



La experiencia como límite. El individuo, la comunidad y sus restos

Germán David Arroyo*

El debate entre individualismo y comunitarismo está siendo actualmente reactualizado de diversos modos. Aquellos que consideran que el mérito individual es condición necesaria y suficiente para una buena vida se opondrían, en principio, a quienes reconocen en la comunidad y, en ciertos aspectos, en el Estado¹, una instancia ineludible para garantizar derechos que de otro modo los individuos no podrían materializar por sí mismos. Es una vieja discusión, que, por alguna razón, no deja de insistir en el debate público². Algo pasó, o muchas cosas pasaron, para que gran parte de la población tenga como una opción viable la elección de un proyecto político que afirma el mérito y la libertad individual como los valores fundamentales de un orden social justo.

En este ensayo no intento develar, mediante un análisis sociológico o de psicología social, qué ocurrió exactamente para que tantas personas, cuyas vidas dependen en gran medida de la existencia de redes de contención comunitarias y estatales, se hayan inclinado por un candidato para

1 Un ejemplo de esta confianza en el Estado como lugar de asiento transitorio de luchas emancipatorias es la del filósofo Santiago Castro-Gómez (2015), quien propone una vía intermedia entre el “estatalismo” de Laclau y Dussel, y el autonomismo de Rancière y Negri.

2 Hegel ya había dado un nombre a la ruptura entre las prácticas comunitarias institucionalizadas y los intereses individuales de los ciudadanos: *Entzweiung* (Cf. Jessop, 2012, p. 11; y Benhabib, 1986, pp. 22-32). Se trata de un fenómeno que Taylor (1984), en referencia directa a Hegel, llama *alienación*: “las normas, tal como se expresan en prácticas públicas, ya no cuentan con nuestra lealtad. O bien son vistas como irrelevantes, o son denunciadas como una usurpación. Esto es la alienación. Cuando esto ocurre, los hombres deben recurrir a otra cosa para definir lo que es realmente importante para ellos. (...) El individualismo viene, como dice Hegel (...), cuando los hombres cesan de identificarse con la vida de la comunidad, cuando ‘reflexionan’, esto es, se vuelven sobre mismos, y se ven a sí mismos, lo más importante, como individuos con fines individuales. Este es el momento de disolución de un *Volk* y de su vida (pp. 186-187).

* FONCyT - UCC / germanarroyo7@gmail.com

quien la justicia social es una aberración; la educación y la salud públicas, bienes que pertenecen al mercado, y la soberanía, un invento de la clase política.

No es inusual leer y escuchar explicaciones de corte epistemológico, es decir, que apelan a la ausencia de conocimiento por parte de muchos votantes acerca de las consecuencias perjudiciales de optar por un candidato de extrema derecha. La tarea, para quienes adoptan esta explicación, sería informar por todos los medios que estén a su alcance de los efectos desastrosos que tendría una elección semejante. Uno de los elementos en disputa es el individualismo, y la preeminencia que sobre éste tiene o debería tener lo comunitario. Expresiones como “la salida es colectiva” o “nadie se salva solo” ilustran este esfuerzo por desactivar los núcleos individualistas que resuenan ante discursos como los de Javier Milei. Pero si hay algo que podemos reconocer sin mayores dificultades es que la superioridad moral, epistemológica y política de lo común sobre lo individual no es algo que pueda afirmarse sin más, en gran medida porque -y esto es en torno a lo cual girará este ensayo- la comunidad no es algo *dado*, una cosa cuya existencia sólo puede ser negada por personas o bien ignorantes, o bien egoístas.

Considero que este contexto socio-político es una buena oportunidad para pensar el problema del vínculo entre comunidad e individuo bajo una nueva luz. Lejos de resolver el problema eliminando la idea moderna de sujeto individual y poniendo en su lugar un sujeto colectivo como única estrategia filosófico-política para alcanzar cierto grado de emancipación, creo que, si la idea de individuo sigue insistiendo o resonando en nuestros días como un escollo para alcanzar una sociedad verdaderamente democrática, es necesario incluirla en el análisis del problema. En este sentido, John Dewey puede darnos el punto de partida para llevar a cabo este trabajo. En *The Crisis in Human History: The Danger of the Retreat to Individualism* (1946), el filósofo norteamericano afirma lo siguiente: “El peligro consiste en separar ‘individual’ y ‘social’ el uno del otro desde el comienzo, y después terminar por descubrir que están en oposición el uno con el otro” (p. 210). Si bien Dewey no se refiere específicamente a la comunidad, que tiene un lugar propio en su filosofía, está lidiando, no obstante, con una interpretación antropológica que también conduce a una definición deficiente de lo comunitario. Oponer el individuo a la sociedad implica desconocer la doble dimensión del ser humano: “En el mejor de

los casos, *individual* y *social* son rasgos de seres humanos unitarios; rasgos, además, que son tan integrales que no son más que dos aspectos del hombre en su existencia real” (p. 210). Es en este sentido que la democracia no puede ser pensada ni como un sistema de gobierno que tenga como valor último la defensa de la libertad negativa -propia de la tradición que va de Hobbes a Robert Nozick³-, ni como un modo de defender a toda costa lo común, presuponiendo una “pura totalidad colectiva” (Nancy, 2000, p. 17), sin tener en cuenta la singularidad de los ciudadanos.

La desintegración del lazo social no sería posible si, efectivamente, la comunidad fuera una substancia que se basta a sí misma, en contraposición a la ficción moderna de un individuo que está separado y decide voluntariamente unirse a otros.

¿Por qué entonces lo común es lo que nos salva, y no el mérito individual? ¿Hay alguna explicación que no apele ni a un instrumentalismo de lo social -en términos de los beneficios directos que obtienen los individuos de las organizaciones e instituciones- ni a una esencia de lo comunitario?

Una de las formas de responder a esto es siguiendo la pista de Nancy (2009) cuando éste dice que el problema del individualismo liberal es que “no produce más que la equivalencia de los individuos” (p. 45). Una vez identificado este problema, podría parecer que la solución es descartar la subjetividad individual como destinatario de la política democrática y proponer, en su lugar, a la comunidad. Pero la comunidad, así como el individuo, no es algo dado. Recaer en esta ficción conlleva un alto peligro. Como dice Nancy en el *Conloquium* al texto de Esposito (2003):

Que la obra de muerte (...) se haya llevado a cabo en nombre de la comunidad —aquí la de un pueblo o una raza autoconstituida, allá la de una humanidad autotrabajada— es lo que ha puesto fin a toda posibilidad de basarse sobre cualquier forma de lo dado del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). (p. 11)

Pero no es necesario llegar hasta el punto de reconocer las atrocidades que históricamente ha desencadenado esta idea de comunidad para desestimar su justificación fundacionista. La obra de muerte a que ha dado

3 Cf. Honneth (2014, pp. 36-46).

lugar es una de las razones, pero bien podríamos pensar que incluso en democracias liberales como la nuestra, la apelación a lo común-dado puede llevar a consecuencias no tan extremas, pero igualmente indeseables.

Cuando las condiciones de vida son adversas, cuando la política se propone objetivos que es incapaz de cumplir, cuando el *ethos* se ve permeado por el discurso individualista, es necesario volver sobre nuestros pasos, tal como lo hizo Espósito (2003) al oponer su estudio sobre la comunidad a todas las concepciones para las que ésta “es un ‘pleno’ o un ‘todo’”; incluso “un bien, un valor, una esencia que (...) se puede perder y reencontrar como algo que nos perteneció en otro tiempo y que por eso ahora podrá volver a pertenecernos” (p. 23). Salir del paradigma de la comunidad como un todo implica aceptar que lo que une a sus miembros no es una identidad sino precisamente aquello que los expone a su desconocimiento, a sus límites, a lo que *no es*. Hoy más que nunca es necesario abrirse a un *sentido* nuevo de la comunidad más que a su significado preciso. Y ese sentido no se conoce, no se da a conocer más que en los límites: no sabemos hasta dónde llega la comunidad, ni quiénes la componen:

«Abierto» no es simplemente ni ante todo generosidad, amplitud en la hospitalidad y largueza en el don, sino en principio la condición de coexistencia de singularidades finitas, entre las cuales —a lo largo, al borde, en los límites, entre «afuera» y «adentro»— circula indefinidamente la posibilidad de sentido. (p. 21)

La comunidad se ofrece como sentido en sus límites, contra sus límites, en el entre de un afuera y un adentro, por el hecho de hallarse no como cosa a la cual acceder con nuestro pensamiento o nuestra sensibilidad, sino como *lugar*, como marco de referencia para alcanzar una vida singular que no se identifique ni con un cuerpo de creencias ni con una individualidad cerrada sobre sí misma que antes de la comunidad ya cuenta con sus certezas morales, epistémicas y políticas. La posibilidad de una comunidad que no anule la singularidad sino que oficie como lugar para su sentido es el desafío al que nos enfrentamos actualmente. No puede concebirse de otro modo: hoy pagamos las consecuencias de dar por supuesta la existencia de una comunidad que no se traicionaría a sí misma al elegir como gobierno un proyecto que niega el lazo social, que exacerba el mérito individual, que reduce la singularidad a la equivalen-

cia intercambiable de su existencia, incluso, literalmente, en términos de compra y venta.

Si no queremos reducir la explicación de esta elección a la ignorancia o a la ingratitud, debemos reconocer la contingencia de lo singular. La respuesta, entonces, frente a la equivalencia a la que se somete a las personas en el marco del individualismo liberal no es la equivalencia de lo común. Otra vez, el ser-en-común no es algo dado del que no se pueda salir, pues cuando no hay *lugar* para el *sentido*, salirse es una opción que muchos estarán tentados a tomar.

Como dice Nancy (2009): “El destino de la democracia está ligado a la posibilidad de un cambio del paradigma de la equivalencia” (p. 44). Así pues:

lo común debe hacer posible la afirmación de cada uno, pero una afirmación que sólo “valga”, justamente, entre todos y en cierto modo para todos, que remita a todos como a la posibilidad y la apertura del *sentido singular* y de cada relación. (p. 45)

Esta es la forma de salir del nihilismo del “todo vale lo mismo” que atraviesa actualmente a nuestra sociedad. Nancy reconoce que la afirmación del valor incommensurable de la singularidad y de las relaciones en el marco de lo común puede sonar idealista, pero es precisamente ese carácter el que permite salir del *impasse* en el que actualmente se encuentra la democracia, y de la decepción ante ella que puede conducir a su propia abolición. Entender la democracia como un ideal es lo que permite acercarla a una reformulación de la comunidad. Esto es lo que nos enseña Dewey, y es el punto en el que coincide con Nancy. Para éste, “la democracia no es en absoluto una forma política, o bien, y al menos, no es *ante todo* una forma política” (p. 56). Incluso afirma que la democracia “es *espíritu* antes de ser forma, institución, régimen político y social” (p. 31). Por su parte, Dewey plantea que:

La democracia, en una palabra, es algo social, es decir, es una concepción ética, y sobre su significado ético se apoya su significado como forma de gobierno. La democracia es una forma de gobierno únicamente porque es una forma de asociación moral y espiritual. (EW 1, p. 240)

Siguiendo a Dewey, el ideal ético a ser realizado por la democracia tiene en su centro mismo el problema de la comunidad: “el ideal democrático plantea, más que resuelve, el gran problema: cómo armonizar el desarrollo de cada individuo⁴ con el mantenimiento de un estado social en el que las actividades de uno contribuirá al bien de todos los demás” (1981, p. 350). Ese ideal se basa en el postulado ético que se resume en la siguiente formulación:

en la realización de la individualidad se encuentra también la necesaria realización de alguna comunidad de personas de la cual el individuo es miembro; y, a la inversa, el agente que satisface debidamente a la comunidad en que participa, por esa misma conducta se satisface a sí mismo. (1967, p. 322)

El fracaso de la política democrática, entonces, no implica el fracaso de la democracia, justamente porque la democracia excede la forma de gobierno y no se reduce al aseguramiento de todas las esferas de la existencia. Es el ideal ético de poder vivir en una comunidad en la que cada individuo o, en términos de Nancy, cada singularidad, pueda hallar un lugar y, dentro de él, un sentido que no se agote ni dependa exclusivamente de las políticas de un gobierno en particular:

La decepción ante la democracia proviene de la expectativa de un reparto político de lo incalculable [arte o amor, amistad o pensamiento, saber o emoción]. Hemos quedado prisioneros de una visión de la política como puesta en marcha y activación de un reparto absoluto: destino de una nación o de una república, destino de la humanidad, verdad de la relación, *identidad de lo común*. (Nancy, 2009, pp. 34-35)⁵.

La política no puede impregnar todas las esferas de la existencia: todo aquello que excede el cálculo, todo lo inconmensurable, lo *inequivalente*,

4 Cabe aclarar que al hablar de individuo Dewey rechaza la concepción moderna del individuo atómico y autosuficiente. No abandona el término, sino que lo reformula para dar cabida a la posibilidad de una comunidad que no se componga de átomos. Llega hasta el punto de afirmar que el ser humano no sólo depende de sus relaciones con otros, sino que está *constituido* por esas relaciones (1967, p. 309).

5 Las cursivas corresponden al autor del ensayo.

toda singularidad y toda relación se sustraen en cierto punto de su reparto; la política no afirma la comunidad sino que da las condiciones para su afirmación: “no expresa el ‘sentido’ o el ‘valor’: hace posible que estos encuentren su sitio y que ese sitio no sea el de una significación terminada, realizada y reificada” (p. 47). Es decir, garantiza que la comunidad pueda surgir -lo repetimos- no como “una cosa en el sentido de un ‘dado-presente-en-algún lado’. [Porque] la comunidad no está en un lugar, porque es más bien (...) el lugar mismo, el medio o el mundo de existencia” (Esposito, 2003, p. 17). Pero la política no hace a la comunidad, ni siquiera la crea en tanto lugar, porque la comunidad no surge de la obra: “No se la produce, sino que se hace experiencia de ella (o su experiencia nos hace) como experiencia de la finitud (...) ella es simplemente el estar de las singularidades -su estar suspendido en su límite” (Nancy, 2000, p. 42).

Llegamos aquí a un punto crucial en este intento de repensar la comunidad, puesto que se añade un elemento sin el cual la comprensión de la singularidad en el marco del ser-en-común no sería posible, esto es: la experiencia.

La experiencia es el límite donde la comunidad alcanza su posibilidad de ser más allá de cualquier reparto. Salir de la lógica de la equivalencia implica acercarse a la experiencia de lo común que no puede prescindir de lo singular. Es el límite porque está precisamente justo en ese punto del afuera y el adentro que no puede ser apropiado ni por el individuo ni por la comunidad, sino que los implica a ambos. Como dice Martin Jay (2009):

la “experiencia” es tanto un concepto lingüístico colectivo (...), cuanto un recordatorio de que tales conceptos dejan siempre un residuo que escapa a su dominio homegeneizante. La “experiencia”, cabría decir, se halla en el punto nodal de la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre los rasgos comunes expresables y el carácter inefable de la interioridad individual. (p. 20)

La experiencia a la que nos referimos es la de una experiencia “post-subjetiva”, aquella que no *pertenece* a un “sujeto integrado, coherente y más o menos autónomo, quien era su portador y beneficiario y poseía conciencia y la capacidad de actuar sobre el mundo” (Jay, 2009, p. 312). Reducir la experiencia a una posesión privada volvería imposible cualquier sentido de comunidad, implicaría reforzar los límites del individuo

y anular cualquier posibilidad no sólo de comunicación verbal (en cuanto la comunicación de la experiencia por medio de la palabra jamás traduciría lo que efectivamente se vivió -una *Erlebnis* intraducible-) sino de apertura en cualquier sentido. Sin embargo, en la experiencia del ser-con no es posible, por todo lo que dijimos antes, apelar a una pura experiencia *de* la comunidad (en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo) mediante la anulación de la singularidad en un sujeto colectivo o supraindividual.

Un modo de salir de este atolladero entre dos extremos de la experiencia, el de lo puramente individual y lo puramente comunitario, podría encontrarse en la *experiencia interior* de Bataille. Por un lado, para Bataille “la experiencia no podía localizarse en una noción tradicional del Yo capaz de atravesar un proceso acumulativo de formación o cultura (*Bildung*)” (Jay, 2009, p. 425). La experiencia interior es, paradójicamente, lo que extrae al sujeto de sí mismo, hasta el punto de poner en peligro (uno de los sentidos derivados de la etimología de “experiencia”) su propia existencia. En palabras de Bataille (1987), “[l]a *experiencia interior* del hombre se da en el instante en que, rompiendo la crisálida, tiene conciencia de desgarrarse a sí mismo, y no la resistencia opuesta desde fuera” (p. 42). Sacar al sujeto de sí mismo hasta el punto de negarlo como sujeto de la propia experiencia implica asumir un no-saber indispensable para la (im)posibilidad de una comunidad. Pero la comunidad, por otra parte, “no significa la superación de todos sus límites ni la fusión de sus miembros en un todo colectivo” (Jay, 2009, p. 432). Más bien hay una reformulación de esos límites al interior de la comunidad; se mantiene una tensión entre el recorte que separa al individuo de los otros y que permite su supervivencia, y la pulsión de retornar a la indistinción a través de la aniquilación. La inclinación de la balanza hacia el punto donde el individuo puede perderse es lo que permite poner en cuestión los límites de su propia vida para acercarlo al abismo de la nada que es la muerte, siendo este acercamiento la única posibilidad de hacer experiencia de la comunidad, siempre y cuando el otro pase por la misma experiencia. De ahí que, en palabras de Bataille:

la presencia del otro (...) se revela plenamente sólo si *el otro*, por su parte, se asoma también él al borde de su nada, o si cae en ella (si muere). La comunicación sólo se establece *entre dos seres puestos en juego*: desgarrados, suspendidos, inclinados ambos hacia su nada (citado en Esposito, 2003, p. 198).



Es por ello que la experiencia interior que saca al sujeto de sí mismo alcanza su culminación en la experiencia límite. La única experiencia que cuenta para la comunidad está fuera de lo cotidiano; como dice Foucault (1991), en “ese punto de la vida lo más cercano posible a la imposibilidad de vivir, que yace en el límite o en el extremo”. Al igual que Blanchot y Nietzsche, Bataille le da a Foucault la lección fundamental de que la experiencia “tiene la tarea de ‘desgarrar’ al sujeto de sí mismo de tal manera que no sea más un sujeto como tal, o que sea completamente ‘otro’ de sí mismo, para que que pueda llegar a su aniquilación, a su disociación” (p. 31).

Resulta entonces que la idea de experiencia que comparten tanto Bataille como Foucault permite eliminar la barrera entre lo individual y lo comunitario a través de una noción de experiencia que sólo se comprende en el límite de la propia existencia, en la apertura que lleva hasta el final la posibilidad misma de lo experimentable. El punto problemático de esta solución consiste en la imposibilidad, o cuando menos la irrelevancia, que implica para la experiencia en el marco de lo cotidiano. Queramos o no, la mayoría de las personas vivimos bajo el imperio de lo que Taylor (2006) llama “la afirmación de la vida corriente”. Dentro de ella, la producción y la familia cobran una relevancia tal que sustraer a los individuos de la posibilidad de producir lazos dentro de ese marco genera todo lo opuesto a una experiencia de la comunidad. “La imposibilidad de vivir” ya no es algo que haya que buscar deliberadamente para salir de sí mismo cuando la cercanía a esa imposibilidad se vuelve una experiencia cotidiana. La experiencia de la carencia, del gasto improductivo (para usar otro concepto de Bataille), de la donación sin retorno, lejos de comunicar a las personas las retrae al ámbito privado. Es ahí donde el presunto liberalismo contemporáneo explota sus habilidades discursivas: puesto que no es posible experimentar en comunidad una vida corriente, la solución está en cada uno. Y es ahí donde la democracia peligró.

Pero si entendemos que la democracia no se reduce a una serie de *políticas*, ni al reparto equivalencial de *la política*, si la democracia es más bien la comunidad entendida como lugar para el sentido y el desarrollo de las singularidades, entonces la búsqueda de un vínculo democrático entre lo individual y lo comunitario deberá asumir un talante más bien modesto. Se trata, en otras palabras, no de la búsqueda de experiencias límites, sino de la experiencia como límite. Pero ¿límite frente a qué o respecto de qué? De cualquier discurso homogeneizante tanto de lo que

significa ser un individuo como de lo que significa vivir en comunidad. Cada singularidad debe ser capaz (y esto es lo que debe habilitar la política) de encontrar un lugar y un sentido a partir de una experiencia que por sí misma, según la definición de Martin Jay, implica ya el lenguaje público. Y esto no necesariamente se reduce a la militancia, la asamblea, o la deliberación en la esfera pública. En cada vida hay lazos que se tejen fuera de estos espacios pero que forjan un sentido de lo común que a muchos puede parecerles insuficiente. Pero negar el valor de la experiencia de esos lazos mínimos en nombre de La Comunidad, sin embargo, es una actitud arrogante que puede conducir a un individualismo aún más recalcitrante. Afirmar lo común no basta para revertir los efectos perniciosos del individualismo neoliberal. La tarea va más allá de pretender abrir los ojos de los individuos para que éstos vean una comunidad que *ya está ahí* pero que desconocen. La persuasión racional respecto de la comunidad encuentra en la experiencia, precisamente, el límite que no puede rebasar, el resto que cae fuera de la red conceptual que intenta captar toda articulación posible entre individuo y comunidad. El desafío, entonces, consiste en mantener viva la tensión entre la dimensión individual y social de cada ser humano, permitiendo que la amistad, el amor, el arte, el pensamiento, en fin, todo aquello irreducible al reparto absoluto de la política, pueda ser experimentado libremente. Sólo así se formarán nuevas comunidades, pequeñas o grandes, culturales, familiares, incluso políticas. Pero nunca hay que olvidar que, como dice Bernstein (2006): “No podemos escapar de la apelación a la experiencia (en una de sus múltiples y cambiantes formas) en nuestro irreprimible intento de dar sentido a nuestro ser-en-el-mundo” (p. 8).

Referencias

- Bataille, Georges (1987). *L'erotisme*. En *Ouvres complètes*, tomo X (pp. 7-270). Paris: Gallimard.
- Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.



- Bernstein, Richard (2006). Review of Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. *Bryn Mawr Review of Comparative Literature*, 5(2), pp. 1-8. <https://repository.brynmawr.edu/bmrcl/vol5/iss2/3/>
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México D.F.: Akal.
- Dewey, John (1967). *The Early Works (1882-1898), Volumen 3*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1981). *The Later Works (1925-1952), Volumen 7*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (1991). *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Nueva York: Semiotext(e).
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz.
- Jay, Martin (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2009). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, Jean-Luc (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Jessop, Sharon (2012). Education for Citizenship and 'Ethical Life': An Exploration of the Hegelian Concepts of *Bildung* and *Sittlichkeit*. *Journal of Philosophy of Education* 46(2), pp. 1-16. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2012.00849.x>

Taylor, Charles (2006). *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles (1984). Hegel: History and Politics. En Sandel (ed.), *Liberalism and its critics* (pp. 177-199). Nueva York: New York University Press.