

NUEVAS DIRECCIONES EN EL PENSAMIENTO
 SOBRE LA COMUNIDAD¹
 New Directions in Thinking about Community

Vanessa Lemm
 University of New South Wales, Australia

Resumen: En las últimas décadas el pensamiento sobre la comunidad ha recibido una renovada atención, desde perspectivas filosóficas que transforman el paradigma tradicional de la comunidad, específicamente a partir de los trabajos de Nancy, Blanchot, Agamben y Esposito. Poniendo atención a problemas de la vida social actual, se observa dicha transformación desde tres ámbitos: (I) en lugar de concebir la comunidad como una sustancia común compartida, ahora se entiende que lo único que tenemos en común es la ausencia de sustancia común; (II) hay un giro desde el modelo del contrato social hacia una práctica del don en la que la obligación recíproca de dar sin retorno se vuelve el rasgo constitutivo de la vida social; y (III) un giro en la presuposición de la comunidad desde el “hecho” del lenguaje hacia el “hecho” de la vida, lo que permite pensar en formas de comunidad en interacción con otras especies.

Palabras clave: **comunidad / don / vida**

Abstract: Over the last decades we have witnessed dramatic changes in our understanding of what it means to live in community with others. What is at stake in these new forms of community are three paradigm shifts: first, a shift from the idea that what we have in common is some essential feature that is shared by all members of the community to the idea that the only thing common to all is that we have no common essence (I). Second, there is a shift from a social contract model to a practice of gift-giving where the reciprocal obligation to give without return becomes the constitutive feature of social life (II). Third, a shift in the presupposition of community from the “fact” of language to the “fact” of life, because it is this last “fact” that allows us to think about forms of community that engage with other living species (III).

Keywords: **community / gift / life**

1. Este artículo está basado en una conferencia ofrecida el 27 de julio de 2012 en el ciclo de seminarios “So What” de la Facultad de Artes y Ciencias Sociales de la University of New South Wales, Australia, y en una conferencia ofrecida el 10 de septiembre de 2013 para la Inauguración del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia.

Introducción

Durante las últimas décadas hemos asistido a cambios dramáticos en la manera de comprender lo que significa vivir en comunidad con otros. La acelerada globalización de las relaciones sociales y económicas ha generado nuevas formas de comunidad intrínsecamente paradójicas. Existen dos formas tradicionales de comprender a la comunidad diferenciadas por los términos alemanes “*Gemeinschaft*” y “*Gesellschaft*” que se traducen por “comunidad” y “sociedad” respectivamente.² Ambos términos han sufrido un cambio radical en cuanto a su significado.

En la comprensión de la comunidad como *Gemeinschaft*, las personas quieren permanecer juntas porque creen compartir algo: un poco de experiencia común o historia, algún tipo de sentimiento nacional o tribal, que habitualmente se debe al hecho de haber nacido y compartir el mismo lugar en el mundo. Sin embargo, en la época de una acelerada globalización, las personas que tienen poco o nada en común están en la necesidad de formar comunidades tanto reales como virtuales sin por ello renunciar a sus diferencias. De manera que ¿qué puede significar hoy en día “comunidad” si las personas que la conforman no tienen nada substancial en común, como tampoco territorios, identidades o valores compartidos? ¿Cómo puede establecerse un lazo entre personas cuando no hay nada que las una? ¿Cómo puede la diferencia radical propiciar la aparición de formas comunales de vida?

Tomemos como ejemplo el tipo de activismo político hecho posible por Facebook y otras redes sociales. Consideren el problema del *bullying*. El *bullying* se ha convertido en un asunto que pasó de ser de un modo extremadamente rápido de una aflicción privada que aquejaba a jóvenes excluidos y a sus familias a ser una prioridad política y legislativa a nivel mundial, en parte, gracias al activismo de estrellas del pop como Lady Gaga. Lady Gaga ofrece una comunidad de alcance global a todos aquellos que se sienten excluidos por el hecho de ser considerados “fenómenos (*freaks*)”, “perdedores”, “nerds”, etcétera: todas esas personas que simplemente no encajan. El único requisito para formar parte de esta nueva comunidad es ser un “pequeño monstruo” con Lady Gaga como el “monstruo madre”. Lady Gaga,

2. Sobre la distinción de estos dos conceptos, véase F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) en F. Tönnies, *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe*, 24 vols., L. Clausen, et. als. (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1998 y F. Tönnies, *Community and Civil Society*, Jose Harris (ed.), Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 2001 (trad.: *Comunidad y sociedad*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1947). Cfr. también M. Weber, *Conceptos sociológicos fundamentales*, Madrid, Alianza, 2010; A. Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, *Isegoría*, n°20, pp. 5-15; y Z. Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Alborés, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

quien probablemente nunca ha leído la teoría de los nombres de Kripke³, utiliza su mismo principio: para ser parte de esta comunidad, no se tiene que ser nada “esencialmente”; todo lo que se necesita es haber sido “bautizado” con un nombre que te distinga para ser acosado, aunque este acoso no se deba a nada que se sea sino simplemente al hecho de haber “nacido así (*born this way*)”, como dice Lady Gaga. En suma, no se necesita tener nada en común con otros miembros de la comunidad de Lady Gaga además de la etiqueta de “pequeño monstruo”, es decir, no se necesita nada además de haber sido excluido de todas las otras comunidades fundamentales.

En la segunda comprensión tradicional de la comunidad como “*Gesellschaft*”, las personas quieren permanecer juntas porque derivan una ventaja de la transacción con otros: usualmente, esto cobra la forma de una relación contractual y la ventaja puede medirse generalmente en términos de dinero, es decir, en términos de una ventaja económica. Según esta comprensión, lo que cada miembro individual de una comunidad le debe a los demás está definido contractualmente como una relación recíproca entre iguales.⁴ Lo que yo te debo equivale a lo que tú me debes. Hoy en día, en la época de las crisis económicas mundiales, la relación social con el otro se ha vuelto crecientemente asimétrica ya que los miembros de una comunidad se encuentran en una relación de deuda infinita entre sí. Por lo tanto, ¿qué significa que hoy en día las personas busquen la comunidad con otros sin ganar con ello una ventaja medible? ¿Qué significa que la comunidad exija la obligación de dar más allá de la medida? Y por último, ¿cómo pueden conservarse las comunidades a costa de endeudar infinitamente a sus miembros individuales?

Consideremos el ejemplo de la actual crisis de la deuda en Europa. Esta crisis no fue causada sólo porque el gobierno griego haya subestimado su endeudamiento cuando apareció el Euro, ni tampoco se debe solamente al hecho de que los griegos sean menos industriosos que los alemanes, se jubilen más jóvenes, etcétera. En cambio, su sistema bancario tuvo que cargar con más malas deudas (entregadas en parte por bancos alemanes y franceses) que los sistemas de otras economías: la entrada al Euro facilitó que el pueblo griego asumiera una deuda que no era suya. Pero además, el Euro también le impide a los griegos utilizar los mecanismos usuales para pagar esta deuda, forzándolos a solicitar préstamos a tasas desde las cuales es imposible recuperarse. Para salir de este atasco, se ve cada día como más probable que otros pagadores de impuestos de la Unión Europea, principal-

3. G. Bensussan, *¿Qué es la filosofía judía?*, trad. D. Berreto González y H. Santana Sánchez, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 16- 18.

4. Cfr. por ejemplo, la teoría del contrato social de T. Hobbes, *Leviatán*, 2 tomos, trad. A. Escohotado, Buenos Aires, Losada, 2007.

mente de Alemania y Francia, tengan que tomar parte en la deuda de Grecia y de otros Estados miembros, deuda que no es suya, y todo esto para conformar una comunidad económica más fuerte. El principio aquí parece ser que alguien paga por la deuda de otro; se entra en una comunidad con otros no en vista de una ganancia privada, sino presuponiendo que se va a perder dinero –se tendrán que pagar deudas en las que uno mismo no ha incurrido–, y es sobre la base de este riesgo o pérdida calculada que existe la esperanza de construir una devolución futura. Sin embargo, esta devolución es incalculable. No se puede contar con ella al momento de hacer la donación, esto es, al momento de hacerse cargo de la mala deuda de otro. Aquí estamos en el extremo opuesto de una transacción de negocios normal. En este tipo de transacciones, lo que permite determinar la magnitud de la deuda en la que uno tiene que incurrir, esto es, el monto del crédito que hay que solicitar, es que la devolución puede calcularse por adelantado.

En ambas formas tradicionales de entender la comunidad, el lazo común está constituido en primer lugar por el lenguaje, independientemente si por lenguaje entendemos un idioma dado, hablado y vivido prácticamente o una entidad ontológica, el lenguaje como “la casa” del ser, como decía Heidegger⁵, o más simplemente, como un intercambio codificado de información que establece la base del comportamiento sistemático (predecible), como sostiene Luhmann⁶. Hoy en día, en la era de lo antropoceno, es decir, en la era de las crisis ambientales y desastres ecológicos provocados por el hombre, se ha vuelto patente que la especie humana necesita crear comunidades que aprendan a estar en comunidad con formas de vida de otras especies. Estas comunidades, evidentemente, no pueden descansar más sobre el supuesto según el cual todos los participantes comparten el mismo lenguaje humano. En cambio, es una vida (biológica) compartida lo que aparece como la fuerza unificadora entre un humano y otras especies de vida. De manera que ¿qué puede querer decir hoy comunidad cuando la relación con un otro se vuelve trans-humana, es decir, cuando se vuelve un asunto de relacionarse con otras formas de vida? ¿Cómo podemos vivir en común o comunicarnos con formas de vida de otras especies sin poder intercambiar palabras ni razones?

Un ejemplo de esta situación es brindado a diario por la producción y procesamiento industrial de la comida. En las granjas industriales los animales son tratados de un modo completamente “inhumano”. En particular, lo que nos lleva a decir, paradójicamente, que los animales están siendo tratados inhumanamente es el hecho de que sus condiciones de vida son tales que no

5. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2006.

6. N. Luhmann, *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*, trad. S. Pappe y B. Erker, Barcelona, Anthropos/Universidad Iberoamericana/Centro Editorial Javeriano, 1998.

les brindan la posibilidad de tener una comunidad o una forma de vida en común. En el caso de las gallinas, por ejemplo, los animales están tan atochados entre sí que no pueden establecer un orden de rango entre gallinas necesario para su sobrevivencia. Como resultado de estas condiciones “inhumanas” de los animales, se han desarrollado las enfermedades animales, desde la vaca loca hasta la gripe aviar, que si bien comenzaron en otras especies resultaron ser fácilmente transmisibles afectando incluso de manera mortal a nuestra propia especie. Pareciera que al destruir la posibilidad de comunidad de y con otras especies, generamos enfermedades que nos destruyen a nosotros mismos.⁷

En suma, podemos decir que lo que está en juego en estas nuevas formas de comunidad son tres cambios de paradigma: en primer lugar, un giro desde la idea de que lo que tenemos en común es alguna característica esencial que es compartida por todos los miembros de la comunidad hacia la idea que la única cosa en común para todos es que no tenemos esencia común: que la comunidad depende de etiquetas o nombres, y no de descripciones verdaderas. En segundo lugar, hay un giro desde un modelo del contrato social hacia una práctica del don en la que la obligación recíproca de dar sin retorno se vuelve el rasgo constitutivo de la vida social. En tercer y último lugar, un giro en la presuposición de la comunidad desde el “hecho” del lenguaje hacia el “hecho” de la vida, en la medida en que es este último “hecho” el que nos permite pensar en formas de comunidad que interaccionen con otras especies. En lo que sigue, bosquejaré brevemente estos tres cambios de paradigma en tres secciones distintas, a saber: I. Comunidad y Singularidad; II. Comunidad y Don; y III. Comunidad y Biopolítica.

I. Comunidad y Singularidad

La idea según la cual la diferencia o singularidad une a personas que de otro modo no tendrían nada en común entre sí se inspira, sin lugar a dudas, en la obra del filósofo francés Georges Bataille quien, enfrentado al surgimiento de la sociedad de masas totalitaria, ya en 1930 pregonaba la “comunidad de los que no tienen comunidad”⁸. Casi 50 años más tarde, su compatriota Jean-Luc Nancy publicó una reflexión en torno a Bataille titulada *La*

7. Cfr. D.J. Haraway, *When Species meet*, Minnesota/Londres, University of Minnesota Press, 2008.

8. G. Bataille, *La parte maldita*, trad. L.A. Belloro y J.M. Fava, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2007 y “Crónica Nietzscheana”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, pp. 190-207; cfr. también A. Campillo, “Georges Bataille: La comunidad infinita”, en G. Bataille, *El Estado y el problema del fascismo*, trad. P.G. Gilbert, Valencia, Pre-Textos/Universidad de Murcia, 1993, pp. vii-xxv.

comunidad inoperante que fue seguida por la réplica de Maurice Blanchot en *La comunidad inconfesable*⁹. Poco después, el filósofo italiano Giorgio Agamben, en un libro titulado *La comunidad que viene*, también tomó parte en esta conversación.¹⁰ La filosofía europea continental, se está refiriendo a esta discusión como el “nuevo pensamiento” sobre la comunidad.

Nancy, Blanchot y Agamben, todos se aferran a la idea batailleana de la singularidad como el rasgo constitutivo de la comunidad, pero le imprimen a la participación en la sociedad lo que podríamos llamar un giro “lingüístico”. Particularmente con respecto a Nancy y Agamben, es ante todo la idea heideggeriana del *Dasein* y el lenguaje lo que juega un papel central en nuestra experiencia de la comunidad.¹¹ Agamben, por ejemplo, sostiene que lo que impulsa a la humanidad “hacia un único destino común es la alienación del ser lingüístico, el desarraigo de todos los pueblos de su habitar vivo en la lengua”¹². Para luego afirmar que “sólo aquellos que alcancen a cumplir ese experimento hasta el fondo (...) llevando el lenguaje al lenguaje mismo, serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado”¹³. El argumento general de estos pensadores es el siguiente: se considera que algo forma parte de un grupo de cosas similares por el nombre que comparten; pero este nombre no es parte del grupo: el hecho de su agrupamiento o lo que tienen en común no se debe a nada que estas cosas “sean” o “compartan”. Dicho de otro modo, lo que nos permite hablar con otros es un “hecho” del lenguaje que nunca puede ser puesto en palabras. Por lo tanto, la paradoja según la cual el nombre que me incluye en este o aquel grupo apunta a una singularidad que me excluye de todo grupo definido. De aquí se sigue la conclusión que una comunidad verdaderamente inclusiva será una comunidad de los excluidos de otras comunidades, una comunidad de lo incomunicable, una comunidad del silencio.

Aproximadamente durante esos mismos años, el debate entre liberalismo y comunitarismo en el contexto anglo-americano también estaba encendi-

9. J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. J.M. Garrido, Santiago, LOM/Universidad ARCIS, 2000 y M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Editora Nacional, 2002. Cfr. también J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, trad. J.M. Garrido, Buenos Aires, La Cebra, 2007; R. Bernasconi, “On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot”, *Research in Phenomenology*, vol. 23, n°1, 1993, pp. 3-21, y A. Benjamin, “Another Naming, a Living Animal: Blanchot’s Community”, *SubStance*, Issue 117, vol. 37, n°3, 2008, pp. 207-227.

10. G. Agamben, *La comunidad que viene*, trad. J.L. Villacañas y C. La Roca, Valencia, Pre-Textos, 1996.

11. Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*

12. G. Agamben, *op. cit.*, p. 52.

13. *Ibid.*, p. 53.

do—y al centro de este debate se ubica la cuestión de la comunidad. De un lado de este debate, encontramos la concepción comunitaria de la política de Charles Taylor y, del otro, una concepción liberal de la razón comunicativa, defendida tanto por Rawls como por Habermas.¹⁴ Lo que distingue a la comunidad para Taylor es su identidad cultural. Desde esta perspectiva, lo que nos debemos unos a otros es el amor entendido como aquellas formas comunes o compartidas de sentimiento respecto de una serie de valores culturales que atan inseparablemente a los miembros de una comunidad entre sí. Para Taylor, quienes somos está determinado por aquello que podemos amar junto a otros: en la medida en que no podemos amar verdaderamente junto con todos los seres humanos, sino sólo con este o aquel grupo, ninguna serie de valores universales en cuanto tal puede convertirse en la base de una comunidad dada. Sólo se puede amar junto a otros una forma de vida concreta, una instanciación de valores concreta, por lo que el universalismo y el comunitarismo permanecen en desacuerdo. Además, desde esta perspectiva, nunca puedo justificar conclusivamente mi pertenencia a una comunidad frente a alguien que no comparta mi apasionada comprensión de los valores de esa comunidad o mi creencia en que estos valores, incluso si no puedo decir por qué, son de algún modo verdaderos o auténticos para mí.

En contraste con la política de la identidad de Taylor, Habermas desarrolla una noción de comunidad basada en la idea de la acción comunicativa: estar en comunidad con otros significa llegar a un entendimiento sobre la pertinencia (*rightness*) de algo.¹⁵ En este intercambio, cuando digo algo estoy siempre pidiendo implícitamente que se me soliciten las razones o la justificación de lo que estoy diciendo.¹⁶ Lo que nos debemos unos a otros, desde esta perspectiva, son básicamente razones aceptables por todos, esto es, razones públicas. Esta idea de razón pública se encuentra en el pensamiento político post-rawlsiano. En esta idea liberal de comunidad, sus miembros se deben razones públicas o suficientes para permanecer juntos. O, para decirlo con otras palabras, se está junto a otro sólo por una buena razón.

Lo que me llama la atención es que sin importar si estamos hablando de comunidad en la filosofía contemporánea francesa e italiana o en los debates

14. Cfr. C. Taylor, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, trad. M. Utrilla de Neira, L. Andrade Llanas y G. Vilar Roca, México, Fondo de Cultura Económica, 2009; J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. M.D. González Soler, México, Fondo de Cultura Económica, 1979; J. Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 189-227.

15. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I y II, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1999.

16. R. Forst, *Justice, Democracy and the Right to Justification*, Londres/Nueva York, Bloomsbury, 2014.

anglo-americanos recientes, en ambos el fenómeno de la comunidad es concebido por medio del lenguaje y, en consecuencia, estamos tratando en cualquier caso con concepciones humanistas de la comunidad. Si centramos nuestra atención en el fenómeno del nombrar, como en la tradición heideggeriana, o en el fenómeno de la justificación, como en la tradición pragmática, en ambos casos el lenguaje es aquello que más que incluir, distingue a los seres humanos de otras especies. En su último seminario, Derrida señalaba que en el *Génesis*, incluso antes de la caída y la culpa humanas, el lenguaje ya era un instrumento de dominación unido a la presuntuosidad del hombre de nombrar a otros animales.¹⁷ Y la tradición post-analítica no supone una mejora en la medida en que hay un especismo intrínseco en la identificación del ser humano como el animal con razón o el animal que emplea argumentos. En mi opinión, tal como señalaba más arriba, todas las concepciones del lazo comunitario que están basadas en la creencia –tan predominante durante el siglo pasado– de que el lenguaje puede por sí solo “hacer sentido” del mundo, que el mundo está lingüísticamente construido, es insuficiente en la medida en que es incapaz de proporcionar una respuesta a la necesidad de relaciones comunitarias con otras formas de vida de especies. Desde mi perspectiva, necesitamos trabajar en dirección de una concepción trans-humana de la comunidad en la que la cuestión de la comunidad sea investigada desde la perspectiva de la vida antes que del lenguaje, y quizá incluso permitimos cuestionar el valor del lenguaje para la vida en lugar de lo contrario.

Asimismo, y a pesar de sus grandes diferencias, las concepciones pos-heideggeriana y pos-analítica de la comunidad no han ido más allá del modelo del contrato social.¹⁸ Sin importar si nos debemos razones públicas o amor común, nos lo debemos en igual medida; la inclusión en una comunidad debe perseguirse en términos y beneficios equivalentes; incluso en una comunidad hecha de singulares, es la igual singularidad de cada uno lo que hace posible el estar en común. En todos estos casos, la comunidad es algo que deseamos con el fin de compartir una carga, de librarnos de una deuda, y en este sentido le pedimos a la comunidad que nos haga íntegros y plenos nuevamente. Si hemos de avanzar en dirección de una nueva concepción de la comunidad, entonces es necesario cuestionar la relación entre comunidad y deuda según la entiende la tradición contractualista.

17. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. C. De Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.

18. Cfr. R. Esposito, “Nada en común”, en *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C.R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 21-49.

II. Comunidad y Don

Aunque el nuevo pensamiento sobre la comunidad en Nancy, Blanchot y Agamben no escape por completo a la tradición del contrato social, su discusión tiene el gran mérito de señalar que el estar en comunidad con otros no debiese tener un propósito ulterior: si entramos en una comunidad con otros para obtener algo, no estamos realmente en común, no hay nada “común” allí, sino que en el mejor de los casos un beneficio propio mutuo.¹⁹ Todos estos pensadores rechazan la idea sociológica y económica según la cual las comunidades son fundamentalmente un producto de la división del trabajo;²⁰ la creencia de que necesitamos a otros para satisfacer nuestras propias necesidades. Por el contrario, todos señalan que la verdadera comunidad es de algún modo un efecto de la pobreza, una donación mutua de pura pérdida, en el extremo opuesto de la creencia capitalista que sostiene que si todos persiguen su propio beneficio en algún momento se llegará a un beneficio común, a una mejor comunidad.

Este rasgo anti-económico de la comunidad ha sido desarrollado recientemente por el filósofo italiano Roberto Esposito, quien rastrea el término “comunidad” hasta su raíz original en el latín en la que descubre que *munus* remite a la prioridad del don y de la deuda, deber u obligación.²¹ Sobre la base de este descubrimiento etimológico, Esposito concluye que comunidad significa una obligación recíproca impuesta sobre los miembros individuales de la comunidad para que establezcan entre sí una relación de donación.²²

La obligación recíproca de donar lleva a Esposito hacia otra característica de la comunidad vinculada con su inhospitalidad frente a las demandas de autoconservación individual. Esposito nota que los seres humanos siempre han asociado correctamente el fenómeno de la comunidad con la amenaza de la violencia.²³ La violencia inherente a la comunidad está relacionada con la incapacidad de la comunidad de preservar la vida de sus miembros. Dado que la comunidad no fue instituida por el bien de sus miembros, ¿qué fue lo

19. Cfr. M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, trad. R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2011.

20. Cfr. E. Durkheim, *La división del trabajo social*, trad. C.G. Posada, Madrid, Akal, 2001.

21. Cfr. R. Esposito, *Communitas...*, ed. cit. Cfr. también, R. Esposito, “Nihilismo y comunidad”, en R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (comps.), *Nihilismo y política*, Buenos Aires, Manantial, 2008, pp. 35-50.

22. *Idem*.

23. R. Esposito, “Comunidad y violencia”, en *Diez pensamientos acerca de la política*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 273-288. Cfr. también, J.-L. Nancy, “Tres fragmentos sobre nihilismo y política”, en R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (comps.), *op. cit.*, pp. 15-33.

que condujo hacia la idea de que la comunidad nos ayuda a obtener nuestra perfección y salvación individual? Esposito vuelve una vez más sobre el término “munus”, pero ahora considerándolo como la raíz de la idea de “inmunidad”²⁴. Si la comunidad es nuestro “afuera”, la inmunización es lo que nos hace volver a nosotros mismos al interrumpir todo contacto con el afuera, liberándonos de toda deuda con el otro. La inmunidad frente a las demandas de la comunidad transforma nuestra condición de deuda infinita con los demás en una condición en la que el otro es un socio en un intercambio de servicios con miras a un beneficio mutuo o un interés personal. En este sentido, todas las categorías políticas y legales modernas que surgen a partir de la idea del contrato social no son el reflejo verdadero de la naturaleza humana que se caracteriza por el egoísmo y el individualismo, sino dispositivos inmunitarios históricamente determinados cuyo propósito es desposeernos de lo común, de aquello que no le pertenece a nadie. La propiedad privada, que es lo más propio, no es una condición natural: es un paradójico resultado de la desposesión común; es el resultado de arrancar la pobreza común.²⁵

Según Esposito, el desafío de nuestro tiempo reside en cómo establecer una relación afirmativa entre estos dos elementos de la comunidad: el elemento de la deuda y el don del otro versus el elemento del intercambio equitativo y la inmunidad frente a otros. Más aún, el objetivo es entender la relación entre estos dos elementos sobre la base de la vida antes que del lenguaje.²⁶ Esto me lleva a la tercera y última sección de esta conferencia.

III. Comunidad y Biopolítica

Para Esposito, la plausibilidad de este giro biopolítico se debe al hecho de que los significados de co-munidad e in-munidad señalados más arriba están estrechamente relacionados con rasgos de la vida biológica: para cualquier entidad viva, el proceso de la vida es algo que comienza y termina fuera de su “sí mismo”: el metabolismo presupone que la vida está siempre dirigida hacia un afuera al que incorpora constantemente y hacia un adentro al que siempre está rechazando o desechando. Esto se asimila a la relación entre el yo y la comunidad como el exterior de los individuos que los mantiene al tiempo que los destruye. Asimismo, los seres vivos desarrollan dispositivos de

24. R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005. Cfr. también F. Neyrat, “The Birth of Immunopolitics”, *Parrhesia*, n°10, 2010, pp. 31-38; “Immunité globale”, *Collège International de Philosophie*, Papiers n°59, 2008, pp. 13-16; y R. Esposito, “Réponses”, *Collège International de Philosophie*, Papiers n°59, 2008, pp. 23-30.

25. Cfr. R. Esposito, *Communitas...*, ed. cit.

26. Cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. C.R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

autoprotección para atenuar o controlar su dependencia en el afuera, y tanto en la biología como en la jurisprudencia, estos dispositivos son conocidos como inmunidades.

Ahora, con el fin de pensar la relación entre la comunidad y la inmunidad desde la perspectiva de la vida, Esposito sugiere, al igual que Derrida, que prestemos especial atención al fenómeno de la autoinmunidad.²⁷ Esposito sostiene que la autoinmunidad puede tener dos desarrollos diferentes y opuestos caracterizados por la apertura y clausura de la vida frente al otro, respectivamente. Por lo tanto, dos son las posibilidades que se presentan una vez que la comunidad es pensada en términos biopolíticos.

En la primera posibilidad, la idea de inmunidad, necesaria para la protección de la vida individual, es llevada más allá de cierto umbral o límite y termina por atacarse a sí misma. Desde esta perspectiva, la política moderna tardía revela un gran aumento en los niveles de inmunidad frente a la otredad. El aumento de la inmunidad responde al proceso que Foucault identificara como el gobierno cada vez más intenso y directo de la política sobre la vida humana.²⁸ Una vez que la vida de la especie humana se transforma en el objeto de la conservación política y, por ende, de la inmunización, una conclusión se vuelve inevitable, a saber: que algunas formas de vida “superiores” o “más valiosas” sólo pueden reservarse a costa de eliminar otras formas de vida “inferiores” y “menos valiosas”²⁹. Este es el desarrollo de la biopolítica en dirección de una tanatopolítica o política de la muerte.³⁰

En la segunda posibilidad, el discurso de la biopolítica no culmina necesariamente en la destrucción de la vida. Si la tarea de inmunizar la vida misma es lo que lleva a la política moderna hacia su deriva totalitaria, entonces quizá sea posible que, habiendo incluido a la vida en la política, tengamos que aprender a dejar que la vida nos muestre cómo protegernos del exceso de protección e inmunización. La idea de la autoinmunidad tiene la extraordinaria propiedad de describir un proceso de destrucción de la individualidad que, al mismo tiempo, resguarda su conservación.

27. Cfr. R. Esposito, *Immunitas...*, ed. cit.; J. Derrida, “Fe y saber”, en *El siglo y el perdón* seguido de *Fe y saber*, trad. C. de Peretti y Paco Vidarte, Buenos Aires, Ediciones de La Flor, 2006, pp. 41-140, y *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2005. Cfr. también T. Campbell, “Bios, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito”, *diacritics*, vol. 36, n°2, verano de 2006, pp. 2-22.

28. M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

29. Cfr. M. Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

30. Cfr. M. Foucault, *Historial de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, trad. U. Guñazú, México, Siglo XXI, 2007.

El ejemplo que Esposito escoge para ilustrar este otro sentido de la autoinmunidad es la baja en las defensas del cuerpo de la madre con el fin de hacerse más acogedor para el feto: aparentemente, mientras más diferente es la composición genética del feto con respecto a la de la madre, más dispositivos inmunitarios reduce la madre en vez de aumentarlos, como podría esperarse desde una pura lógica de la autoconservación. En consecuencia, frente a la tendencia autodestructiva de la inmunidad, la inmunidad no debe ser una barrera que separe sino un filtro de relaciones con lo que la interpela desde el exterior.

Permítanme ilustrar esta relación recíproca entre la comunidad y la inmunidad volviendo sobre nuestro ejemplo de la crisis de la deuda en la zona Euro. Esta crisis es vivida como una crisis inmunitaria en la que las supuestas economías “saludables” no quieren ser “infectadas” por las deudas de las así llamadas economías “débiles”. Las economías más fuertes reaccionan elevando sus niveles de inmunidad al punto de liberar una reacción inmunitaria en cadena: la “solidaridad” misma hacia territorios europeos más débiles que fue la base para la creación del Euro en un comienzo, ahora es vista como su mayor amenaza. La implosión causa a su vez que los inversionistas globales no confíen en el Euro, privando a Europa del crédito que necesita para crecer, etcétera. Ahora bien, mi punto es que existe una forma distinta y afirmativa de entender esta crisis autoinmunitaria: la Comunidad Europea necesita vivir a la altura de su nombre y activar la lógica del “munus” bajando las barreras en contra de supuestas “infecciones” y vincularse con más tomas de riesgo al asumir deudas que no son “propias”. Asimismo, el principio de la inmunidad necesita ponerse en práctica en términos de la disposición de las economías más débiles para ser “inmunizadas” al adoptar algunas prácticas de las economías más fuertes que hasta hace poco eran rechazadas sobre la base de que eran demasiado “extrañas” frente a las costumbres “nacionales” y los estilos de vida tradicionales.

La misma relación recíproca entre comunidad e inmunidad en la que la comunidad remite a la apertura radical a la diferencia y la inmunidad a una apertura radical a ser contaminado por esta diferencia, necesita ser aplicada al problema de la libertad. Hemos definido a la libertad moderna por medio de dos dispositivos inmunitarios: los de los derechos subjetivos y de la personalidad.³¹ Sin embargo, esta definición de la libertad olvida el doble signifi-

31. Cfr. R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. A. García Ruiz, Madrid, Herder, 2009 y *El dispositivo de la persona*, trad. H. Cardoso Franco, Buenos Aires, Amorrortu, 2011. Cfr. también, R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C.R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

cado de la libertad como amor y amistad según el cual la libertad existe en y como comunidad y no como una posesión individual que tiene que ser conquistada y defendida. La raíz original de la libertad –proveniente del indoeuropeo *leuth*– no contiene referencia alguna a una ausencia o interferencia como en la idea moderna de la libertad subjetiva³², sino que remite, por el contrario, a un movimiento biológico de expansión, florecimiento o crecimiento común que reúne a individuos antes separados. En otras palabras, restituye el sentido de la libertad al horizonte de una vida común. Sin embargo, restaurar la dimensión común de la libertad no significa renunciar a su dimensión individual. Por el contrario, la libertad designa la dimensión singular de la comunidad; la parte de la comunidad que resiste la inmunización, que no es idéntica a sí misma y que permanece abierta a la diferencia. De manera que en la experiencia de la libertad, la comunidad remite a la diferencia y la inmunidad a la relación y el contagio.

Permítanme ilustrar este punto deteniéndome un momento en la categoría de personalidad. Esposito rastrea la categoría de persona hasta sus orígenes cristianos y romanos en los que descubre que esta categoría no pudo llenar el vacío que existe entre la “humanidad” y los “derechos”³³. En vez, la categoría misma de personalidad produce y amplía la distancia entre estos términos. En efecto, análisis etimológicos y genealógicos revelan que la categoría de persona está basada en una doble separación: primero divide al ser humano en una vida animal y otra personal: y, en segundo lugar, esta categoría traza una línea dentro del individuo humano, separando una parte irracional que necesita ser dominada y controlada por una parte racional. Aquellos que sean incapaces de tal autodominio, no son dignos de acceder a la categoría de personalidad. Por ello, Esposito concluye que la atribución misma de la personalidad siempre contiene implícitamente una reificación del estrato biológico impersonal del que se distancia. Sólo cuando los seres humanos puedan ser asimilados a las cosas se hará necesario definir a los otros como personas. Frente a la exclusión autoprotectora de la vida animal, Esposito echa mano de la idea del devenir animal del ser humano de Gilles Deleuze y argumenta en favor de lo que podría llamarse una política transhumana de la vida que saca a la luz al animal en el ser humano³⁴.

32. Cfr. P. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, trad. T. Domènech, Barcelona, Paidós, 1999.

33. Cfr. R. Esposito, *Comunidad...*, ed. cit. y *El dispositivo...*, ed. cit.

34. Cfr. R. Esposito, *Bios...*, ed. cit., cap. 5, “Filosofía del *bíos*”, pp. 235-312 y G. Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en G. Giorgi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, varias trad., Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 35-40.

Permítanme ilustrar lo que quiero señalar volviendo sobre el ejemplo de las granjas industriales. Como fue mencionado, la agricultura industrial conduce hacia enfermedades autoinmunes que comenzaron en animales y luego fueron transferidas a los seres humanos. Que un contagio tal sea posible se debe claramente también al hecho de que los animales son tratados como personas en el sentido de que cada animal es apartado de su forma de vida comunal (al ser apiñado en un corral y forzado a comer), tanto como si fuesen personas escindidas de su vida animal; curiosamente, este nuevo animal-persona está colmado de inmunidades, es decir, antibióticos, etc. El punto aquí es que nuestro trato con los animales es “inhumano” porque es demasiado personalizado, demasiado humano. De aquí resulta que cuando comemos productos animales, en realidad no comemos animales, sino que a estos animales-persona, es decir, nos comemos a nosotros mismos. En lugar de ello, el camino a seguir sería bajar las inmunidades de los animales, lo que quiere decir: permitirles perder su personalidad al devolverlos a formas comunales de vida, no sólo entre ellos mismos sino también con todas las otras especies animales incluyendo la nuestra. De modo inverso, los humanos necesitan inmunizarse con animalidad: necesitamos comenzar a desbaratar masivamente todas las ilusiones artificiales y espirituales con las que hemos buscado separarnos, por motivos de autoconservación, de otras especies. Digámoslo así: si alguna especie quiere comerse a otra, entonces sólo debería comerse a otro animal con el que se haya entendido de modo de tener una interacción sustentable y duradera, y con el que, por lo tanto, haya vivido en común por un tiempo. Wittgenstein dijo una vez: si el león pudiese hablar, no podríamos entenderlo³⁵. Quizá es tiempo de que lo intentemos y repensemos qué puede significar crear una nueva comunidad con los animales. Creo que esto implicaría repensar el sentido en el que nuestra seguridad se basa en que los animales humanos sean depredadores y peligrosos para las otras especies. En un aforismo titulado “Nuevos animales domésticos”, Nietzsche intenta problematizar esta idea antropocéntrica de la seguridad y escribe: “Quiero tener a mi león y a mi águila en torno mío, para tener en todo momento señales y augurios que me hagan saber cuán grande o cuán exigua es mi fuerza. ¿He de bajar hoy la mirada hacia ellos y atemorizarme ante ellos? ¿Y volverá otra vez la hora en que ellos levanten la mirada hacia mí, y con temor?”³⁶.

35. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. A. García Suárez y U. Moulines, Madrid, Grados, 2009, p. 223.

36. F. Nietzsche, *La ciencia jovial («la gaya scienza»)*, trad. J. Jara, Valparaíso, Universidad de Valparaíso Editorial, 2013, §314, p. 250.