar aquella neutralización de la religión como fundamento del orden político. Por ello, la teología política no pretende describir la forma en que una teología construye categorías políticas; antes bien, confiesa de alguna forma la muerte de Dios (...); ordena el universo ya inmanente de la política *como si* en él alguien representara personalmente una trascendencia (...). La solución propia de la teología política consistió en recoger los intentos de la metafísica moderna de pensar un Dios que no tuviera otras connotaciones que las estrictamente compatibles con la razón, y transferir sus atributos a la definición de un poder político soberano»; J.L. VILLACAÑAS, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Espasa Calpe, Madrid, 2000, pp. 27s.

4 «La teología política por la que hemos preguntado no desea disolver la fe cristiana en la política, ni sustituir el cristianismo por un humanismo (...). Si transformáramos la religión en política (...), entonces la política tendría que ser nuestra religión. El Estado o el partido se convertirían entonces en Leviatán, en dios mortal en la tierra (...). La divinización de la política es una superstición que los cristianos no pueden permitirse» (íd., p. 51). Este párrafo describe lo que, para nosotros, sí es teología política.

5 C. SCHMITT, *Teología política (TP)*, Cultura Española, 1941, pp. 72ss.

la posibilidad de una afirmación de lo político que cuajase en forma y representación, así como su pesimismo acerca del vaciamiento de lo político en la época de la voluntad de neutralidad (acelerada por el proceso tecnificador) le condujo a la postulación de un Estado fuerte, de un poder superior que, mediante una decisión soberana, hiciese emerger el orden (categoría central en Schmitt) requerido para la normalidad del derecho. Tal poder, concebido *more* hobbesiano (Hobbes, el gran decisionista, a juicio de Schmitt), aumentaría en absolutez en la medida en que creciese la discordia y el miedo en las almas de los hombres, de suyo desunidos. Schmitt supo prever el desenlace, pero cuando llegó el momento del mito, decidió pactar con él. Y ni su recurso a cierta teología política que podríamos denominar «confesional» (esto es, su catolicismo, tan cuestionado), ni sus esperanzas en una traducción jurídica del mito (con el que pactó anclado en la ingenuidad de su reconducción a derecho) impidieron que éste, presentado en sociedad en 1933, desatase toda la violencia que portaba.

No obstante todo quedaba escrito. Y serán sus ideas «hiper-estadistas», ya criticadas en su momento por Löwith y Heller (y nuestro Ramiro de Maeztu) por su posible deslizamiento (que no es tal, pero éste no es lugar para entrar en este tema) hacia formas de irracionalismo *romantik*, las preferidas por autores como Agamben cuando tengan que describir el poder estatal al que pretenden hacer frente.

2. *Una política con fundamento y rol teológicos.* La tesis que afirma el carácter sublimado de la política moderna, o sea, su rol de sustituto de las garantías divinas, permite superar el *impasse* que el problema alcanzó en el debate Schmitt-Blumenberg. Aun asumiendo, contra Schmitt, el mero uso situacional de categorías teológicas en la Modernidad, es preciso explicar la necesidad del mismo, que no es otra que la situación, teológica ella misma, de sublimación del propio *ethos* que torna preciso un concepto teológico de soberanía⁶. La razón cartesiana, presa de la nostalgia de sentido, pretende reconstruir un orden salvífico, *legítimo*. Orden forzosamente subjetivo e inmanente y, por ello, necesitado de sublimación. El desenvolvimiento de estos procesos genera algunas patologías definidoras de la acción social moderna. José Luis Villacañas ha analizado las vinculaciones entre la formación moderna de élites y el desarrollo de un individuo afín al que reclama la teología política. Las élites, configuradas en torno a una *vocatio* secularizada, generan esferas de acción con un *ethos* propio funcionalmente análogo a los mecanismos de obtención de salvación de los *virtuosi* medievales. La forma

6 Un desarrollo de esta tesis en J.L. VILLACAÑAS, *Crítica de la teología política*, en M. CRUZ (comp.), *Los filósofos y la política*, FCE, Madrid, 1999, p. 157.

de la promesa de salvación se presenta como absoluta en cada élite que, por ello, reclama el monopolio de la ordenación política. La afinidad de estas élites con la distinción amigo-enemigo se explica por la dinámica de competencia que genera el carácter sublimado del propio *ethos*. La aspiración al monopolio del sentido exige la presencia del Estado Moderno, *pacificador*. Schmitt denominará su rol de otra manera: *complexio oppositorum*. Esta necesidad de *complexio*, de Orden, de una *Gran Forma*, es teológica en sí misma⁷. Además, es la dimensión teológica de las esferas de acción lo que exige igualmente un poder neutralizador absoluto, también teológico en su concepción, que progresivamente se autopotencia, hasta imponerse como centro único de sentido (ya porque reclame para sí todas las esferas de acción, ya porque las destruya). En el caso de Schmitt, y para aumento del desconcierto, se hace compatible la sugerencia de un decisionismo *more* hobbesiano con el recurso a la autoridad del catolicismo romano como base legitimadora de la legalidad.

En cualquier caso, el carácter teológico de esa *necesidad* de sublimación de la acción guiada por normas racionales, posibilitada por la intrínseca politicidad de lo teológico⁸ y conducente al Soberano estatal, se opera con la conversión de dichas normas en procedimiento jurídico. El escrito schmittiano que mejor refleja estos procesos es *Die Sichtbarkeit der Kirche*⁹. En él se afirma esa necesidad (porque el hombre no está solo, porque el mundo es bueno en sí mismo) de visualización de la Idea, de traducción jurídica del mito, en una palabra: la necesidad *sacramental*, junto con el rol legitimante de la Iglesia:

«el tránsito al estado físico que lo religioso experimenta en lo eclesial, como el amor en el matrimonio, la concentración de lo pneumático en lo jurídico, se ajusta al ritmo del surgimiento de lo visible desde lo divino invisible. Sin embargo, conserva siempre su unidad, del mismo modo que Dios es siempre uno» (V, p. 16).

7 No así la *Decisión* soberana que hace emerger el orden posibilitante de la vida de lo jurídico, que es *mística*. Cf. a este respecto: M. CACCIARI, *Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna*, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Granada, n.º. 30, 1990.

8 Massimo Cacciari ha señalado que la posibilidad de una teología política precisa de la intrínseca politicidad de lo teológico. Lo *teológico* supone la racionalización del dato revelado y la deducción de una normatividad para la acción a partir del mismo: «lo Teo-lógico *ordena* aquello que por su naturaleza irrumpe como irracionalizable e imprevisible; organiza el *Evento*». De esta manera, la politicidad o, lo que es lo mismo, la dimensión de inmanencia, se desprende naturalmente de la Revelación. Cf. M. CACCIARI, o. c., p. 57.

9 C. SCHMITT, *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*. Trad. castellana de R. García Pastor: *La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica* (en adelante, V), en *Daimon* (13), 1996, pp. 11-18.

El anterior anclaje de Schmitt en el dualismo gnóstico deja paso ahora a la adopción de una actitud «más» católica. La diferencia amigo-enemigo, esencial a un mundo que ha abandonado a Dios, puede reconducirse hacia la unidad mediante la mediación jurídica y la representación. Además, «el mundo es bueno». Schmitt asume en este caso las consecuencias del dogma de la encarnación. No cabe la huida, tan romántica, a la privacidad como esfera de salvación: «el hombre o está solo o está en el mundo; pues cuando de verdad está solo no está en el mundo, ya no es hombre, y mientras es hombre, en este mundo, no está solo. Únicamente Dios está solo» (V, p. 12). El ansia de inmediatez no es humana sino, antes bien, signo de la deificación del propio *ego*, y destrucción de toda posible comunidad.

Por su parte, el cristianismo católico halla aquí un nuevo argumento: al dotar de legitimidad la legalidad humana impide la reducción del hombre a esclavo ya que, al obedecer, obedece a Dios:

«el cristiano, al acatar la autoridad por su origen divino, límite y fundamento de la misma, es a Dios a quien obedece, y no a la autoridad. Esa es la única revolución concebible en el ámbito de la historia universal, la única que merece el calificativo de auténticamente grande: el Cristianismo, con su reconocimiento de la autoridad mundana ha dotado a ésta de un nuevo fundamento» (V, p. 13).

Muy al contrario, cuando Agamben nos hable de los efectos del derecho en la vida humana, su referente último será Benjamin. De esta forma, ninguna legalidad podrá jamás adquirir legitimidad. Esto define su extremada voluntad «anti-teológicopolítica». Para él, la «solución» será justamente evitar esa parcelación del individuo. Veremos posteriormente de qué forma se logra esto: haciendo que el individuo y la comunidad se mantengan *totales*, es decir, que no sufran la parcelación que opera la forma estatal. Y esto mediante su estabilización en la potencia, como el *Bartleby* de Melville.

La intención de Schmitt, sin embargo, es política (en su sentido propositivo). Cabe una reconducción del mito a la teología. Se precisa un «soberano» que decida la situación paradisiaca utópica —que es la de la normalidad de la ley y la del tiempo lineal— mediante la decisión sobre la excepción y el señalamiento del enemigo público. Sólo en un representante según la forma de *complexio oppositorum*, es decir, que *encarne* lo invisible, se torna legítima la facticidad de la norma. Pero tal racionalización estatal refleja una aporía análoga a la de la voluntad de Absoluto que espera ser colmada desde la acción. Como ha subrayado Cacciari: «de un lado, parece abolir cualquier trascendencia capaz de distinguir *sub specie aeterni* violencia legítima y violencia ilegítima (...); de otro, sin embargo, para legitimarse todavía debe ape-

lar a la *verdad* de sus normas»¹⁰. Una norma tan sólo humana carece de legitimidad absoluta y no puede reclamar obediencia absoluta. Tal aspiración es teológica y aporética. También Schmitt fue consciente de ello y la denunció (TP, p. 90), tal vez equilibrando así su dimensión teológico-política (quizá nunca totalmente «pura»).

3. *El problema de la soberanía en el Estado moderno*. Aunque la expresión fue usada con anterioridad, Schmitt introdujo el concepto de teología política a propósito de su reflexión sobre la soberanía en la Modernidad. *Politische Theologie* comienza definiendo el poder soberano a partir de la decisión sobre el estado de excepción (TP, p. 35). Se concreta el problema de la soberanía como problema «de la forma jurídica y de la decisión» (TP, p. 49) para, más adelante, delimitarlo como el problema del significado del sujeto soberano así como de la distancia de su decisión respecto del contenido de la misma (TP, p. 72). En el fondo, el problema no es otro que el de la legitimidad del Estado para la decisión última sobre el derecho; o sea, para una decisión constitutiva, *formante*. De ahí que la cuestión de la teología política se decante como problema de la necesidad de una *Forma* política que armonice los intereses contrapuestos, ya que la sociedad moderna carece de una homogeneidad cultural orientadora. Tal Forma es pensada teológicamente: como Autoridad legítima, como *complexio oppositorum*¹¹. Según Cacciari, no puede ser de otra manera, ya que la voluntad de legitimidad así como la concepción escatológica de la historia que le acompaña son ellas mismas teológicas. Y aquí hallamos de nuevo la contradicción definidora de las tensiones del proyecto teológico-político moderno: el Estado, aunque deducido racionalmente, tiene pretensión absoluta. Incluso Schmitt advierte que una soberanía estatal construida no puede alumbrar una Forma política (de ahí la preeminencia del catolicismo). En este sentido, el carácter de la soberanía estatal debe presentarse como esencialmente *utópico*; su fundamento, irrepresentable.

4. *Del Leviatán al Estado total*. El primer modelo de soberano teológico-político lo ofrece el Leviatán de Hobbes. En él, como en ningún otro, se visualiza la vocación de poder supremo neutralizante del conflicto que ha conducido a la configuración del Estado total.

10 Íd., p. 64s.

11 Cf. C. SCHMITT, (1923). *Catolicismo y forma política*, trad. Carlos R. Miguel, Tecnos, Madrid, 2000: «examinada desde la idea política del Catolicismo, la esencia de la *complexio oppositorum* católica radica en una específica superioridad formal sobre la materia de la vida humana como hasta ahora no ha conocido ningún imperio», p. 10.

Roberto Esposito ha analizado el Leviatán a partir de la liquidación que conlleva de la comunidad humana¹². Ésta implica un *munus*, un don obligatorio. Los miembros tienen en común una deuda; están unidos por un deber que los priva de ser dueños de sí (*alter* fuerza a salir de sí). De ahí que la comunidad no pueda pensarse como corporación de individuos, sino como su exposición, «*munus* de sí mismo». La filosofía política moderna habría respondido a tal *munus* desde la categoría de «inmunización». En este sentido, *communitas* (que exige el *munus* vinculante) se opone a *immunitas* (que implica la *dispensatio*). El proyecto moderno inmunizaría de todo *munera* y de la ley de convivencia asociada. El individuo deviene absoluto al ser liberado de la deuda que le vincula a *alter*, amenazando su identidad. Hobbes habría llevado esta lógica a su extrema consecuencia teórica al declarar que lo que los hombres tienen en común es la capacidad de matarse mutuamente. De ahí que haya que inmunizarse mediante el contrato, que diluye la fuerza atractiva del originario vivir en común. Leviatán disuelve todo vínculo distinto del intercambio protección-obediencia¹³. Lo sacrificado es la relación entre los hombres, o sea, los hombres mismos, en función de su supervivencia.

Schmitt participa de este proyecto teológico-político, cuyo punto de partida es el conflicto amigo-enemigo que reclama un Soberano absoluto, en la medida en que considera inevitable tal conflicto (legitimado mediante el mito de la violencia originaria). Su distinción es comprensible finalmente a partir de la promesa moderna de salvación individual mediante la acción racional, que conlleva la lucha y la necesidad de un Pacificador. Que su apuesta por un Dios (Nación) que instaurase un efectivo monoteísmo acabara sirviendo a la política nazi, es índice de la vinculación estructural entre neutralización y definición de un enemigo total que reclama un poder total.

5. *La antropología de la teología política*. El modelo de Estado propio de la teología política reclama un modelo de hombre, a la par que lo produce. En concreto, la teología política moderna supone un individuo dominado por el miedo, ya que sólo éste torna necesaria la existencia de un poder absoluto que lo exorcice¹⁴.

Canetti ofrece la clave de Hobbes cuando afirma que en él odio y amor tienen el mismo elemento de origen: el miedo a morir. El instinto de supervivencia no es sino su modo afirmativo. Su rol es central ya que se muestra su

12 R. ESPÓSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, pp. XIVss.

13 «Los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos»; TH. HOBES, *Leviatán* (en adelante, *L*), trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, p. 114.

14 J. L. VILLACAÑAS, *Crítica de la teología política*, o. c., p. 161.

carácter fundativo: es el origen de la política y de la legitimidad estatal. Por ello, constituye el presupuesto antropológico y el sostén del pacto. Con éste, el miedo anárquico del estado de naturaleza deviene miedo común, institucional, exteriorizado. El Estado no lo elimina, sino que se funda en él y lo hace motor de su funcionamiento; de ahí que porte la violencia:

«esta clase de dominio o soberanía [se refiere Hobbes a la efectuada *por adquisición*] difiere de la soberanía por institución en esto: que los hombres que eligen a su soberano, lo hacen porque tienen miedo unos de otros, y no de quien es instituido; en este segundo caso, se someten a aquel a quien temen. Pero tanto en un caso como en el otro, lo hacen por miedo, cosa que debe ser tenida en cuenta por quienes consideran inválidos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte o a la violencia, lo cual, de ser cierto, nadie, en ningún tipo de Estado, podría ser obligado a obedecer» (L, p. 179).

El principio antropológico básico de Hobbes es que los hombres se relacionan en la violencia y el miedo mutuo. La razón metafísica está en la dialéctica entre poder y supervivencia que analizó Canetti: la muerte atemoriza porque implica la pérdida del poder que sirve a la vida¹⁵. Y la solución hobbesiana es radical: la función estatal neutralizadora del conflicto exige la disociación entre los hombres, ya que sólo separándose evitan el contacto mortal. La paradoja es que se asocian artificialmente evitando la comunidad; suprimiendo la relación peligrosa mediante *autorización* de un Tercero con quien relacionarse sin hacerlo entre sí¹⁶.

No es preciso afirmar que el miedo sea un dato originario que mueva al sacrificio (del deseo, la libertad). Podemos identificar múltiples causas del miedo moderno: la ingobernabilidad de la técnica, la consciencia de estar arrojados a un mundo infinito y abandonado por Dios, la debilitación barroca del sistema de certezas objetivas, etc. Pero por debajo de la enumeración se deja ver la raíz última de tales manifestaciones: el mantenimiento de una promesa salvífica personal que, ahora, debe construirse desde la subjetividad y en lucha con el deseo de afianzamiento de *alter*. El imparable aumento de deseo que hay en el hombre hace necesario asegurarse individualmente el poder, lo que aumenta el miedo y la necesidad de neutralizarlo.

B. LOS COMUNITARISMOS IMPOLÍTICOS

Voy a presentar sucintamente la tesis de un autor cuya obra puede comprenderse, en gran medida, como una crítica de la teología política moderna.

15 Cf. E. CANETTI, *Masa y poder*, Alianza/Muchnik, Madrid, 1997, pp. 221ss.

16 Esta idea es desarrollada en R. ESPÓSITO, *Communitas*, o. c., pp. 5ss.

En él hallamos unos elementos que nos permiten definir un tipo ideal, *comunitarismo impolítico*, útil para la delimitación de un pensamiento caracterizable a partir de dos elementos: la denuncia de la vinculación (esencialmente teológico-política) entre derecho y Justicia y la propuesta de una *forma* política, comunidad, que sorteas las aporías anteriormente señaladas por su carácter potencial e irrepresentabilidad.

El autor es Giorgio Agamben. Su *Homo sacer*¹⁷ contiene dos ideas centrales: que la relación política originaria es el *bando* (exclusión) sobre la vida, y no el pacto o un tipo de pertenencia y que el poder soberano produce la *nuda vida* como elemento político originario, siendo la política occidental biopolítica y su paradigma, el campo de concentración, no la ciudad. A partir de aquí, nos propone pensar una política libre del bando soberano (*HS*, p. 238). Que la concrete como política «no estatal», que trascienda incluso los cuestionamientos más impolíticos de la relación entre derecho y justicia, que proponga la primacía de la *posibilidad* sobre la violencia de la acción, que su modelo de relación entre las singularidades sea el amor o, en definitiva, que su comunidad eluda todo tipo de representación y condición de pertenencia, son circunstancias que permiten, con las reservas necesarias, adjetivar su pensamiento de impolítico.

1. *Contra la teología política.* Puede considerarse uno de los rasgos del pensamiento impolítico la irrepresentabilidad (del bien, de la comunidad). Ésta no equivale a despolitización, sino a rechazo de la valoración teológica de lo político, o sea, de su sublimación a esfera salvífica. Tal característica va asociada a la defensa del origen y esencia violentos del derecho y el Estado¹⁸.

Esta mirada antisublimadora de la política subyace al planteamiento de Agamben. Desde el cuestionamiento de las pretensiones de Verdad y Justicia que porta el orden jurídico o la renuncia a perfeccionar la *ratio* moderna (antes bien, el hacerla culpable), hasta sus vínculos con el *Zur Kritik der Gewalt* benjaminiano (*HS*, p. 84) o la visión de la política del tercer Reich como desenlace de nuestra tradición metafísica, que se prolonga en nuestra metrópoli (*HS*, pp. 159, 207s.).

La tesis de Agamben sobre la política moderna y la filosofía que la acompaña es que su sentido y consecuencias históricas se iluminan tomando como

17 G. AGAMBEN, *HOMO SACER. El poder soberano y la nuda vida* (*HS*), trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 1998.

18 Estas tesis pueden hallarse en el pensamiento teológico más crítico para con el poder (Pablo, Agustín de Hipona, Pascal o Barth), así como en su versión secularizada (Maquiavelo) que, contemporáneamente, adopta la estrategia de una búsqueda —no exenta de diferencias— de equilibrio entre teología política y despolitización (desde Weber y Arendt hasta Canetti, Benjamin o Bataille).

eje hermenéutico la reducción de la vida humana (que considera bajo el prisma benjaminiano de su bondad natural) a mera vida *abandonada* susceptible y necesitada de ser *formada* por la política (HS, pp. 9-23). Considera que las implicaciones de la vida en la política constituyen el núcleo originario y oculto del poder soberano en la Modernidad (HS, p. 16). En coherencia consigo misma, la política moderna llega a su extremo en el *campo* de concentración, lugar en el que se «produce» masivamente nuda vida abandonada¹⁹. Ésta es la vida del *homo sacer* (HS, p. 18). Totalitarismo y sociedad de masas sólo son diferenciados por Agamben por su forma de resolver el mismo problema: cómo «polítizar» la *zoé*.

El autor vincula su diagnóstico de la política moderna con una presentación de las tesis schmittianas acerca de la soberanía. Son sus vínculos con las visiones más impolíticas acerca del origen violento y sin fundamento de todo ordenamiento jurídico lo que explica que acuda a quien mejor ha expuesto el origen del Estado a partir de la decisión excepcional. El concepto schmittiano de soberanía le resulta idóneo para ilustrar la esencia del vínculo político originario: inclusión de la vida mediante su exclusión, es decir, *excepción* de la vida. La vida es implicada en el derecho sólo como excepción. Y soberano es el umbral en el que la vida está dentro y fuera de la ley (excepción). La decisión soberana renueva ese umbral, ampliándose hasta ocupar hoy cada vez más el primer plano (HS, p. 54). De aquí que considere nuestro mundo un gigantesco campo de concentración (HS, p. 223).

2. *La idea de comunidad impolítica*. La crítica a la teología política, esto es, a toda representación que se pretenda representación de *La* comunidad, adquiere en los impolíticos la forma propositiva de postulación de *otra* comunidad, presencia de la ausencia de comunidad. En este sentido, el talante místico de la crítica impolítica a la valoración teológica de la acción no equivale a quietismo, sino que desemboca en la propuesta de una *forma* política. Cacciari se ha fijado en ello: «la crítica de lo Místico actúa, de un lado, como fuerza potente *en el interior* de la de-construcción del derecho (...), y del otro, como idea del posible *desgarramiento* del terreno del derecho, de lo teológico, del progreso, de su terreno *en cuanto tal* —como idea de la *decisión*. Por todos estos motivos, la oposición mística a la teología política no puede ser confundida con doctrinas quietistas de abandono de lo profano o con resig-

19 La política convertida en biopolítica legítima y exige una política de dominio total. Ésta se refleja ejemplarmente en el campo de concentración, '*nomos*' de lo moderno y matriz oculta del actual espacio político (HS, p. 215). En el campo, hecho y derecho son indiscernibles, careciendo de sentido la pregunta por la legalidad. Es el más absoluto espacio biopolítico realizado, donde el poder se enfrenta sin mediaciones a la nuda vida. Hay campo cada vez que esto ocurre.

nados ‘desengaños’ respecto de su vanidad»²⁰. Quisiera destacar aquí la confusión que, desde el extremo opuesto, traslucen las tesis que identifican el comunitarismo de los impolíticos con el comunitarismo, absolutamente «político», de quienes proponen como horizonte legitimante de todo orden el anclaje en comunidades particulares, cerradas e inmanentes (a lo Tönnies, McIntyre, etc.).

La virtud de tal comunidad impolítica es que recuerda permanentemente la intraducibilidad del valor, que cuestiona todo intento de valoración esencial de los procedimientos, siempre conducente a la producción de una comunidad identificada consigo misma, plena, totalitaria. Pero ello afirmando la existencia de un Afuera (llámese como se llame) irrepresentable, impolítico, que presiona a las formas democráticas. La comunidad, la común referencia a la Justicia, a la Idea, permanece, pero sólo en su irrepresentabilidad e impracticabilidad política, es decir, en su definición impolítica: como comunidad ausente, inoperante (Nancy), *inavouable* (Blanchot); como testigo y recordatorio de finitud e incompletud²¹.

2. 1. *La comunidad de Bataille*. Los antecedentes inmediatos del diseño de comunidad impolítica se hallan en Bataille. En concreto, en su defensa impolítica de la inacción (para que el hombre se mantenga total, con *posibilidad*) y de un modelo de comunidad superadora de la forma estatal (sociedad acéfala)²².

La clave nos la ofrece el concepto de «experiencia interior». Se trata de una experiencia imposible —sólo se expresa en su imposibilidad— por llevar al sujeto fuera de sí; por ello no cabe *un* sujeto de la misma, que queda disuelto. Y tal disolución es la comunidad. La experiencia coincide con la comunidad en tanto impresentabilidad del sujeto a sí mismo: el sujeto falta a sí, es sujeto de una carencia. Su vida individual coincide con los límites que lo separan de *alter*, por ello teme perderlos. Pero también lo desea por la nostalgia del estado precedente, y sucesivo, de no-ser-individual. De ahí la contradicción entre deseo y vida: la vida es deseo de comunidad, pero éste niega la vida. Ni siquiera en la propia muerte es experimentable la comunidad, ya que es inaccesible. Sólo la muerte del otro me saca de mí: no por ser experimentable, sino por ser la imposibilidad que compartimos como experiencia extrema.

Esta comunidad trasciende la forma estatal. Una comunidad producida, política, descansa en criterios de identidad, necesariamente excluyentes.

20 M. CACCIARI, o. c., p. 69.

21 Un desarrollo de esta idea en R. ESPÓSITO, *Confines de lo político*, trad. Pedro L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996, p. 56.

22 Cf. G. BATAILLE, *El Estado y el problema del fascismo*, Pre-Textos, Valencia, 1993.

Como dice A. Campillo, «se trata más bien de una comunidad del corazón»²³. Tal caracterización refleja un eco de la marginalidad que la política, y la acción en general, presenta en la crítica impolítica. La comunidad de Bataille no es una unión *para* actuar. Y ello porque no exorciza la muerte: es comunidad *de* muerte. La muerte la libera de la inmanencia a sí misma, no con una trascendencia sustancialista, sino por ser el medio por el que la finitud constituye a quienes la componen permaneciendo diferentes. Y como la muerte no es reconocible ni apropiable, la comunidad es la imposible compartición (que no une, aleja) de la imposibilidad de morir. Nada de ella es representable, de ahí su impoliticidad.

2. 2. *Agamben: la comunidad que viene*. Bataille localiza el sentido del *munus* comunitario en el don de sí al que el sujeto se siente arrastrado. Frente a la *conservatio vitae*, ve el culmen de la vida en el exceso que la acerca a la muerte; busca la comunidad en el contagio provocado por la rotura de los límites individuales. Este contagio más fuerte que la inmunización es la comunidad. Ello significa que el *munus* comunitario es la vida, el abandono de toda identidad no por una identidad común, sino por una común ausencia de identidad.

Podemos acercarnos a la propuesta agambeniana de una comunidad que se sustraiga a la biopolítica de matriz hobbesiana y a su bando sobre la vida, presentando su crítica a Bataille. El problema es cómo superar la inmunización de la vida sin sacrificarla. Y esto porque, a juicio de Agamben, la vida finita no precisa ser sacrificada para mostrar su sentido. Su propuesta política pretende una total superación del sacrificio inmunizador que define al Estado hobbesiano, pero también del batailleano, aunque no posea carácter dialéctico. Su deseo de una política no estatal se comprende a la luz de su comentario de la *Ereignis* heideggeriana y la superación del Estado y de la historia.

*La comunidad que viene*²⁴ nos ofrece el boceto de un individuo y una comunidad que superan el bando configurando una política no basada en la voluntad de moldear la vida. Se trata del reino de las singularidades «cual-sea», una comunidad absolutamente irrepresentable que Agamben considera esbozada en la *Badaliya* de Massignon. En ésta, cada ser es en-el-lugar-del-otro, siendo por ello el tener lugar de cada singular espacio común, vacío y dispuesto a recibir a Cristo. La comunidad formada por «cualseidades» posibilita un espacio de hospitalidad que se define como «lugar mismo del amor»,

23 A. CAMPILLO, «Georges Bataille: la comunidad infinita», en G. BATAILLE, o. c., p. 20.

24 G. AGAMBEN, *La comunidad que viene (CQV)*, trad. C. La Rocca y J. L. Villacañas, Pre-Textos, Valencia, 1996.

esto es, de la experiencia del tener-lugar de una singularidad cualsea (*CQV*, p. 21).

Cómo pueda concretarse políticamente tal comunidad es algo que explícitamente se pregunta Agamben (*CQV*, p. 54). Y la primera respuesta es negativa: esa comunidad es opuesta e incompatible con la forma estatal. Y ello porque las singularidades cualsea «hacen» comunidad (se co-pertenece) sin condiciones de pertenencia representables, sin reivindicar una identidad (*CQV*, p. 14). Y esto, como ocurre con el *hombre cualquiera* de Blanchot, constituye la mayor amenaza para el Estado (*CQV*, pp. 54s). La irrepresentabilidad de la comunidad, de la misma manera que la del singular, sirve a la liquidación del *continuum* teológico en que consiste el tiempo homogéneo del derecho. Es irrepresentable y, por tanto, no producible, ya que la producción de salvación es teológica y la comunidad se sustrae a lo teológico. De ahí que su aparición sea excepcional, escándalo imprevisible e indicación de la posible Justicia.

La insistencia en la necesaria ausencia de criterios de identidad se solapa con la única referencia positiva que «define» a la comunidad que viene: Humanidad²⁵. Una identidad que define al Estado como su opuesto y cuyo rasgo esencial es dado *a priori*: el propio ser común (*CQV*, p. 55). La irrepresentable Humanidad constituye un sujeto previo y abierto que el Estado parcela violentamente. En ocasiones se manifiesta (Tienanmen). Agamben parece considerar suficiente la ausencia de condiciones como rasgo suyo (*CQV*, p. 42).

3. *La antropología de las comunidades impolíticas*. Si anteriormente vimos cómo Schmitt localizaba en el individualismo el origen de muchas de las aporías de la política moderna, se comprende que los autores vinculables a lo impolítico hayan cuestionado la noción de sujeto²⁶ y la de acción²⁷. Si el

25 *CQV*, p. 54. Esta idea de una comunidad identificable como Humanidad (aquéllos cuya nuda vida es puesta en permanente estado de excepción por la política), irrepresentable y no-actuante pero que, sin embargo, constituye el expediente para una política superadora de la forma estatal, parece cercana a la idea de comunidad barroca que inspirara a Benjamin su crítica al mito.

26 Pensemos en Canetti, que ve la realidad como teológico-política merced a la propia estructura de la subjetividad, que hace que sobrevivir implique ser vencedor. De aquí su propuesta impolítica de comprensión del sujeto como impotencia. O en Weil, cuya apuesta por el vaciamiento del sujeto se concreta en la noción de descreación: anonadamiento del yo.

27 Para los impolíticos, la obra humana es mítica por su tendencia irrenunciable al Cumplimiento, por su ausencia de consciencia del límite. En este sentido, la renuncia a los frutos de la acción que Weil propone a su héroe; la visión de la fe como vacío (no colmable por la obra) que interrumpe el mito de la subjetividad, presente en el comentario barthiano a la *Carta a los Romanos*; o la acción pasiva que Bataille prioriza en Nietzsche frente a la voluntad de poder, entre otros muchos testimonios, reflejan esa visión, típicamente impolítica, que ve en la inacción la manera privilegiada de sustraerse a los mecanismos teológico-políticos.

pensamiento afirmador de la política hasta el extremo de lo teológico-político sólo tiene sentido sobre una antropología pesimista, el paralelismo inverso no es totalmente pertinente en el caso de las tesis impolíticas (sí, en cambio, en el romanticismo político y en el anarquismo). Más que una antropología optimista, subyace al modelo agambeniano una voluntad de afirmación de la finitud que hace del *asimiento* de la misma (y es imposible no recordar en este punto a Heidegger), del aferrar el propio *así*, que es mera *potencia*, nada en-acto, el lugar de toda redención posible para el hombre o, lo que es lo mismo, el único expediente válido para la construcción de una política que no acabe en teología política: la de una comunidad *potencial*.

En Agamben, el aludido cuestionamiento de las nociones de sujeto y acción es observable en su elogio de la *Ereignis* heideggeriana (*CQV*, p. 54), que exige del hombre la renuncia a la acción porque pospone la experiencia del vacío como lugar de advenimiento del ser. O en la propuesta de un singular ontológicamente definido desde la *potencialidad* (*CQV*, p. 31). Su objetivo es una visión del sujeto sustraído a toda soberanía. De ahí su elogio a Melville²⁸, o la referencia a la batailleana soberanía del instante, que entiende como modo de existencia de la potencia, el modo propio de las singularidades. La forma inherente a la potencia y a la posibilidad es el *cualsea*, la «cualquieridad» (*CQV*, p. 26). El ser singular procede de ser tal cual es, de tener lugar, al margen de propiedades (*CQV*, p. 10). Un ser cuya esencia es sólo su ser *así*, su no ser de otra manera, es una existencia pura, una pura exposición (*CQV*, p. 65s.). Por ello no es representable, insertable en la *complexio*, ya que lo constituye una *decisión*, la de aferrar su *así*. Y la decisión rompe la continuidad del tiempo teológico-político. De ahí que esta noción de singular excluya la posibilidad de un orden inmanente de salvación (teología política), que siempre será irrupción imprevisible.

En definitiva, la alternativa agambeniana a la promesa moderna de felicidad individualista consiste en asumir la impropiedad que se es como identidad, en asumir la singularidad de una «cualquieridad». A esto denomina experiencia ética. Si la acción carece de potencial redentor (como pretende su concepción teológico-mítica), la única felicidad posible para el hombre pasará por ser tal cual es, por asumir la propia deuda (*CQV*, p. 31) y existir la (propia) posibilidad (generando una potencial relación: una no-relación; *CQV*, p. 32, 66). Esta singularidad perfecta en su cualquieridad puede amar (*CQV*, p. 74), verdadera y única actitud ética, ya que implica un contemplar y un querer que prescinde de las propiedades del objeto (*CQV*, p. 10).

28 Cf. a este propósito su *Bartleby o de la contingencia*, en H. MELVILLE, G. DELEUZE, G. AGAMBEN, J. L. PARDO, *Preferiría no hacerlo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pp. 93-137.

C. CONCLUSIONES

Queda claro el reconocimiento de la funcionalidad del pensamiento impolítico de cara a señalar la permanente inadecuación entre derecho y justicia. Igualmente, es manifiesta la ausencia de voluntad sustancialista en la coherente llamada de atención sobre la realidad irrepresentable de *otra* comunidad. De ahí la problematicidad del gesto (común a Agamben y a Blanchot) por el que señalan espontáneas «emergencias» de esa *otra* comunidad. En cualquier caso, la comunidad *impolítica* no es una alternativa (en sentido *político*) a la forma estatal. De ahí su potencialidad crítica para con la tentación teológico-política que incuba nuestra concepción de los procedimientos; de ahí su cuestionamiento permanentemente del mito (sin el que, sin embargo, no podemos vivir). No obstante, quisiera acabar destacando algunos de sus aspectos que considero problemáticos, así como ciertas posibilidades interpretativas que se vislumbran en el tipo *impolítico*.

1. Con la crítica de la teología política en su acepción hobbesiano-moderna, Agamben continua una tradición explícita en Nietzsche, que sustrae a la política todo valor y la ve como mera violencia organizada. Tal quiebra de la relación entre derecho y justicia se halla igualmente en autores como Broch, Canetti, Weil, Benjamin o Derrida. Es la que hallamos desde el inicio de *Quel che resta di Auschwitz*²⁹. O tras las referencias al Benjamin más impolítico.

Massimo Cacciari ha subrayado la esencia *mística* de esta denuncia del derecho que lo vincula esencialmente a la violencia. La actitud mística, constituida por la presencia inmediata de lo divino en el alma, torna sin valor la acción para así romper la secuencia benjaminiana «mito-teología-derecho», donde la violencia mítica es racionalizada teológicamente como condición de posibilidad de su secularización jurídica. A esta violencia sólo opone, y esto define a los pensadores impolíticos, una *Justicia* totalmente *Otra* que detenga su eterno repetirse. La afinidad que, en consonancia con Schmitt, Heidegger, Benjamin o Weil, descubre Cacciari entre teología y derecho se completa con la existente entre mística y justicia, opuesta a ella. La Justicia es irreductible a la violencia mítica en cuya repetición consiste el derecho. Éste, íntimamente teológico, aparece destinado a producir salvación. Y esto es lo que resulta inadmisibile para la mirada impolítica, que rechaza toda teología política. Frente a la estabilidad proporcionada por el

29 G. AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 16.

orden jurídico, la idea impolítico-mística de Justicia afirma la posibilidad de la discontinuidad³⁰.

Los impolíticos rasgos de una comunidad como la agambeniana pueden vincularse a los de la comunidad de santos de la Reforma, en la que el amor torna sin valor los signos y la *sola fides* arruina toda pretensión de justificación mediante obras, estableciéndose un abismo entre justicia y derecho³¹. La dulzura de la *zôé* (*HS*, p. 21), el irrepresentable amor de las singularidades, la acción pasiva que rehuye toda finalidad, la permanente disponibilidad para ser sustituido porque ha desaparecido toda huella de identidad, el carácter esencialmente *por venir* de toda justicia y de la comunidad misma, etc., constituyen rasgos de una comunidad demasiado invisible e imprevisible para quienes no deseamos ser *convertidos*, sino contar con las mínimas certezas materiales que nos persuadan para una decisión, así como con los medios que permitan justificarnos o responsabilizarnos por las opciones tomadas.

Que Agamben caracterice el origen y fundamentos de la política sin acudir al «republicanismo calvinista»³² o a Kant, sino sirviéndose de Foucault, Benjamin y Schmitt, es demasiado elocuente. Su interés —que es el de Adorno y Horkheimer tanto como el de Foucault— es describir la historia como continuidad y destino: el producido por la biopolítica totalitaria, el de la normalización de la vida. A su juicio, la vida en las sociedades democráticas resulta idéntica a la de los textos nazis sobre la vida «que no merece vivir» (*HS*, pp. 172ss), idéntica a la magníficamente descrita por Primo Levi en, por ejemplo, *Si esto es un hombre*. Todo recurso a una renovación de algunos de los ideales modernos está vedado, pues todos son vistos como repuesta mítica (bajo forma narcisista: *inmunización* del miedo) que asume

30 Así lo sintetiza Cacciari: «para lo Místico ningún método, ningún procedimiento intramundano puede asegurar la redención. Ésta no es producible, no pertenece al pro-greso (...). Pero la Palabra justa (la idea de Justicia) que lo Místico custodia no está de hecho simplemente custodiada en una inmediata indiferencia respecto de la historia, en un inmediato rechazo del mundo. En cuanto *crítica* del orden del derecho (crítica que apunta a deconstruirlo desde dentro), la idea de Justicia hace saltar el *continuum* de su duración y de su retorno (...); afirma la posibilidad (...) de un *momento* mesiánico que rompa en pedazos la indiferente cadena de los movimientos homogéneos y vacíos»; M. CACCIARI, o. c., p. 68s. Cf., sobre el tiempo afín a la decisión, M. CACCIARI, *Cruzialità del tempo*, Napoli, 1980.

31 Cf. A. RIVERA, *Desconstrucción y teología política. Una mirada republicana sobre lo mesiánico*, en *Res Publica*, 2, 1998, pp. 201-222.

32 El mismo Rivera, en *Republicanismo calvinista* (Res Publica, Murcia, 1999), presenta la obra de Calvino como origen del republicanismo moderno. Su comprensión de la autonomía entre las esferas atemporal o teológica y temporal o institucional, así como su defensa de la importancia de esta última, hacen que Calvino, aun consciente del abismo que separa las reglas humanas de la justicia divina, constituya una referencia indispensable a la que acudir para una fundamentación del valor del derecho y las instituciones que no acabe en teología política.

el presupuesto de la culpabilidad y necesidad de sometimiento de la vida. Tal desvinculación respecto de cualquier contexto social que avale la función del derecho, parece demasiado mística. Cómo explicar, si no por un talante hiperteórico, que juzga lo real visible desde lo ideal invisible, la renuncia a las mediaciones. Nosotros, más rortyanos, podemos conceder parte de razón a Calvino en su fundamentación del valor del derecho y las instituciones: aunque imperfectos, resultan *útiles* para la paz entre los hombres imperfectos³³.

2. Se ha señalado que los presupuestos antropológicos «optimistas» de estas comunidades, así como su talante místico pueden conducir a una despolitización que acabe en su extremo opuesto: la «sobrepolitización». En este sentido, podemos continuar con la referencia schmittiana y mencionar su crítica al romanticismo político. No seríamos justos, no obstante, si pretendiésemos un fácil establecimiento de paralelismos entre el ideal tipo que he pretendido sugerir y la *politische romantik* que analiza Schmitt. Éste es ajeno a todo interés político, además de individualista y narcisista.

La crítica agambeniana a la soberanía extiende a todo ordenamiento político el esquema biopolítico: toda normatividad reproduce el bando. Pero no hay otra forma de escapar a él más que una «genérica existencia en la potencia» (*HS*, p. 83). El rechazo a confeccionar procedimientos de regulación y acceso a la acción social (y esto es la política), nos deja en manos del bando soberano. Contra tal poder, Agamben sólo opone la existencia potencial de la singularidad *cualsea* que ha aferrado su nada, la posible emergencia (necesariamente *espontánea*) de la Humanidad sin rostro. Los procedimientos no interesan porque se ha renunciado a la acción y a la política, porque se prefiere imaginar *lo que se podría* ser antes que *lo que se puede* ser³⁴.

Igualmente, la tesis de la irrepresentabilidad de la Justicia o la Comunidad quizá reclame implícitamente, aunque sea al modo de una kantiana idea regulativa, la posibilidad —al menos, la *pensabilidad*— de una Justicia y una Comunidad tales (aunque no practicables). La melancolía y el pesimismo que genera entonces la ausencia de signos mundanos que hablen del objeto subli-

33 Cf. A. RIVERA, art. cit., p. 220. Richard Rorty ha defendido una justificación pragmática de los hábitos, procedimientos y valores de las democracias liberales, que hace de la conveniencia y utilidad experimentada por los hombres poseedores de dichos hábitos el más sólido fundamento de su 'verdad', más allá de fundamentación metafísica o reconstrucción trascendental alguna. Para una exposición de su argumentación, cf. R. RORTY, *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.

34 Cf., para un análisis de Foucault que abunda en esta dirección: J. L. VILLACANA, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 1997, pp. 295-302.

mado puede dejar paso, bien a la afirmación del *yo* del caballero kierkegaardiano, bien a la negatividad anarquista. Ambas cercanos a la *apoliteia*, propicia para el crecimiento de una hiperpolitización totalitaria. Quizá sea este posible rasgo lo que confiere a algunos escritos agambenianos y blanchotianos cierta textura teológica (al menos en el sentido lévinasiano apuntado por Steiner al inicio de *Presencias reales*: como presencia de una ausencia y lamento por ella).

3. La comunidad impolítica agambeniana puede delimitarse a partir de cuatro rasgos: se trata de una comunidad imprevisible e im-practicable y, por ello, inestable e inesencial (*CQV*, p. 18). Pero, simultáneamente, esperable, o sea, de emergencia posible y, hasta cierto punto, constatable. La inestabilidad la constituye; es estable en *su* esencial inestabilidad e inapropiabilidad. En segundo lugar, los miembros carecen de identidad, son un mero vacío-para-su-permanente-sustitución (*CQV*, pp. 9, 17ss, 20s); una función del fenómeno del proferir, su existencia es puramente lingüística (*CQV*, pp. 13s, 45ss), exposición pura. Y la comunidad es el experimentar la permanente posibilidad que se es (*CQV*, p. 31s), la propia esencia lingüística (*CQV*, pp. 52s). Los miembros carecen de identidad representable, como tampoco su-ser-común que, por ello, amenaza al Estado (*CQV*, pp. 21, 54s). Sin condiciones de pertenencia, sólo pueden definirse por la pertenencia misma, por su-ser-pertenecientes, por *su-esconderse-en-la-pertenencia* (*CQV*, pp. 10, 14). Tal pertenencia, im-practicable, es absoluta, o sea, no referible a procedimiento o identidad que la produzcan, sino sólo a su espontaneidad. Esta pertenencia define igualmente a la comunidad. Lo tercero: en la comunidad se diluye la distinción «público-privado» o «universal-particular», resultando indiferentes lo común y lo propio, que se alternan e identifican en la práctica del pertenecer (*CQV*, pp. 9, 13, 18s). Por último, la comunicación entre los singulares y su in-diferencia a identidad alguna los dispersa a la par que los hace amables (*CQV*, p. 18); su comunicación no conoce lo incommunicable (*CQV*, p. 42).

A pesar de las críticas de Agamben a la vaciedad de la sociedad del espectáculo (*CQV*, pp. 33-35), observo cierta afinidad entre los rasgos expuestos y algunos que definen la situación conversacional que tiene lugar en la red. La estabilidad de su emergencia pende del intermediario; es, pues, inestable, reducida a instantes de ser-en-común; pero se da. La pertenencia a la misma constituye al individuo que, reducido a su-ser-perteneciente, a su-ser-conversacional, carece de identidad (sustituida por un falso nombre): chateador es cualquiera, «cualse»; y la propia situación conversacional es anónima, irrepresentable (de ahí que amenace al Estado). En ella se confunden publicidad y privacidad, de ahí su atractivo. No hay secretos en la red. Pero no porque

permita la conquista de la verdad: es búsqueda sin fin que deja abierta toda posibilidad, que las multiplica y las expone. Comunidad forzosamente sustraída a la presencia y a su metafísica³⁵.

Queda para la discusión la idoneidad de esta lectura.

35 Para una aproximación al tema de la red que hace alusiones a Agamben, cf. J.L. BREA, *Sobre la red. (Algunos pensamientos sueltos)*, en <http://aleph-arts.org>. Cf. también E. GREBLO, *Comunità virtuali*, *Aut Aut*, 289-290, 1999.