

## De Villoro a Nancy. La comunidad imposible

LUIS ANDRES SANCHEZ

En este ensayo proponemos ubicar la reflexión actual sobre el sentido y las posibilidades de la idea de comunidad, en el marco del necesario diálogo filosófico entre el pensamiento latinoamericano y el pensamiento europeo. Es una manera de reconocer lo obvio: que no sólo existen diversas comunidades –diversas formas de la vida social y cultural colectiva, como nos han enseñado las corrientes del multiculturalismo– sino también diversas experiencias y distintas maneras de comprender el sentido y valor de la comunidad, en función de las distintas tradiciones culturales y de pensamiento que se dan y se han dado en el mundo. Más que la intención de polemizar, o de mostrar solamente las contraposiciones, nos interesa caminar hacia una comprensión inter-cultural e inter-filosófica de los temas en cuestión, en este caso, de la idea de comunidad, sobre la que hay mucho que decir desde la diversidad y la diferencia. Hoy, un pensamiento de la comunidad (a nivel local, a nivel regional e incluso a nivel global), una reflexión sobre lo *común*, solamente puede formularse válidamente desde ahí, desde las múltiples voces que pueblan el planeta, desde la singularidad nunca reductible de cada una, con todo lo que trae y lleva consigo. En este propósito nos circunscribimos a los ámbitos europeo (particularmente francés) y latinoamericano (mexicano) por razones claramente circunstanciales (nuestro propio punto de vista), aunque tales razones no dejan de ser significativas de condiciones histórico-sociales y culturales de mayor alcance y sentido.

De esta manera, vamos a comenzar esta breve reflexión con el comentario que hace Jean-Luc Nancy a la edición en español de su obra fundamental *La comunidad inoperante* (Nancy, 2000). Después de recordar que el contexto de su reflexión crítica lo proporciona ineludiblemente la experiencia histórica europea del holocausto y sus efectos mundiales, lo que, de hecho, “puso fin a la posibilidad de pensar un ser común” (Nancy, 2000: 13), Nancy reconoce de buena gana que el “mundo latinoamericano” puede salvarse de esta generalización, en cuanto “presenta algunas peculiaridades notables en lo que concierne a una cuestión ‘de

la comunidad” (Nancy, 2000: 14). Explica Nancy que una de estas peculiaridades viene dada por el dato de que la “comunidad latinoamericana” es más que otra cosa una comunidad de lengua, en la unidad y diversidad de sus realizaciones. Y abunda:

el esquema orgánico de la *Gemeinschaft* como intimidad subjetiva asignada más en la sangre y en el suelo que en la lengua, operando un recubrimiento y un rebajamiento de todos los tipos de identidad a una identidad exclusiva, presuntamente ‘natural’ y a la vez archi-mítica y fundadora, este esquema no habrá impregnado al mundo y cultura hispánicas. Lo que naturalmente no quiere decir que este mundo y esta cultura no deban retomar las cuestiones que surgen al respecto, ni que hayan dejado, por su parte, de suscitar otras en cuanto al estar-en-común (Nancy, 2000: 14).

Respondiendo a la curiosidad que Nancy dice tener “por la resonancia de su tema en las condiciones” latinoamericanas, y al reto, a la invitación más bien, que nos plantea: “¿cómo estamos los unos *con* los otros? ¿cómo el *con* es la estructura y la tonalidad misma de nuestro ser, y cómo esto mismo se deja modular en diversas versiones –acaso intraducibles unas en otras?” (Nancy, 2000: 14), queremos retomar la reflexión sobre la idea de comunidad que se ha elaborado en Latinoamérica y en México en particular. A más de lo difícil que sería hacer una reconstrucción histórico-general del asunto, probablemente esto resultase tedioso y poco provechoso. Nos proponemos mejor dar cuenta del tema en la inquietud filosófica y la trayectoria intelectual de uno de nuestros grandes pensadores: Luis Villoro.

Desde sus primeros hasta sus últimos textos Villoro no ha dejado de merodear en la pregunta por el sentido y la posibilidad de la comunidad. Y lo ha hecho desde una perspectiva coincidente en lo básico con la de Jean-Luc Nancy (y la de otros pensadores que se han ocupado de ella en nuestro tiempo: Hannah Arendt, Maurice Blanchot, Karl-Otto Apel, Isaiah Berlin, Tzvetan Todorov, Giorgio Agamben, etcétera), esto es, una perspectiva que sin dejar de reconocer el valor irrenunciable de la idea de comunidad asume sin reservas la conciencia de sus límites, de sus peligros incluso: probablemente de su intrínseca, de su necesaria, quizás trágica *irrealizabilidad*. Consideramos que podemos alcanzar cierta precisión interpretando la posición definitiva de Villoro sobre el tema de la comunidad –más allá de cualquier comunitarismo superficial– si promovemos la

contrastación de sus tesis con la de algunos pensadores europeos, particularmente con la brillante, a veces deslumbrante, exposición de Nancy – cuyos ensayos han devuelto un poco la frescura y espontaneidad al pensamiento filosófico de nuestro tiempo, perdido muchas veces en los vericuetos del academicismo y el conceptualismo.

Como los grandes pensadores, Nancy ha expresado con enorme simplicidad el que podemos considerar el apotegma de una *nueva filosofía crítica* de la comunidad: “no hay ser común, hay ser *en* común” (Nancy, 2000: 144). Ahí queda dicho casi todo para llevar a cabo la necesaria corrección filosófica del “comunitarismo” (del “comunismo” incluso), que ladee todas sus nefastas consecuencias históricamente conocidas –el fascismo, el nazismo, el estalinismo, los nacionalismos étnicos, teocráticos o “imperialistas” de las últimas décadas– y permita mantener, bajo la vigilancia crítica, el sentido plausible, irrenunciable y válido del pensamiento y la experiencia humana de lo “común”, de lo comunitario. En este marco, retomamos la línea seguida por Luis Villoro.

Desde un artículo de 1949 que lleva por título “Soledad y comunión” Villoro plantea el problema y la necesidad de formular “un nuevo sentido de comunidad” (Villoro, 1949: 115), capaz de superar la radical, quizá ontológica, experiencia humana de la “soledad”, de donde “nace todo pecado del hombre” (Villoro, 1949, 121). No obstante, el hombre solitario pronto toma conciencia del “vacío” de su puro existir y adivina, requiere, exige la presencia de los otros, la comunión pura, su disolución, ahora, *en* el otro. Esto resulta, al fin, imposible y contradictorio, reconoce Villoro:

si todo en la persona se entregara a la participación, se convertiría ella misma en un correlato más del yo; ya no poseería un sentido irreductible al mío; desaparecería lo radicalmente otro y recaeríamos en la inicial soledad (Villoro, 1949: 129).

El encuentro con el otro no anula, pues, la soledad; la comunión no abole la angustia del “yo”. La comunicación con el otro es sólo “invocación”, petición, espera... “Los seres que participan en la comunión sostienen mutuamente en una perpetua invocación”, escribe Villoro (Villoro, 1949: 130). No hay solución final: “la comunión sólo se sostiene en el constante fracaso de la unificación total”

(Villoro, 1949: 130). Este fracaso deja abierta, para el filósofo mexicano, la cuestión de la “trascendencia absoluta”, es decir, de la “comunidad” en la fe y esperanza de lo sagrado (más allá también de toda institución religiosa, pues, como lo ha llegado a decir, la religión, toda religión, es la destrucción más acabada, más contumaz de lo “sagrado”. Cfr. Villoro, 2006). O, en todo caso, mantiene, desde una conciencia lúcida de la condición dialéctica –*trágica* en realidad– de la experiencia humana, esta verdad problemática e irrecusable: necesitamos perentoriamente al otro y, sin embargo, la *identificación* con él, la “comunidad” pura, es insostenible, imposible en verdad; y así debe ser si queremos calar hondo en lo que es la condición humana tal cual.

El doble filo crítico del pensamiento de Villoro queda aquí definido: contra el individualismo y el subjetivismo de la modernidad, y contra el “comunismo” abstracto, totalitario y cerrado. La salida debe estar por otro lado. El filósofo mexicano desarrolla la crítica al individualismo moderno; rescata la experiencia de la evidencia del pensamiento reflexivo de la modernidad clásica –Descartes–, pero lucha contra el asentamiento “sustancializante” del “ego”, del *cogito* (Cfr. Villoro, 1965). La *existencia* es lo que el pensamiento afirma y reconoce, pero esto no debe llevarnos, como hizo la filosofía moderna, al equívoco de quedarnos en la mera afirmación del pensamiento, y, menos, del sujeto del pensamiento. Lo que importa es la afirmación de la existencia, la constatación de la existencia; esta constatación deberá llevarnos más bien (a nosotros, ahora) a la consecuencia de que ella no es “objeto” o “propiedad” del *ego* sino que el *ego* “pertenece” a la existencia, por ende, que es finito y no cerrado y acabado, y, todavía más, que a esa existencia pertenecen otros, innumerables otros, esto es, que la existencia es necesariamente “compartida”, está “repartida”. Se trata del “ser con”, o, más bien (más allá del *Mitsein* heideggeriano) del ser *en* el “con” que persigue expresar Nancy.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En Heidegger, y en todo el pensamiento anterior a Jean-Luc Nancy, el “ser con” (el ser social del hombre, etc.) siempre tiende a ser pensado como un “complemento” o añadido posterior a un “ser-ahí” o un “ser individual” previo o primigenio. Para Nancy, lo primigenio en un sentido absoluto es el ser “con”.

En el marco de su preocupación por las condiciones sociales y políticas de México, Villoro cuestionó a fondo la ideología del nacionalismo revolucionario del Estado mexicano y las formas dogmáticas de la ideología socialista (Villoro, 1972 y 1985). En todo momento se trató para él de atajar toda forma de pensamiento totalitario y violentamente integracionista. Así arribó a la reflexión sobre la cuestión de la identidad colectiva y del “ser” de la colectividad. En un artículo de 1994, año de la insurgencia neozapatista en Chiapas, Villoro analiza las condiciones y los límites de la identidad étnica (“Sobre la identidad de los pueblos”). Ahí sostiene, desarrollando ideas expuestas en el artículo “Autenticidad en la cultura” de 1983 (Villoro, 1998), que la *identidad* no es un dato sino un proceso constructivo. De esta manera, según el filósofo mexicano, existen dos maneras o dos vías para alcanzar la identidad: la vía de la “singularidad”, esto es, de la afirmación de las “peculiaridades” y “características” de un pueblo, y la vía de la “autenticidad”, esto es, la vía de la definición reflexiva y racional de una identidad congruente con las necesidades y situaciones reales de una comunidad. Obviamente, él propugna la segunda, y ahonda su crítica a la primera. Ésta produce una abstracción excluyente: concibe al ser de la comunidad como un *haber* que permanecería inmutable a través de los cambios históricos, que nos exigiría una fidelidad inobjetable y el resguardo celoso de su herencia ante cualquier injerencia externa. “El haber se transforma fácilmente en destino” (Villoro, 1998: 74), lamenta el filósofo mexicano, esto es, en super-determinación, en imposición de esencias “colectivas” y de verdades irrefutables sobre la propia tradición y cultura. Por el contrario, la vía de la autenticidad conduce a una cultura que “está dirigida por proyectos que responden a necesidades y deseos colectivos básicos” y que “expresa efectivamente creencias, valoraciones y anhelos que comparte los miembros de esa cultura” (Villoro, 1998: 175).

Queda claro que la *autenticidad* no consiste, para Villoro, en una cualidad intrínseca, en un “ser”, en una “esencia” prístina, irreductible e indiscutible, sino en una relación, en un tipo de relación concreta, efectiva y comprobable entre las representaciones que un individuo o una comunidad se hacen sobre sí mismos (su supuesto “ser común”), y la realidad efectiva de sus conductas, experiencias y

necesidades (su real “ser en común”); y además, insiste Villoro, en la capacidad del individuo para dar cuenta y razón de esa relación, para conocerla, comprenderla, expresarla y defenderla. La vía de la autenticidad no consiste en la afirmación dogmática de algo supuestamente “propio” y la negación de todo “lo ajeno”, de todo lo que se le distingue. Villoro insiste en observar que algo que se considera “propio” o “peculiar” puede en realidad ser inauténtico –en cuanto se trata de una representación ya desfasada de lo que realmente es y vive una comunidad– y que algo, una idea o un valor cultural, que proviene de otra cultura puede venir a ajustarse de modo consistente y adecuado a la realidad de esa comunidad y convertirse ahora en una forma del ser auténtico. En todo caso, importa destacar que para Villoro la “identidad colectiva” debe ser el producto de un acción racional, abierta siempre a la discusión y la reinterpretación intersubjetiva; no es un hecho, una entidad sustancial o sustancializada, un punto inamovible de identificación que justificaría al fin cualquier propósito y cualquier conducta, por irracional o inhumana que pueda ser.

Villoro desarrolla el tema de la comunidad desde el punto de vista de la filosofía política –de la intersección entre ética y política– en *El poder y el valor*. Ahí sostiene que la “comunidad” se configura como la resolución del conflicto entre los valores del “orden” y la “libertad”, esto es, del conflicto entre la asociación para el orden y la asociación para la libertad; de hecho, se configura como un “más allá” de toda “asociación”, como el horizonte o el límite posible, el ideal de toda asociación, de toda forma de organización social. Pues, explica Villoro,

para que una asociación constituya una comunidad es menester [...] que cada individuo asuma la prestación de un servicio a la colectividad. Es el conjunto de relaciones serviciales, en *que cada quien da algo de sí, y no la sola sumisión a la ley común*, lo que constituye una comunidad. En una comunidad cada individuo se considera al servicio de una totalidad que lo rebasa y en ella su vida alcanza una nueva dimensión de sentido (Villoro, 1997: 361).

Una comunidad sólo se constituye, pues, desde el plano ético, desde una praxis política éticamente reorientada, individual y libremente asumida y realizada. Cualquier otra orientación –religiosa, política, ideológica– termina volviendo a las formas puramente autoritarias y cerradas del comunitarismo tradicional y tradicionalista (a la imposición de un “ser común”). Se trataría, más bien, de

“imaginar un nuevo modelo de comunidad” (Villoro, 1997: 373). Como lo imagina Villoro, “la comunidad no sería algo dado, con lo que se encuentra al nacer el individuo, sino un fin libremente asumido para dar un sentido superior a su vida: la comunidad sería la construcción de un mundo otro, por la voluntad concertada de todos” (Villoro, 1997: 373). Indefectiblemente, la comunidad sólo puede plantearse, para un pensamiento que no renuncia ni puede renunciar a las asunciones críticas de la modernidad, como un ideal normativo, como “comunidad ideal”, *inalcanzable* en su plenitud e *irrenunciable* en su sentido.

Ahora bien, el pensamiento de Nancy puede ayudarnos hoy a repensar el significado de la comunidad en tanto comunidad ideal, más allá de cualquier comunitarismo historicista (la comunidad como realidad histórica *dada*, donde la comunidad “ideal” es aquella a la que pertenece cada cual: *etnocentrismo*) y más allá de los meros postulados idealistas (la comunidad como un puro ideal contrafáctico, como pura realidad inexistente). En primer lugar, de acuerdo con Nancy, “ideal” no hay que tomarlo aquí solamente en el sentido de una proyección a un momento y lugar “futuro”, alguna vez alcanzable, donde por fin se realizaría la armonía y perfección de la vida social-humana (como dice Isaiah Berlin, esta idea, la idea dogmática de perfección, ha hecho más mal que bien a la humanidad). Tampoco habría que entender por ideal sólo un principio o supuesto normativo contrafáctico que orientaría nuestras acciones actuales, consolándonos de la incorregibilidad endémica del mundo existente. De las reflexiones de Nancy se puede desprender otra concepción: la comunidad ideal como una comunidad en “ideas”, es decir, de significaciones y sentidos, o más exactamente como una comunidad “simbólica” o “literaria”, cuyo modelo sería precisamente la comunidad lingüística (cfr. Nancy, 2000: 121-136). Esta perspectiva permite colocarnos más allá del individualismo, que renuncia a toda idea de comunidad, y más acá del comunitarismo dogmático, de la comunidad como una identidad sustancializada, cerrada y acabada. La comunidad lingüística no es un “ser común”, una unidad homogénea e inalterable; por el contrario, se trata de un “ser en común”, esto es, un “ser” –la lengua– que compartimos y actuamos los hablantes en una infinidad de variantes, modalidades y realizaciones (la “comunidad inconfesable” de

Blanchot, la comunidad “im-posible”, o la comunidad sin comunidad de Nancy). Es un ser ineludiblemente, intrínsecamente, “singular” y “plural” a la vez, como quiere Nancy.<sup>2</sup> Y, aunque, por definición, nunca puede presentarse como una comunidad completa y acabada, tampoco puede suponerse como meramente inalcanzable o inexistente; siempre estamos ya, nunca del todo, en el “ser en común” del lenguaje. Así, es desde el modo de ser de la comunidad lingüística que debemos volver al plano ontológico, para elaborar una ontología de la comunidad, o, más exactamente, una ontología desde la idea de comunidad, esto es, una nueva “comprensión del ser”. Dice Nancy:

Pero el ser no es una cosa que poseamos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, pues, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que está en común. El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar? Y, con todo, ¿qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología? (Nancy, 2000: 139).

No es, así, el *ser* (supuesto) de la comunidad lo que hay que pensar, una *esencia* común, un sentido común, un ser común; lo que se debe pensar, lo que no se ha pensado hasta ahora, es el *estar* en comunidad, el *existir* en comunidad, el “ser en común”. Y sólo se existe, y lo que existe sólo existe, en común. La existencia es, insiste Nancy, lo que se comparte, lo que se reparte, lo que se *parte* en fin. Por ende, la comunidad nunca puede ser o presentarse como una totalidad acabada, identificada y nombrada, tiene necesariamente la forma de una articulación abierta, prosequible siempre, anónima e interminable. Existir es comparecer en esa apertura, en esa espaciosidad, en ese “distanciamiento” que es lo que hay ante todo, y ahí donde *somos* en común. El “ser en común” es un problema, una interrogante, un acertijo: no es un dato, una fórmula, una idea o un ideal. Es el simple, originario, y ya siempre anticipado modo del ser, la existencia

---

<sup>2</sup> “El lenguaje es lo que expone la singularidad plural. En él, todo lo existente se expone como su sentido, es decir, como la participación originaria según la cual lo existente se relaciona con lo existente, circulación de un sentido del mundo que no posee ni comienzo ni fin, que es el sentido como ser-con, la simultaneidad de todas las presencias que son todas las unas con respecto a las otras, y de las que ninguna es en sí sin ser con las demás” (Nancy, 2006: 101). Esta unidad intrínseca, originaria y hasta “pre-personal” de la intercomunicación lingüística –que, sin embargo, no se totaliza en una totalidad cerrada y acabada– fue constatada por Merleau-Ponty en sus insuperables reflexiones sobre la “palabra hablante”. Considérese esta descripción sobre la comunicación, un poco escogida al azar: “en la medida en que lo que yo digo tiene sentido, yo soy para mí mismo, cuando hablo, un ‘otro’, y en la medida en que comprendo, ya no sé quien habla y quien escucha” (Merleau-Ponty, 1960: 115).



como apertura inacabable, ni siquiera contorneable; pues la existencia en cuanto ser “con” no sólo se refiere a los otros humanos sino que incluye –señala Nancy– todos los otros seres del universo. Existencia es coexistencia, pero la coexistencia no funda una comunidad, no se consagra en un “ser” comunitario.

Tal es la paradójica tesis que sostiene Nancy: *la existencia sólo se da en común pero no hay existencia común*, esto es, comunidad obrada, acabada, unidad supernumeraria de un todo que se colocaría sobre las existencias individuales. Es más, también, complementariamente, la noción de “individuo” debe ser cuestionada desde un anti-sustancialismo radical. Nancy propone mejor la idea de las “singularidades”, que vienen definidas por los diversos, siempre *divisibles*, modos en que se existe “en común”. La singularidad es intrínsecamente plural y la pluralidad lo es de singularidades: el Ser es “ser singular plural”, establece el filósofo francés. Todos nuestros conceptos y, sobre todo, todas nuestras perspectivas y expectativas deben ser modificados. La comunidad “existe” pero sólo en cuanto esencialmente “desobrada”, en cuanto “comunidad imposible... imposible comunidad”, y es así que debemos asumirla, actuarla, vivirla. Como una tarea siempre abierta, como una articulación que se deshace y rehace cada vez y en múltiples maneras. No estamos condenados al aislamiento; por el contrario, nuestro ser ya está siempre en el juego de la relación con los otros del modo más intrínseco: “la esencia del ser es, y sólo es, como *co-esencia*” (Nancy, 2006: 46)<sup>3</sup>; pero no hay “solución final”, comunión identificante, acabamiento del “problema”, felicidad plena, perfección total. La única perfección que podemos alcanzar es la de la afirmación piadosa de nuestra, siempre rica, siempre viva “imperfección”.

---

<sup>3</sup> Así, la apuesta de Nancy es “pensar absolutamente y sin reservas a partir del *con*, como la propiedad de esencia de un ser que no es más que uno-con-otro”. (Nancy, 2006: 50). Ninguna ideología de la comunidad en cuanto ser-común, ni tampoco el “individualismo” moderno, podrá jamás alcanzar a expresar, y menos a “representar” adecuadamente, esta interrelación originaria, intrínseca y constitutiva de las individualidades singulares, la cual permanece, más que como “origen perdido” que hubiera que recuperar en algún momento, como “instancia trascendental” siempre insuperable, pero siempre, en muchos y diversos modos, actualizada. Es decir, somos más co-existentes, co-esenciales, y co-pertenecientes, que lo que ningún “pensamiento” o “ideología” de lo “común” podrá jamás decir y proponer.

El enfoque de Nancy del concepto de comunidad, como ser *en común*, puede permitirnos resolver un cierto desfase que se encuentra en el pensamiento de Villoro entre su perspectiva epistemológica y su perspectiva ética. Desde sus primeros textos Villoro ha reflexionado sobre el tema de la “otredad”, constatando el doble sentido de, y el doble interés en, el concepto del “otro”: la otredad del Ser y la otredad del otro (sujeto). En una nota a pie de página del ensayo “Soledad y comunión” ya referido, Villoro observa que “las lenguas clásicas poseen términos distintos que podríamos emplear para designar estas dos clases de alteridad. *Alter*, *eteros*, designarían aproximadamente el tipo de alteridad del tú; *alius*, *allos*, el de la cosa en-sí” (Villoro, 1949: 127). Ahora bien, en el despliegue de la reflexión del filósofo mexicano hay como una especie de competencia entre dos posturas: la que afirma la prioridad de lo otro (el ser, la existencia) frente a la pura conciencia –el realismo ontológico-fenomenológico que defiende Villoro como base innegociable de su postura epistemológica (Villoro 1982, 1993 y 1999)– y la que afirma la prioridad del otro –el tú, el otro humano– frente al “yo”, esto es, frente a toda egología y, desde el punto de vista intercultural, frente a toda forma de etnocentrismo y colonialismo.<sup>4</sup> Aunque resulta natural asumir que existe como una correlación entre ambos momentos, el de la prioridad *de lo* otro y el de la prioridad *del* otro, no puede evitarse la pregunta: ¿y cuál de las dos afirmaciones tiene “prioridad”: la del Ser o la de la otredad humana? A diferencia de Levinas, quien claramente asume la prioridad del Otro sobre la del Ser –la primacía de la metafísica del infinito sobre la ontología de la totalidad–, Villoro permanece en una especie de indecisión entre ambas posibilidades, lo que da cuenta, por otra parte, de su postura a favor de la racionalidad. Pues la absolutización de la prioridad del otro, la pura primacía de la ética, implica, de alguna manera, desarmar al pensamiento de los recursos críticos que le otorga la acción cognoscente y la autorreflexión lógico-epistemológica. No obstante, de la pura afirmación de la prioridad del ser no vamos a transitar nunca al reconocimiento efectivo de la prioridad del otro. ¿Cuál es la solución? Villoro vislumbra una respuesta que, sin

---

<sup>4</sup> Sobre la crítica de Villoro al “egologismo” de la filosofía occidental, y al colonialismo como forma histórico-paradigmática del “altericidio” cfr. Villoro, 1950.

embargo, él mismo ha preferido mantener sólo de forma marginal en su pensamiento: el reconocimiento de la dimensión de lo “sagrado”, de la *otredad* absoluta, que vendría a fungir como el “fundamento” (en realidad des-fundado) y punto de enlace, o espacio de articulación, entre la otredad ontológica y la otredad ética. Lo “sagrado” es a la vez lo otro de la conciencia cognoscente y lo otro de la conciencia subjetiva: la otredad del ser como “Otro”, la otredad del otro como “Ser”.

Consideramos que la concepción del “ser en común” de Nancy ofrece otra respuesta posible a la pregunta por la articulación entre lo otro y el otro. Decir que el ser es en común conlleva ya el simultáneo reconocimiento de la prioridad de la existencia y de la prioridad del otro. *Ego sum*, yo existo, quiere decir que “participo” de la existencia y, por ende, que esta existencia se da en el modo de la “co-participación”: del *nosotros existimos*. No hay prioridad del ser sobre el otro: la existencia es, y sólo es, “en común”. Pero no hay prioridad del otro sobre el ser: lo “común” entre el otro y yo es el “ser”, la “existencia”, de la que él y yo y muchos otros –humanos y no humanos– participamos. El anhelo, el proyecto, el sentido está en la articulación de lo existente, en el “nosotros” que es el nombre del entrelazo existencial originario. Ésta es, y ha sido siempre, la sabiduría del filósofo, la proposición ontológica pura.

En el ser-con y como ser-con, nosotros hemos comenzado ya-siempre a comprender el sentido, a comprendernos y a comprender el mundo como sentido. Y esa comprensión está ya-siempre acabada, es plena, completa e infinita. Nos comprendemos infinitamente, a nosotros y al mundo, y nada más (Nancy, 2003: 113).

De aquí se sigue, y se ha seguido siempre, el carácter liberador de la filosofía, el *amor fati* del filósofo.

Ahora bien, ¿podemos designar a esta espaciosidad del ser, a este “espacio” o “ámbito” de la “articulación”, a este milagro del “estar juntos y el estar lejos”, a este milagro de la existencia misma, como lo “sagrado” precisamente? Tal sería el camino de un inmanentismo teológico radical. La universalidad del ser en común, que abarca a todos los seres, sería lo “sagrado” mismo. Esta es la concepción a que Villoro apunta en sus reflexiones teológicas. Lo sagrado no es un “ente”, ni como un ente particular ni como el todo de los entes. Es, por

definición, lo que se no deja reducir a “cosa” –hacer esto implica *profanar* lo sagrado, *cosificarlo*: lo que han hecho todas las religiones.<sup>5</sup> En realidad, para Villoro, lo sagrado en su sentido auténtico no hay que buscarlo en ningún origen perdido, en ninguna de las religiones existentes, ni tampoco en una religión porvenir. Por el contrario, sólo podemos arribar a él en el tiempo del fin de la religión, en el momento de la muerte de Dios, pues “la muerte de Dios permite comprender de nuevo, tal vez, que lo sagrado está en el todo, pero que no es nada en ese todo” (Villoro 2006: 114). La muerte de Dios es la condición de un verdadero encuentro con lo sagrado, no como un más allá del mundo, como otro mundo, sino como el mundo mismo en su pura y radical otredad: su desnuda *existencia*, que es su desnuda *esencia*. Es “lo sagrado despojado de lo sagrado” como pide Nancy (Nancy, 2000: 66).

Esta visión de lo sagrado, no humanista, no antropocéntrica, era la que, por otro parte, estaba presente en las teogonías de las culturas prehispánicas. Los antiguos mexicanos no suponían esa radical oposición entre el espacio de lo sagrado y el espacio de lo profano que, según distintos estudiosos del fenómeno religioso, caracteriza a la mayoría de las religiones. Más bien asumían la articulación, el entretrejimiento entre ambos espacios: lo que produjo en los conquistadores cristianos un verdadero horror y justificó su afán desesperado de destrucción del mundo indígena. Como lo describe Villoro:

a la inversa del dios trascendente de los monoteísmos de origen bíblico, los aztecas vivían la inmanencia de lo sagrado. No había para ellos una diferencia ontológica profunda entre las fuerzas divinas y las que animan a los hombres. Dios está cerca, entre nosotros, en nosotros. Es esta proximidad de lo sagrado lo que aterrorizó a los españoles. Es ella la que les hizo insoportable la religión indígena (Villoro, 1998: 172).

De esta concepción de lo sagrado se alimenta la visión comunitaria de los grupos indígenas americanos aun sobrevivientes en nuestro tiempo: el “ser en

---

<sup>5</sup> “Desde el inicio de las religiones, a la experiencia personal de lo Sagrado como Lo Otro, se añade el intento de comprenderlo de manera que podamos manejarlo. Para ello podemos convertirlo en un ente, entre los entes que componen el universo; es un hecho ‘sobrenatural’, fuente de otros hechos ‘naturales’. Entonces el pensamiento religioso redonda, pienso, en una ‘profanación’ intelectual de lo Sagrado. Empleo ‘profanación’ en su sentido etimológico: el pensamiento religioso concibe lo ‘Otro’ como un hecho o una cosa semejante a los hechos y a las cosas que componen el mundo profano. El concepto de Dios como una entidad personal forma parte de esa profanación” (Villoro, 2006: 91).

común” extendido más allá del grupo humano, el de una existencia compartida con muchos otros seres y fuerzas del cosmos: comunidad cósmica, ser en común con el cosmos entero, que no se cierra en ningún lado, que no tiene que advenir porque ya está, y que todo lo que puede prometer ya lo ofrece.

*Gratitud y no esperanza es lo que debemos.* En todo caso, la única esperanza que nos cabe mantener, la única utopía que debemos guardar, es la de *un tiempo* en el que sepamos por fin, y sin más, saber agradecer, *ser agradecidos*; un tiempo donde hayamos aprendido, por fin, a amar el “presente”, a no “esperar” nada. Pues, como decía Deleuze, no hay otro resentimiento que el resentimiento contra el acontecimiento... Un tiempo también en el que aprendamos de una vez y para siempre que *somos* indefectiblemente en común, que ya estamos siempre *con otros*, de forma tal que ningún “individualismo” podrá nunca negar o eliminar, ni ningún “comunitarismo” podrá nunca modificar o mejorar. Y más que una toma de conciencia lo que necesitamos efectuar es una *toma de existencia*, una *toma del ser* que ya somos. Es desde ahí, desde este reconocimiento, ontológico propiamente, que hemos de fundar una nueva ética y una nueva política, más destructoras –es decir, diferenciantes, singularizantes– que constructoras (edificantes) –es decir, homogeneizantes, uniformizadoras. Una política de la diferencia, de la singularidad, de la diversidad y la multiplicidad, que no construye (artificialmente) un *ser común*, sino que afirma y realiza al Ser como *ser en común*.

## Referencias

- Merleau-Ponty, Merleau (1960), *Signos*, tr. De Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix-Barral.
- Nancy, Jean-Luc (2000), *La comunidad inoperante*, traducción de Juan Manuel Garrido, Santiago de Chile, Universidad Arcis. Cfr. la edición revisada y aumentada, publicada con el título *La comunidad desobrada*, trad. de Pablo Perera, Madrid, Arena, 2001.
- Nancy, Jean-Luc (2006), *Ser singular plural*, tr. Antonio Tudela Sancho, Madrid, Arena.
- Villoro, Luis (1949), “Soledad y comunión”, *Filosofía y Letras* 17, 33.
- Villoro, Luis (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio Nacional, (2ª ed., 1987, México: SEP).
- Villoro, Luis (1965), *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (1972), *Signos políticos*, México, Grijalbo.

- Villoro, Luis (1982): *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI.
- Villoro, Luis (1985), *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (1993), "Respuestas a discrepancias y objeciones", en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (editores), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM: pp. 331-350.
- Villoro, Luis (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio Nacional.
- Villoro, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Paidós.
- Villoro, Luis (1999), "Verdad", en L. Villoro (editor), *El conocimiento*, Madrid, Trotta: 213-232.
- Villoro, Luis (2006), *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México, El Colegio Nacional / Verdehalago.