

CAPÍTULO SEGUNDO

EL DERECHO EN LA DIALÉCTICA DE *COMMUNITAS* E *IMMUNITAS*. EL EFECTO DE INHIBICIÓN DEL DERECHO SOBRE LA COMUNIDAD

Luis Eduardo RIVERO BORRELL ZERMEÑO*

SUMARIO: I. *Derecho y comunidad*. II. *Ya somos comunidad*. III. *El cuidado de la obligación*. IV. *La nada en común*. V. *Inmunidad*. VI. *Biopolítica afirmativa, un pequeño bosquejo*. VII. *La nada de la nada*. VIII. *Comunidad y derecho*. IX. *Bibliografía*.

I. DERECHO Y COMUNIDAD

Si partimos de una noción de comunidad tomada en sentido amplio, como tal, próxima a la de “sociedad”, “colectivo” o, incluso, a la de “Estado”, la función esperada del derecho, en su concepción liberal moderna, es la de limitar los excesos que ésta puede presentar sobre los individuos y sus derechos. Más aún, en las teorías clásicas sobre “el contrato social”, de manera general podemos ver que el derecho aparece como aquello que constituye o, cuando menos, da el orden necesario que permite el mejor desarrollo de una comunidad o de sociedad. Así, ya sea como medio o como fundamento, el derecho se presenta como necesario para lograr los fines de una comunidad o el desarrollo de nuestra vida en común, y esto lo hace limitándolas. En consecuencia, parece que el derecho resulta en un “límite necesario” con respecto a la comunidad. En tanto que necesario, no parece, a primera vista, que el derecho pueda inhibir a la comunidad. Al contrario, la conforma en el doble sentido de fundarla u ordenarla para su mejor desarrollo. Aquí, las nociones de derecho y de comunidad aparecen superpuestas, implicadas de

* Estudiante del doctorado en Derecho en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Este trabajo presenta uno de los avances del proyecto de investigación desarrollado dentro del programa del doctorado referido.

tal manera una con la otra que pensar en una posible afectación del derecho sobre la comunidad resulta contradictoria. El derecho hace a la comunidad, pues sin él, siguiendo la imagen hobbesiana, lo que tenemos son “hombres devorando a otros hombres”.

Por otro lado, si restringimos la noción de comunidad, justo para diferenciarla de la “sociedad” o “Estado”, la dificultad para pensar los excesos del derecho radica en la total separación de ambas nociones. Así, en los autores clásicos de sociología podemos encontrar que la comunidad suele ser comprendida como una forma de organización previa a la sociedad, un estado primitivo que, incluso, quedó ya en el pasado.¹ El derecho, por su parte, es actual y corresponde con nuestra forma de vida social o con el Estado. Bajo esta perspectiva, ya no vivimos en comunidad, por lo que el derecho no puede afectarla; si existe una comunidad en la actualidad, se trata de una forma de organización “simple” en la que no se vive bajo un sistema legal, sino con un “protoderecho” (que no se termina de distinguir de la moral y la religión).

Si lo que nos interesa es mostrar las posibles afectaciones que el derecho, como forma de regulación social,² puede presentar sobre la comuni-

¹ Se trata una concepción clásica de la sociología, presente en autores como Weber, Marx, Durkheim y Tönnies. Sin embargo, es importante no reducir su propuesta a una mera “nostalgia” de la comunidad, pues sus diferentes conceptos tenían también un carácter programático. Según lo comenta Pablo de Marinis: “Enfrentados a la tarea de comprender la emergencia y los perfiles del mundo moderno y de anticipar sus posibles callejones sin salida, los sociólogos clásicos se abocaron (entre otras muy diversas tareas) a la realización de una compleja construcción conceptual acerca de «la comunidad», planteada a menudo en fuerte tensión con su par dicotómico: «la sociedad». Ferdinand Tönnies fue, indiscutiblemente, un precursor a este respecto... (sin embargo) la tarea de los clásicos no se restringió meramente a un ejercicio de recuperación de la vieja comunidad entendida como pasado, como antecedente histórico de la sociedad moderna, sino que también incluyó un esfuerzo científico (sociológico) de comprensión del formato que pueden asumir actualmente (queda claro que se habla de la actualidad de ellos) las relaciones interindividuales y las formas de convivencia humana bajo condiciones de modernidad, donde «comunidad» aparece como una entre esas posibilidades; y, por último, comunidad puede asumir también un carácter programático, utópico y político de primer orden, al mismo tiempo manifestando una crítica del presente así como anunciando una posibilidad y un ferviente deseo de recuperación de dimensiones comunitarias para el porvenir, como una vía de salida del pozo ciego al que, desde su punto de vista, había conducido a la humanidad la racionalización moderna”. (Marinis, Pablo de, “La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes”, *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, Guadalajara, 2010, pp. 4 y 5).

² Aunque la función característica del derecho sea la resolución de conflictos, es posible distinguir de ella la función de límite o regulación social. Inclusive, la regulación social es parte inherente del trabajo de las Cortes y demanda un fuerte trabajo de legitimación, diferente al de la mera resolución de conflictos, pues conlleva la imposición de una solución

dad, estas dificultades que aparecen al momento de pensar la relación entre el derecho y la comunidad apuntan a la necesidad de una dilucidación. Como se empieza a bosquejar, parece que el problema mayor lo encontramos en la noción de comunidad. Tanto en la superposición de las nociones como en su radical separación, notamos que la comunidad es la que queda puesta en duda. El derecho se nos presenta como algo más actual, más evidente y necesario con respecto a la comunidad. Incluso, el derecho puede aparecer como el único límite legítimo, ya sea en el sentido de que mis derechos tienen su límite en los derechos del otro o que sólo mediante los procesos establecidos por el propio derecho se pueden modificar y limitar derechos. Es difícil, por lo tanto, pensar en un abuso o en un exceso, pues inmediatamente es colocado fuera de la noción de derecho. De presentarse un exceso en el derecho, bajo estos supuestos se considera que se trata de un *ilícito*, e inmediatamente queda colocado como un concepto contradictorio, es decir, como “no derecho”. Por ejemplo, el derecho sin comunidad es algo perfectamente concebible, normal en las relaciones mercantiles por Internet, que en nada afecta a la noción de derecho. Por su parte, una comunidad sin derecho es una “banda de ladrones”.

Esta primacía de la noción de derecho nos muestra ya una parte del efecto inhibitorio sobre la comunidad que aquí se pretende esclarecer. Podría pensarse que la comunidad no puede resistirse a la regulación del derecho, pues sin esta regulación parece que no es, como tal, una comunidad —a menos que se entienda como simple agrupación, un poco bárbara y totalmente premoderna—. Explorar este efecto inhibitorio resulta necesario, pero, dadas las dificultades aquí esbozadas, requiere de una concepción de comunidad diferente, que permita mostrar la relación y la oposición de nociones sin eliminar alguna de ellas. Siguiendo esta ruta, cabe preguntarse: ¿cómo es que la noción de comunidad se debilitó tanto y qué papel pudo jugar el derecho? Por su parte, si apostamos por otra concepción de comunidad, ¿cómo se ve ahora el derecho, qué facetas se descubren o clarifican? Además, sin abandonar esta noción de derecho, como límite necesario con respecto a la comunidad, es posible preguntarse por los momentos o factores que hacen que el derecho pueda resultar en un menoscabo sobre

y el ejercicio de la coacción (*cf.* Shapiro, Martin, *Courts: A Comparative and Political Analysis*, Chicago, University of Chicago, 1981). Además, esta distinción entre sus funciones se muestra en tanto que la propia función de resolución de conflictos puede servir para “legitimar” mecanismos de regulación social, inclusive algunos francamente autoritarios (*cf.* Ginsburg, Tom y Moustafa, Tamir, “Introducción: The Functions of Courts in Authoritarian Politics”, *Rule by Law: The Politics of Court in Authoritarian Regime*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008, pp. 1-22.

nuestras relaciones en comunidad: ¿qué es lo que inhibe el derecho en una comunidad?, ¿por qué el derecho se nos presenta como un límite necesario con relación a la comunidad?, ¿cuándo este límite nos aparece injustificado o excesivo?, ¿qué hacemos con un derecho que va a limitar siempre?, ¿podemos controlar sus propios excesos?

Para profundizar en estas preguntas, pretendo seguir la propuesta de Roberto Esposito, filósofo italiano contemporáneo, quien, como se señalará en los siguientes subcapítulos, parte de los marcos de la biopolítica y otras líneas del pensamiento filosófico, y puede ubicarse dentro de una nueva corriente del pensamiento sobre la comunidad.³ Esposito comparte con otros autores la idea de que su filosofía tiene como tarea nombrar o pensar un momento histórico. Se trata de una búsqueda de nuevas palabras para, con ellas, cambiar nuestra mirada sobre el mundo y nosotros mismos, develando problemáticas y apuntando hacia posibles líneas de solución:

...señalar las palabras clave, los paradigmas, en torno a los que se estructuran las coordenadas de un cierto momento histórico —incluso en una forma no siempre visible a simple vista... cuáles son los conflictos, los traumas, los demonios, pero también las exigencias, las esperanzas— que caracterizan de modo profundo nuestro tiempo.⁴

Este cambio de léxico es importante cuando, como en la actualidad, parece que estamos “estancados” con algunas problemáticas o estas se presentan como avanzando hacia una catástrofe. Ante estos hechos, resulta evidente que hay algo que no estamos viendo, que ha permanecido oculto.

³ Para otras presentaciones generales sobre la obra de Esposito, véase Amendola, A., “The Law of the Living: Material for Hypothesizing the Biojuridical”, *Law, Culture and the Humanities*, vol. 8, núm. 1, 2012, p. 102; Leandro Saidel, Matías, “Lecturas de la biopolítica: Foucault, Agamben, Esposito”, 2013, disponible en: <http://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/6430> (fecha de consulta: 25 de septiembre de 2017); Castro, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, Unipe-Editorial Universitaria, 2011. Sobre la temática específica de la comunidad en la obra de Esposito: Bird, Greg y Short, Jonathan, “Community, Immunity, and the Proper. An Introduction to the Political Theory of Roberto Esposito”, *Angelaki*, vol. 18, núm. 3, 2013, pp. 1-12, disponible en: <https://doi.org/10.1080/0969725X.2013.834661>; Saidel, Matías, “Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política”, *Isegoría*, vol. 49, 2013, 439-457; Lemm, Vanessa, “Introduction: Biopolitics and Community in Roberto Esposito”, *Terms of the Political: Community, Immunity and Biopolitics*, Nueva York, Fordham University, 2013, pp. 1-13. Por último, para un tratamiento general de su obra en relación con el derecho se puede consultar Langford, Peter, *Roberto Esposito. Law, Community and the Political (Nomikoi: Critical Legal Thinkers)*, Londres, Routledge, 2015.

⁴ Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009, p. 111.

En consecuencia, es necesario develar esta dinámica oculta, pero también explicar por qué y cómo es que ha permanecido oculta. De conformidad con las pretensiones de este trabajo, cómo se “oculta” hasta inhibirse la comunidad y qué papel juega el derecho en esto.

Como veremos, Esposito parte de una concepción de comunidad desde la coexistencia que se encuentra en una relación dialéctica con los procesos que la restringen, inmunizan y protegen.⁵ Con ello, Esposito agrega al conjunto teórico de la biopolítica una perspectiva radical de la comunidad, lo que le permite mostrar el específico efecto inmunitario que la regulación sobre la vida conlleva, otorgándonos, con esto, claves para develar mecanismos de dominio sobre la alteridad. Su propuesta enfatiza que no hay un acuerdo ni contrato previo a la comunidad, y tampoco se trata de una comunidad que quedó en el pasado —o primitiva— con respecto a la sociedad o al Estado. Me parece que se trata de un marco filosófico con el que se puede ir desde la comunidad hacia el derecho, en vez de partir del derecho hacia una comunidad que parece nunca llegar, que queda siempre puesta en duda.

II. YA SOMOS COMUNIDAD

La noción de comunidad, por ejemplo, desde su definición de diccionario, suele remitirnos a un conjunto de seres vivos con características identitarias o que les son propias, como espacio de referencia, lengua o prácticas compartidas. En tanto que conjunto, esta noción de comunidad parece apoyarse en los datos o cualidades que le resultan característicos a sus miembros, que se utilizan para diferenciar a otros conjuntos y declarar si un individuo pertenece o no al mismo conjunto. La comunidad se nos presenta, entonces, como una esfera a la que pertenecemos o a la que otros pertenecen, y que se nos puede oponer como individuos. “Identidad” y “pertenencia” aparecen, en consecuencia, ligadas a esta noción corriente de comunidad.

Esta noción corriente, no obstante, puede ser objetada en al menos dos sentidos. En primer lugar, la primacía de la noción de *conjunto* apunta a que las características de la comunidad son constantes, por lo que remiten a una idea de homogeneidad y fijeza que tiende a un esencialismo o

⁵ La propuesta de comunidad de Esposito se encuentra, principalmente, en su obra *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, cuya primera edición en italiano data de 1998. Con esta obra, Esposito abre su nueva línea de reflexión (antes ubicada en el pensamiento en torno a lo *impolítico*), que comprende los ejes de comunidad, inmunidad y vida. En lo general, en este capítulo toma como base esta obra.

“entificación” de la comunidad, y que pasa por alto sus contradicciones, conflictos y divergencias que también la constituyen. Nuestra experiencia, así como la historia, contradicen la noción de conjunto homogéneo, mostrándonos que las características como el territorio, la lengua y las prácticas, lejos de ser fijas, son cambiantes y, en muchos casos, lo son justo por la vida en comunidad.

En segundo lugar, “identidad” y “pertenencia” refieren a características *propias* de sus miembros y, por ello, resultan opuestas a lo *común*, que se encuentra presente en la raíz etimológica y expresa uno de los sentidos de comunidad. Se puede decir que aquello que me identifica, me pertenece y me resulta propio es lo opuesto de aquello que es común. Estas dos objeciones parecen remitir a otra noción de comunidad que, aunque no es la más corriente, también nos resulta familiar. *A contrario sensu*, la *impropiedad*, la *diversidad* y la *no pertenencia* se nos presentan ahora ligadas a esta otra noción de comunidad.

Profundizando en esta última noción de comunidad, que enfatiza la diversidad y la no pertenencia, Roberto Esposito nos muestra cómo el significado del término latino de comunidad, sea el sustantivo *communitas* o el adjetivo *communis*, no refiere a una identidad ni se trata de propiedades de los individuos —como las étnicas o territoriales—. Lo común, claramente se opone a “lo propio”, como se muestra, por ejemplo, en la definición de Quintiliano: “*Quod commune cum alio est desinit esse proprium*”. Sin embargo, esta aclaración presenta un problema, pues si no hay una cosa que se tenga en común o, cuando menos, esto no es lo radical, ¿qué es, entonces, aquello que comparten o aquello que relaciona a los que están en comunidad?

Los diccionarios proveen una respuesta bastante precisa al respecto. Aunque adviertan que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser “quién comparte una carga (un cargo, un encargo)”. Por lo tanto, *communitas* es el conjunto⁶ de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda.⁷

⁶ Aunque se utiliza el término “conjunto” o “totalidad” (por ejemplo, en la traducción al inglés), es importante advertir que, para su reflexión sobre la comunidad, Esposito busca apartarse del significado de “agrupación considerada como un todo homogéneo” o “totalidad de los elementos que tienen una característica o propiedad que los distingue de otros”. En este momento, lo que le interesa argumentar es que la relación no está establecida por una propiedad o característica previa.

⁷ Esposito, Roberto, *Communitas...*, cit., p. 29.

La clave para esta interpretación radica en el término *munus* del que derivan *communitas* y *communis*. El vocablo “co” (*cum*) nos indica algo compartido o que relaciona, por lo que en la comunidad estamos relacionados por el *munus*. Siguiendo su sentido etimológico, como se adelantó, *munus* hace referencia a una deuda (*onus*), ya sea de algún bien o servicio (*officium*), pero también, y esto es clave, comporta una gratuidad del tipo de una donación (*donum*). No se trata, por tanto, de una deuda que me obligue a pagar o regresar lo que me dieron, pues lo que recibí fue una donación (fue gratis), menos aún de una imposición, sino de una *gratitud* que obliga a donar, a continuar dando sin retribución. “Un «deber» une a los sujetos de la comunidad en el sentido de «te debo algo», pero no «me debes algo»”.⁸

Este recorrido por el significado etimológico no se realiza por un purismo del lenguaje. Se trata de un recurso de Esposito para mostrar la contradicción entre las nociones, salir del significado corriente y establecer un punto de partida decididamente distinto para profundizar en la noción de comunidad. En vez de las propiedades o características que identifican a los miembros de un género o especie (significado corriente), el punto de partida es el de la mera *relación*, el hecho de que nuestra vida siempre se nos presenta en relación con otros.

Lo que se enfatiza con el significado etimológico, entonces, es que no hay una propiedad o algo previo que ponga en relación a determinados sujetos, y tampoco un sujeto o ente amplificado o “colectivo” que anteceda esta relación. En nuestra vida nos topamos con que existimos en un mundo habitado y posibilitado por otros, donde la vida y aquello que la posibilita (el lenguaje, la cultura) es algo que nos dan, que ya estaba en el mundo y que recibimos de manera gratuita. Es la donación que recibimos. A la vez, si nosotros no restituimos ese don a los otros, si no nos hacemos cargo de nuestra comunidad, la vida no resulta posible. Además, esta radicalidad de la relación con respecto a las propiedades identitarias tiene la virtud de servir como marco para la diversidad de comunidades posibles y la diversidad al interior de la comunidad, la posibilidad de estar abiertos y en relación con cualquiera. Es por lo anterior que Esposito afirma que “ya somos comunidad”, lo que significa que nuestra existencia se nos presenta siempre como *coexistencia*.⁹

⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁹ Como “telón de fondo” de este planteamiento se encuentra el establecimiento de las condiciones existenciales como el punto de partida de la reflexión filosófica. Se trata de la oposición entre un pensamiento sobre el “ente”, que había caracterizado a la reflexión filosófica, y otro sobre el “ser” o, más en específico, “la apertura hacia el ser en nuestro propio estar haciendo”, expuesta en Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003. Su obra

Que el punto de partida para la reflexión sobre la comunidad sea nuestra coexistencia abre un horizonte distinto para su reflexión. Junto con Esposito, es posible agrupar en esta nueva reflexión sobre la comunidad la obra de una serie de filósofos y autores contemporáneos como Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Bruno Latour, Roberto Esposito, Jacques Rancière. Estos autores comparten el reconocimiento de dos retos a los que el pensamiento político contemporáneo debe dirigirse: 1) liberar el lenguaje de la comunidad de toda forma de apropiación comunitaria, lo que significa pensar a la comunidad desde la *diferencia* y la *multiplicidad*, en vez de la identidad y pertenencia; 2) “liberar”, en este proceso, a la categoría de *libertad* del tratamiento liberal, esto es, repensarla de manera que ya no haga referencia al dominio, a la disposición de lo propio o al privilegio de unos cuantos.¹⁰

Esposito aborda estos retos enfatizando la radicalidad de nuestra *coexistencia*. Bajo esta perspectiva, la comunidad no es algo que se forme, por ejemplo, mediante un “contrato” o un acuerdo de voluntades, sino que ya somos o estamos en comunidad desde siempre. El foco del problema se modifica, pues ya no se trata de buscar un fundamento o procedimiento que legitime a la comunidad. Tampoco se nos presenta una comunidad primitiva como “edad dorada” a la que se quiera regresar o un pasado remoto ya perdido, ni una utopía a la que nunca se termina por llegar o a la que se tengan que sacrificar a determinados grupos o personas para alcanzarla. Es inútil buscar la comunidad puesto que ya somos comunidad, se trata de una condición y no un ente o un valor.¹¹

impactará el pensamiento de otros autores —como Levinas, Blanchot y Zubiri— quienes profundizarán en el pensamiento sobre la alteridad y la comunidad. Aunque, en definitiva, la propuesta de Heidegger es fundamental para Esposito, este dará cuenta de cómo la idea de comunidad que presenta se encuentra mejor expuesta por Bataille y cómo, también, está presente, aunque en ciernes, en otros filósofos, como Rousseau o Kant.

¹⁰ Wróbel, Szymon, “Community in Question. Failure of Communitarianism, Misery of Individualisms and Community of Existence”, *Polish Sociological Review*, 2016, pp. 227-247. Por otro lado, este pensamiento sobre la comunidad no es exclusivo de la filosofía. En la actualidad, encontramos numerosas propuestas y prácticas referidas, por ejemplo, en la obra de Silvia Federici como “políticas de los comunes”. Federici, Silvia, “Feminism and the Politics of the Commons”, *The Commoner*, disponible en: <http://www.commoner.org.uk/?p=113> (fecha de consulta: 20 de marzo de 2018). Por supuesto, existe un debate en estas prácticas y propuestas sobre el sentido o significado de “lo común” y su diferencia con otras categorías similares, como “comunitarismo”. Este trabajo aspira a contribuir en ese debate presentando una distinción que me parece clarificadora.

¹¹ Mantilla, Lucía, “Al margen del poder y de la comunidad: la cultura política del clientelismo”, *Espiral*, año XX, núm. 56, 2013, pp. 39-66.

Se trata de un pensamiento de la comunidad en *clave ontológica*,¹² que pretende *desfundar* (pensar fuera de la lógica de fundamento, es decir, como si existiera algo previo a la comunidad) todo intento de instituir la comunidad con base en algún tipo de propiedad positiva o identitaria que, además de errónea, es dañina en cuanto ha sido causa del aniquilamiento de los *otros*.

Es decir, si los totalitarismos fueron capaces de llegar al aniquilamiento del Otro en nombre de la comunidad (del pueblo o de clase), las nuevas ontologías de la comunidad buscaban que el término dejase de estar al servicio de ideologías excluyentes, mostrando que el estar-en-común no tiene más fundamento que la mera comparecencia de singularidades y que cada singularidad vale en cuanto tal, independientemente de tal o cual característica particular.¹³

Antes de continuar profundizando en esta noción de comunidad, enfatizamos cómo, ante la radicalidad de nuestro “estar-en-común”, la pregunta sobre la fundamentación y la legitimación de la comunidad carece de sentido (es como preguntarse por la legitimidad de la finitud humana) y, de la misma manera, la comunidad nunca queda puesta en duda. Lejos de estar eliminando el problema de la comunidad “de un plumazo”, lo que se nos presenta es un esfuerzo por prescindir de presupuestos metafísicos (pensarla como un ente o condicionarla a propiedades o procesos que anteceden a nuestra vivencia real) que tienden a limitar o invalidar la diversidad de experiencias cotidianas e interpretaciones posibles.

Sin embargo, dentro de la tradición jurídica (entre otras), este tema puede resultar inquietante pues, como lo muestra Foucault,¹⁴ su discurso usual ha sido el de la justificación y la legitimación; se piensa la comunidad como un acuerdo, institución o fin que se tiene que justificar. Problemáticamente, estas búsquedas de una legitimación y una fundamentación tienden a establecer elementos o supuestos previos a nuestro “estar en común”, lo que oculta y pone en duda a la comunidad.¹⁵

¹² Centrada en el “acontecimiento del ser” y opuesta a una metafísica del ente.

¹³ Saidel, Matías, *op. cit.*, p. 440.

¹⁴ En específico, se trata de la justificación y legitimación del poder soberano, la obligación legal de la obediencia y, por supuesto, de la coacción. “(E)l discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia”. Foucault, Michel, *Defender la sociedad: curso en El Collège de France, 1975-1976*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p 35.

¹⁵ Esposito, Foucault y Heidegger comparten la crítica realizada por Nietzsche a la fundamentación metafísica, que muestra que detrás de las cosas existe algo muy distinto a una

Con todo, si ya no corresponde inquirir sobre la legitimación de la comunidad, ¿qué preguntas o reflexiones se abren para pensar la relación entre comunidad y derecho? De manera general, tomar como punto de partida la coexistencia o el “estar-en-común” apunta hacia una reflexión que parte de su experiencia, de esta *condición nuestra*, para la búsqueda de sentidos y de su sentido. Esto significa que la *vivencia* de la comunidad es una condición del ser humano que lo sitúa en relación y lo posibilita a configurar el mundo y configurarse de manera activa con otros; *convivir* en razón de nuestras propias *inquietudes* y en un mundo que ya cuenta con determinadas formas de conferir sentido, dadas por otros que nos antecedieron.¹⁶

Lo que se posibilita y valida con esto es la búsqueda y construcción de un sentido para el derecho desde la *coexistencia* o *convivencia*. Sin embargo, esta *vivencia* se encuentra obstaculizada por la concepción corriente de la comunidad que tiende a representarla como un ente opuesto a los individuos y, como tal, fuera de nuestra existencia, que siempre es particular y concreta. Por lo anterior, resulta necesario realizar, por ejemplo, un ejercicio de *deconstrucción* de las categorías que sostienen este pensamiento corriente o una *genealogía* que permita dar cuenta de cómo se fue fraguando esta desposesión de la vivencia comunitaria en aras de un pensamiento unívoco. A su vez, estos ejercicios permiten mostrar las diversas experiencias que han existido sobre la comunidad.¹⁷ Bajo esta otra línea, y de conformidad con el interés de este trabajo, lo que se nos abre es la posibilidad de reflexionar sobre las *inhibiciones* que el derecho puede provocar a la comunidad que *ya somos*.¹⁸

esencia exacta o una identidad inmóvil: “en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas”. Foucault, Michel, “Nietzsche. La genealogía, la historia”, *La microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978, p. 10. Para distinguir su pensamiento de la fundamentación metafísica, Heidegger plantea una ontología (véase nota 9) y Foucault una genealogía. Esta última, como la búsqueda de una procedencia que “no funda, sino que, al contrario, remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo” (*ibidem*, p. 13). De lo anterior, se intuye lo adecuado que resulta esta línea de reflexión para pensar la comunidad en términos de lo *diverso* o *múltiple*, en lugar de la *identidad*.

¹⁶ Además de Heidegger (véase nota 10), mi explicación remite a la obra de Ortega y Gasset, José “El hombre y la gente”, *Obras de José Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1981.

¹⁷ El proyecto para reflexionar la comunidad que aquí se bosqueja, pertenece a un gran proyecto filosófico cuyas bases se pueden rastrear en distintos autores (como aquellos mencionados en las *supra* notas 9, 10, 22 y 23). Trazar este mapa excede a los objetivos de este trabajo; sin embargo, resulta necesario presentar un bosquejo, como el que aquí se realiza, para orientar al lector.

¹⁸ Como ya se asoma en el anterior planteamiento, la línea de reflexión que se abre pasa por la cuestión de la búsqueda y pérdida de *sentido*. Se trata de una orientación del mundo y

III. EL CUIDADO DE LA OBLIGACIÓN

Para profundizar en esta noción de comunidad, así como en sus obstáculos, resulta necesario detenernos en aquello que el “estar en deuda” proyecta sobre nuestra *coexistencia*. Como vimos, la comunidad se nos presenta como una “situación radical” en el sentido de que siempre existimos con otros, “no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación”.¹⁹ Por su parte, regresando al sentido etimológico que Esposito prende rescatar para reflexionar la comunidad, *cum-munus* significa la relación por el *munus* u obligación compartida, la deuda o el “don a dar” en el sentido de “te debo algo”, pero no en el sentido de “me debes algo”.

Afirmar que nuestra coexistencia tiene el sentido de una deuda o “don a dar” enfatiza, como vimos, que no hay una sustancia, posesión o propiedad característica que ponga en relación a los sujetos. No es “lo que se tiene”, sino “lo que se debe”. Con esto, la comunidad nos remite a una deuda previa a cualquier contrato (inclusive a cualquier culpa o falta) y que, al mismo tiempo, nunca se termina de pagar, a menos de que dejemos de ser lo que somos. Es como una deuda impagable que nos constituye. Así, esta deuda agrega un carácter de precariedad o exposición del individuo en su “estar con”. Es una deuda que me hace no ser completamente dueño de mí mismo, un “deberme a otros” que siempre abre o fractura mi identidad, mi autonomía, mi individualidad. En palabras de Esposito:

...no es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza lo común. Un vaciamiento parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentarse de sí mismos: “donantes a”, en tanto ellos mismos “donados por” un circuito de donación recíproca...²⁰

nuestra existencia en función de lo que nos importa, nos preocupa o nos inquieta, y mediante la cual se abren posibilidades para la acción y nos hacemos cargo del mundo. Cínicamente, desde el derecho se podría trivializar esta cuestión del sentido (“debes y punto”); sin embargo, esto resultará problemático en la propia eficacia del derecho, así como en la práctica interpretativa que, de no pasar por una cuestión de sentido, se agota en la regla.

¹⁹ Saidel, Matías, *op. cit.*, p. 422.

²⁰ Esposito, Roberto, *Communitas... cit.*, p. 31.

Además de tomar distancia de otras concepciones sobre la comunidad, Esposito se vale del significado del “estar en deuda” para ubicar su propuesta en diálogo con la filosofía sobre la *otredad* o *alteridad*.²¹ Esto es, del *alter* u *otro* que alterna conmigo (yo y tu; yo y ello) sin reducirlo a una “totalidad” o “mismidad” que nos abarque a ambos y en la que tiende a perderse este *otro*.²² La comunidad es una condición que nos abre posibilidades de sentido y de vida, al mismo tiempo que evita una clausura individual o identitaria que tienda a la exclusión de los otros. En este sentido, Levinas, uno de los representantes de la filosofía de la alteridad, reflexiona sobre la ruptura con la individualidad que esta condición de responsabilidad o “deuda impagable” provoca.²³ Un poco lejos de lo que usualmente entendemos como empatía, que sería ver mi necesidad en el otro o su necesidad como mía, una deuda infinita no alcanza a ser reflexionada por lo que soy, no se reduce a lo que soy o puedo pagar, sino que arranca mi atención sobre mí mismo y la coloca fuera de mí. Una deuda infinita rompe con mi individualidad en la medida en que todo mi ser no alcanza a pagarla. De la misma manera, el deber, en tanto que exigencia, se me presenta como un llamado desde afuera, que me saca de mí. La exigencia es previa a la reflexión sobre lo que puedo dar y a la empatía, ya que por su infinitud, la excede de tal modo que no me permite quedarme en mí.

En tanto que deuda infinita, también nos indica que la comunidad nunca ha sido realizada, que es irrealizable. De hecho, los intentos históricos por saldar esta deuda pueden ser catastróficos, pues saldar la deuda es cerrarse a uno mismo —ya no estar en deuda—, y materialmente esto implica excluir, anular o aniquilar al otro, al distinto, al que no es como yo. Subrayemos esta aparente paradoja: *ya somos comunidad, pero la comunidad es irrealizable*.

²¹ Esposito toma, no obstante, un importante distanciamiento de Levinas y de otros autores que han reflexionado sobre alteridad (véase nota 22) al enfatizar que la ruptura con la identidad o la *exposición al otro* no está radicalmente determinada por el encuentro personal, sino por nuestra constitutiva impersonalidad. Véase Esposito, Roberto, *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007. Si se parte de una relación personal, la comunidad que se nos presenta es del tipo de la “comunidad de los amantes” donde todo se le debes a una sola persona (el amado), lo que permite una reflexión ética, pero dificulta una reflexión política. Por el contrario, el carácter impersonal parece situarnos de inmediato en el campo de la filosofía política. Hole, Kristin, “The Ethics of Community: Nancy, Blanchot, Esposito”, *Angelaki*, vol. 18, núm. 3, 2013, pp. 103-118.

²² La reflexión filosófica sobre la alteridad puede ser rastreada incluso en los presocráticos, sin embargo, aparece de manera más explícita en el siglo XX. Un análisis de esta temática por los diversos autores puede ser encontrado en Ruiz de la Presa, Javier, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, México, ITESO, 2007.

²³ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2006.

Lo que pasa es que no se puede realizar porque ya se está realizando, y en su radicalidad precede toda posible construcción.

Ante esta deuda infinita, ante esta *ley común* o deber, permanecemos de manera constante en un “no-haber-cumplido-todavía” y, por lo anterior, en un constate “cuidado”, “hacerse cargo” o “tomar cuidado”. Es este cuidado lo que se encuentra en la base de la comunidad. “La tarea de la comunidad... no es la de liberarse del cuidado, sino, por el contrario, la de custodiarlo como lo único que la hace posible”.²⁴ Así, el deber o cuidado a los otros no puede significar jamás suplantar al otro, tomar su lugar en su deber. No se trata de liberarlo *de*, sino *para* su deber o cuidado, dejarlo ser en su alteridad de sí mismo con otros (quienes también están en deuda).

Aunque Esposito no lo anuncia a nivel de principio e, incluso, denuncia cualquier intento de realización como proyecto empírico o destino histórico,²⁵ me parece que sí muestra y es posible rescatar una preferencia por un modo “ético” o “político” de relacionarse no invasivo: co-abrirnos a la común responsabilidad por el propio deber o cuidado.²⁶ “No se trata siquiera de «hacer» un regalo, sino de «reponer» al otro la posibilidad de ser-con en la donación...”.²⁷ Esto es importante en la medida en que aleja su planteamiento sobre la comunidad de la tentación de “resolver el

²⁴ Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit., p. 41.

²⁵ Con esto se refiere a la propuesta que viene de Hieddeger quien, para Esposito, cayó en la trampa del “destino del pueblo alemán”. Esta reflexión la podemos encontrar en su obra *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit.

²⁶ Como adelantamos, Esposito realiza un recorrido por diferentes autores para mostrar que su noción de comunidad ya se encuentra presente en otras propuestas. Por ejemplo, esta lógica de la comunidad está presente en el *imperativo categórico* de Kant, que no impone nada más que su carácter formal de deber, y donde la ausencia de contenidos determinados expresa que su objeto, en cuanto tal, es inalcanzable. Sin embargo, no se trata de una ley cruel que impida su realización, sino que la comunidad tiene un carácter aún más originario que, siguiendo a Heidegger, se podría definir mejor como coexistencia. En general, las propuestas que rescata coinciden en separarse del paradigma hobbesiano que, para Esposito, impregna el pensamiento sobre la comunidad y se distingue en tanto que busca sacrificar nuestro ser en común a fin de garantizar la supervivencia individual, produciendo un orden gobernado por la ley de la necesidad, la economía restringida del contrato y el principio del miedo. En oposición de este modelo, la propuesta de Esposito, siguiendo a Bataille, rescata una fuerza directamente contrapuesta al instinto de supervivencia, un excedente que impulsa al individuo más allá de sus límites, arriesgando su propia vida al contagio de unos y otros.

²⁷ Esposito, Roberto, *Communitas...*, cit., p. 163. El sentido que se utiliza de “reponer”, que tiene como sinónimos “restablecer”, evoca un galicismo cotidiano en México, *chance*, que utilizamos en la expresión “dame/dar *chance*”. Implica la no intromisión para “hacer por uno mismo” o el dejar espacio para que otros hagan. Al mismo tiempo, “chance” conserva su significado de “oportunidad” o “posibilidad”. Así, “la condición de posibilidad para hacer por uno mismo o que otros hagan”, en tanto que “reponer al otro la posibilidad de ser-

mundo” eliminando el cuidado debido. Me refiero a los planteamientos que “buscando hacer el cielo en la tierra, terminan haciendo el infierno en la tierra”, al sacrificar a las personas concretas por una “idea de comunidad”, un tipo de sociedad específica o un supuesto “progreso social”. No se trata de liberar o reemplazar a los otros del cuidado, suplantándolos en su decir y en su hacer.²⁸ En todo caso, se trata de permitir los procesos para la organización y cuidado de lo común.²⁹ Es un modo, y no un contenido, ético o político a imponer.

IV. LA NADA EN COMÚN

Esposito establece otra consecuencia en su planteamiento sobre la comunidad: en tanto que irrealizable, en tanto que carencia infinita, nos falta hasta tal punto que lo que tenemos es *nada en común*. Intentemos despejar un poco del misterio —y tal vez el sentido trágico— que nos arroja esta expresión para mostrar sus consecuencias en la noción de comunidad que estamos exponiendo. ¿Cómo debemos entenderla, a qué tipo de “nada” se refiere? Como ya lo señalábamos, esta “nada” nos indica que aquello que nos pone en común no es alguna sustancia o cosa. Sin embargo, como lo explica Jean-Luc Nancy, esta “nada” no es exactamente nada, pues refiere, también, al lugar o espacio de la relación, el medio o el mundo de la existencia: “es un *respecto*, como se advierte cuando «con» significa también «con respecto a»... que puede ser

con en la donación”, lo expresaríamos como “dar chance para que otros tengan posibilidad (chance) de dar chance”.

²⁸ Mi explicación e interpretación se apoya en los siete principios zapatistas de gobierno adoptados por el Congreso Nacional Indígena: “servir y no servirse; representar y no suplantarse; construir y no destruir; obedecer y no mandar; proponer y no imponer; convencer y no vencer; bajar y no subir”, en “¿Qué es el CNI?”, *Congreso Nacional Indígena*, disponible en: <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/> (fecha de consulta: 8 de marzo de 2019).

²⁹ Creo que un ejemplo del sentido que se pudiera adoptar sobre este “reponer al otro la posibilidad en el ser en común”, así como el “cuidado del cuidado” lo podemos encontrar ciertas interpretaciones sobre “el derecho fundamental a la consulta previa de comunidades” y el “derecho a la riqueza natural y cultural y su protección”. Me refiero a los casos en los que se reconoce y validan formas de cuidado de la naturaleza que parten de la imposibilidad de la apropiación de la naturaleza y de una “deuda constante con la tierra”; véase Caudillo Félix, Gloria e Ibáñez Izquierdo, Alfonso, *El horizonte de existencia intercultural del buen vivir o vivir bien, Aproximaciones*, Buenos Aires, Elaleph.com, 2015. Para lo que considero una aplicación interesante dentro del derecho estatal, la sentencia de la acción de tutela “T-129-11 de la Corte Constitucional de Colombia”, disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/t-129-11.htm> (fecha de consulta: 8 de marzo de 2019).

también un *hacia*... un estar vuelto-hacia”.³⁰ Esto es, si nuestro ser siempre es un “ser en relación” o “con respecto a otros”, esta “relación” o este “respeto” no es algo de mí en los otros ni algo de los otros en mí —algún contenido o propiedad común—, sino que se nos presenta como una apertura y, en este sentido, como un vacío, una nada que nos constituye. Por esto, si “ya somos comunidad” y esta comunidad se nos presenta como “nada en común”, esta “nada” también nos evoca una “carencia que nos constituye” y, como vimos en el apartado anterior, una “radical exposición”.

Notamos nuevamente el esfuerzo por pensar la comunidad desde la pura *relación*, un espacio vacío (sin ninguna sustancia o cosa) y, por esto mismo, abierta a cualquiera. Sin embargo, lo que ahora también se nos está presentando es, por una parte, un problema para pensar la comunidad, pues, en tanto que evita cualquier referencia a alguna sustancia, esta relación o “nada en común” resulta difícil de sostener como objeto de reflexión: ¿cómo pensar el *puro vínculo* sin llenarlo de sustancia? La idea de *communitas* nos resulta, así, *irrepresentable*.

En segundo lugar, si la “nada en común” se nos presenta como una “carencia que nos constituye”, una precariedad o una apertura que nos expone a otros, como lo señala Esposito, esa exposición implica un riesgo para el sujeto: “Empujándolo a tomar contacto con lo que no es, con su «nada», ésta constituye la más extrema de sus posibilidades, pero también la más riesgosa de sus amenazas”.³¹ Así, junto a la posibilidad de una apertura a la diversidad, de una *hospitalidad*, aparece también una *hostilidad* hacia nuestro pensamiento y a nuestro ser por la amenaza de caer en un vacío o de disolver la propia identidad. De aquí que Esposito nos advierta sobre este doble carácter del *munus*, hospitalario y hostil: “Hay que tener siempre presente esta doble cara de la *communitas*: es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única, dimensión del animal «hombre», pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a su disolución”.³²

Ante esta parte hostil que causa temor, pues implica la imposibilidad de representarla u ordenarla en nuestra reflexión —como un caos permanente—, así como la pérdida de lo propio y de la identidad: ¿no es normal responder con una especie de “instinto de conservación o supervivencia”?, ¿por qué no renunciar, mejor, a esta *condición común* o, cuando menos, simplificar su abrumadora carga, esta afanosa tarea de estar buscando respues-

³⁰ “Semejante lugar se denomina *sentido*”. Nancy, Jean-Luc, “Prólogo”, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 16 y 17.

³¹ Esposito, Roberto, *Communitas*..., cit., p. 32.

³² Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit., p. 33.

tas y construir sentidos?, ¿por qué no establecer previamente, por ejemplo, con un *contrato*, aquello que estamos *obligados* a dar? Es como si esta noción de comunidad, de nada en común, tendiera a pedir la otra, la del conjunto identitario que se expuso en un principio.

V. INMUNIDAD

Como vimos, el *munus* tiene también un carácter hostil, nos excede de tal manera que incluso se convierte en un riesgo para los individuos, pues manda darlo todo, inclusive arriesgando la propia vida: “es la pérdida violenta de los límites que, confiriendo identidad, aseguran la subsistencia”.³³ Si sólo jugara esta lógica, posiblemente no habría individuos y la comunidad también se perdería. Tal vez por un resguardo de lo anterior es que decidimos regular lo que toca dar, poniendo como límite aquello que al darlo comportaría un riesgo grande para nuestra vida. Este “resguardo” es nombrado por Esposito como *immunitas* o inmunidad, justo por su carácter preventivo y privativo que rompe o limita nuestra apertura a los otros, nuestro ser en comunidad. Como veremos más adelante, el derecho con su función de regulación social, esto es, como límite de las acciones de las personas individuales o colectivas, pertenece a este espacio inmunitario dentro de la lógica comunitaria.

Para bosquejar los elementos y sentidos claves de la categoría de inmunidad, Esposito nos remite a los dos ejes de significado de sus nociones corrientes, la jurídica y la biológico-médica. El significado jurídico, que podemos encontrar en el derecho romano y se conserva en la actualidad, considera que la inmunidad es un estado de privilegio o de “no sujeción” con respecto a las obligaciones.³⁴ Esposito hace notar que la inmunidad es, en consecuencia, necesariamente un concepto comparativo, pues su sentido

³³ *Idem.*

³⁴ Por ejemplo, dentro del derecho romano y en el canónico, podemos encontrar estas definiciones: “Inmune es quien está dispensado de cargas, que otros deben llevar sobre sí... derecho por el cual recintos, bienes o personas... están liberados o exentos de la carga u obligación común”. Esposito, Roberto, *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 15. Dentro de la teoría jurídica, me parece que resulta ilustrativa la distinción propuesta por Hohfeld entre *obligación*, que hace referencia a un deber concreto, y *sujeción*, que refiere a un estado o posición del individuo que le implicará la generación de obligaciones o derechos por las acciones de otros. Estamos sujetos a las leyes de nuestro país o a la potestad de una autoridad, sin que esto implique que en la actualidad tengamos una obligación o derecho concreto. Para Hohfeld, lo contrario de la *sujeción* es, justo, la *inmunidad*, que es el estado por el cual las acciones que realizan otros no producirán obligaciones o derechos en los individuos. Véase Hohfeld, Wesley, *Conceptos jurídicos fundamentales*, México, Fontamara, 2017.

refiere a una diferencia con respecto a una obligación general que otros tienen. “Respecto de tal generalidad, la inmunidad es una condición de particularidad: ya se refiera a un individuo o a un colectivo, siempre es «propia», en el sentido específico de «perteneciente a alguien» y, por ende, de «no común»”.³⁵ La inmunidad tiene, entonces, un profundo carácter antisocial y, en oposición a alguien munífico (generoso o desprendido), que presenta la misma raíz etimológica, *munus* (que evoca “gratuidad”), al inmune puede llamársele “ingrato”.³⁶

Más allá de la dispensa de una obligación concreta, es importante hacer notar el sentido que guarda la inmunidad en su referencia general con la obligación común. La necesidad de resguardarse o inmunizarse surge en la medida en que hay una deuda o responsabilidad previa. Así, la sujeción u obligación común está presupuesta en la inmunización, en tanto que se trata de la protección de un individuo o grupo de individuos ante la responsabilidad o deuda que nuestra condición común genera. Lo propio de la inmunidad es, en consecuencia, interrumpir la red o circuito social de donación, cuidado o sujeción recíproca de la *communitas*.

Sin embargo, con todo lo “ingrato” que el mecanismo de la inmunidad pueda tener, no debemos olvidar que realiza la función de salvaguardar a los individuos y, con ellos, a la comunidad y la vida. Nuestra vida no es posible sin el cuidado que otros realizan, pero este deber de cuidado es tal que pide darlo todo, todos los bienes y hasta la propia vida. Es como si la vida de los otros resultara en un riesgo para la sana y segura identidad de uno mismo. Lo común opera como una especie de contaminación del individuo que amenaza con disolver su individualidad; la inmunidad evita la intrusión, propagación y el contagio, interrumpiendo, no obstante, la “red de donación social”.

Notemos cómo el concepto de “inmunidad”, que habíamos explicado desde su significado jurídico, empieza ahora a intercarse y ampliarse con el significado que guarda en el discurso biológico y médico. Desde este punto de vista, por inmunidad se entiende una condición refractaria del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa. Como sabemos, nuestro sistema inmunitario funciona reconociendo y asimilando una enfermedad (“etiquetándola”), para expulsarla o eliminarla después. Por ejemplo, vacunarse implica introducir una forma atenuada de infección para estimular la formación de anticuerpos capaces de neutralizar por anticipado las consecuencias patógenas.

³⁵ Esposito, Roberto, *Immunitas...*, cit.

³⁶ *Ibidem*, p. 16

Estos dos ejes de significado de inmunidad, el jurídico y el biológico, conforman la base del sentido de *immunitas* que, en términos simples, podríamos anunciar como “protección para evitar el contagio”. Expresada en estos términos, es fácil observar que la categoría de *immunitas* presenta una relación, además de con la comunidad —como se ha expuesto—, con la vida.³⁷ Esta lógica inmunitaria presenta otra característica que a Esposito le resulta fundamental para explicar el pensamiento político de la modernidad, así como muchos de los discursos y acciones actuales que parecen fundamentarse en esta lógica de protección contra “el otro”, “el extraño” que amenaza con contaminarnos y destruir nuestra sociedad, por ejemplo, cualquier fundamentalismo o las acciones en contra de la migración o ante los refugiados. Siguiendo, entonces, esta lógica inmunitaria, se descubre que las acciones no tienen una lógica de combate frontal, sino de una inclusión para su neutralización. “El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de sus propios confines. Al contrario, incluyéndolo dentro de estos. La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante la inclusión”.³⁸

La figura lógica de la “exclusión por medio de la inclusión”, que también es referida como *dialéctica negativa*, resulta fundamental en la propuesta de Esposito. Ella nos permite intuir que la eficacia de este mecanismo inmunitario radica en generar discursos, rituales, procedimientos o *dispositivos* que incluyan aquello que se quiere combatir o excluir. Si se quiere, es una táctica de desconocimiento del otro que pasa por su integración en una mismidad o totalidad.³⁹ Por ejemplo, es posible generar un conjunto que defina “lo humano” mediante una serie de categorías que aludan al aspecto racional que se presume común en todos, pero cuyas categorías pueden presentar graduaciones y el riesgo exclusión, como de hecho ha

³⁷ Como lo desarrollará en los últimos capítulos de *Immunitas* y en su obra posterior, *Bios. Biopolítica y filosofía*, de conformidad con el marco teórico de la biopolítica, es posible mostrar que existe una implicación fuerte entre nuestras instituciones y los discursos sociales y políticos con la noción de *vida*. Sea en la forma de una “politización de la vida” o “vitalización de la política” en el discurso y las instituciones de la modernidad (y, por extensión, en la actualidad), la política ha encontrado cierta legitimidad al apelar a la vida, por ejemplo, con su énfasis en la seguridad. Si la relación entre política y vida ocupa este papel central, la categoría de *immunitas* expresa una forma específica en que esta relación se presenta y es lo que le permite a Esposito afirmar la vigencia de un *paradigma inmunitario* en la actualidad. Véase Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía. Mutaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

³⁸ Esposito, Roberto, *Immunitas...*, cit., p. 18.

³⁹ Aludo a la propuesta de Levinas en *Totalidad e infinito*, cit.

pasado con niños, mujeres, “anormales”, indígenas, etcétera.⁴⁰ En todo caso, me parece que lo que encontraremos —siempre— son categorías que parecería que anteceden y pueden, por esto, calificar una práctica o a los sujetos.

Retomando los problemas analizados en el apartado anterior, la *immunitas* resulta, entonces, como una respuesta ante la *hostilidad* de la comunidad, pero que traiciona la *hospitalidad*. Frente al problema de una comunidad como pura relación y sin contenidos, que se torna *irrepresentable* para nuestro pensamiento, la *immunitas* presenta este carácter privativo e identitario, basado en las cualidades propias de cada individuo o de cada conjunto de individuos. De la misma manera, frente al potencial riesgo de disolución, de pérdida de lo propio o de nuestra propia vida ante la obligación infinita con los otros, la *immunitas* limita esta relación, este contagio que me llevaría a darlo todo.⁴¹ Así, la *immunitas*, siendo lo opuesto a la *communitas*, representa una especie de complemento, pero un complemento negativo, algo que la niega y la conserva. Este tipo de relación entre conceptos, que se niegan y conservan, es conocido como *dialéctica*.

La idea de comunidad en Esposito está conformada, en consecuencia, por ambas categorías en su relación dialéctica, *communitas* e *immunitas*, por lo que es importante no reducirla únicamente a la *coexistencia* o *condición común*. En su presentación sobre el tema de la comunidad, Esposito subraya la condición común, pues considera que la filosofía política y jurídica ha tendido a “traicionar” esta condición de ser en apertura, en aras de expresar la condición identitaria propia de un conjunto de individuos. Este “olvido” de la *communitas*, estima, ha traído graves consecuencias en la historia; por ejemplo, ha servido para justificar fundamentalismos y formas de racismo, así como un estancamiento en la reflexión sobre la comunidad.

No obstante, la propia necesidad de responder a la deuda infinita implica la necesaria preservación de los individuos, que son quienes responden,

⁴⁰ Esposito realiza este ejercicio con la categoría *persona*, mostrando que desde el derecho romano hasta la actualidad contiene una división y una violencia que posibilita decir que hay algunos que “son más (persona) que otros” pues dominan a otros o se saben dominar a sí mismos (su parte irracional, sus pasiones o su “animalidad”). Véase Esposito, Roberto, *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

⁴¹ En este mismo sentido, Saidel señala: “la *communitas* no es pensable sin su opuesto polar, la *immunitas*, que señala la exención de ese *munus* compartido, una defensa de lo propio que interrumpe el circuito de donación recíproca en su afán de evitar el contagio comunitario... La co-presencia de *communitas* e *immunitas* implica que no hay comunidad que no apele a alguna forma de inmunización que ayude a la conservación de la vida”. Saidel, Matías, *Ontologías... cit.*, p. 444.

pero dicha preservación se encuentra, por esto mismo, condicionada o modulada por la responsabilidad. Es por esto que, aunque la *immunitas* niega a la *communitas* (es su contrario), conserva el sentido de la responsabilidad u obligación común en la medida en que la inmunidad es un privilegio o excepción frente a esta condición común y, también, al preservar de manera indirecta la obligación de la comunidad, resguardando a los individuos que son quienes responden. Este es, de manera general, el juego dialéctico propio de la comunidad.

VI. BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA, UN PEQUEÑO BOSQUEJO

Como se señalaba en los primeros apartados, este énfasis en la *diversidad* como relación y dependencia de los otros se logra justo al establecer como punto de partida a la *communitas*, lo que provoca un cambio de perspectiva y de léxico. En este sentido, a Esposito le resulta clarificadora, en primer lugar, la línea de reflexión ontológica de la comunidad que toma como base la “apertura”, el “ser en relación”, en contraste con un pensamiento que parte de características que preceden al “estar en relación” y que tienden a “entificar” a la comunidad. Ya no se trata de pensar *sobre* la comunidad, sino *desde* la comunidad, desde nuestro “ser en relación”.

En segundo lugar, le resulta central la reflexión biopolítica y, en específico, la obra de Foucault. Para Esposito, como para Foucault, este tipo de poder se asoma como un acontecimiento que pertenece y define una época determinada. Aparece, entonces, en su contraste con la primera modernidad, en la que la relación entre política y conservación de la vida está todavía mediada por el paradigma de orden, articulado en torno a los conceptos de soberanía, representación y derechos individuales. Así, en lo posterior, es posible notar que la relación entre política y la conservación de la vida se irá haciendo cada vez más inmediata, como lo muestra la relevancia que adquieren las políticas sanitarias, demográficas y urbanas. A partir de estos momentos, la vida asume una relevancia política estratégica, pero también la política tenderá a configurarse según modelos biológicos y médicos, por ejemplo, en sus categorías de cuerpo político, nación o constitución.⁴² Sin embargo, en la clásica reflexión de Foucault sobre el nazismo, notamos que esta política de vida amenaza siembre con volverse acción para la muerte.⁴³ Para Esposito, esta conservación de la vida, justo

⁴² Esposito, Roberto, *Immunitas...*, cit., pp. 160-204.

⁴³ Foucault, Michel, *Defender la sociedad...*, cit.

en la figura de la inmunización, se puede volver obsesiva y termina por sacrificar la vida cualificada (fruto de la circulación social) a la simple supervivencia biológica de los individuos. Es una reducción de la vida o la existencia a su nuda base biológica.

Esposito refiere que la noción de biopolítica en Foucault, problemáticamente, ha sido tomada en bloque; sin embargo, es posible sustentar dos lecturas, una positiva o productiva y otra negativa o trágica, en la relación entre política y vida:

Ahora bien, la ventaja del paradigma inmunitario reside precisamente en el hecho de que estos dos vectores de sentido —positivo y negativo, conservador y destructivo— encuentran finalmente una articulación interna, porque la inmunización, en cuanto forma de protección negativa, los contiene a ambos ligándolos en un único bloque semántico. Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder ejercita en el exterior sobre la vida, sino el modo contradictorio en que la vida intenta defenderse, cerrándose a aquello que la circunda —la otra vida—. ⁴⁴

Si bien este trabajo se enfoca en las reflexiones sobre la comunidad, es importante referir, justo como un aporte de la obra de Esposito, la relación que me parece logra establecer entre estas dos líneas de reflexión, la ontológica y la biopolítica. Su categoría de *inmunidad*, que refiere al léxico jurídico y médico, aparece como una propuesta sugerente para clarificar el sentido negativo y positivo que presenta la biopolítica justo al relacionarla con la categoría de *communitas*. Este sentido positivo y negativo de la biopolítica y su relación con la *communitas* resulta fundamental para comprender la propuesta de Esposito sobre una *biopolítica afirmativa*, que tiene su base en una idea de vida abierta, compleja y cualificada, propia del “ser en común”. Al respecto, afirma:

...yo extraigo de la dialéctica indivisible entre comunidad e inmunidad otra consecuencia, que de algún modo perfila la posibilidad de una noción potencialmente afirmativa de biopolítica. Revolviéndose contra sí misma en forma de autoinmunidad, la dinámica de inmunización tiende a contradecirse, abriéndose a una posible transformación... capaz de reconstruir la relación con la *communitas* y con el *munus* que ésta porta... haría falta cambiar la idea difusa de que la vida humana puede ser salvada de la política; se trata más bien de que la política de hoy ha de ser pensada a partir del fenómeno de la vida. Pero, para que la vida pueda señalar un horizonte diferente para

⁴⁴ Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit., p. 21.

la política —literalmente: revitalizarla—, es necesario que, a su vez, ella misma sea pensada en toda su complejidad; esto es, que sea rescatada de aquella reducción a la nuda base biológica...⁴⁵

Como lo detalla Langford, existe un desplazamiento importante en la reflexión de Esposito entre su libro de *Communitas* y el de *Immunitas*, tanto en el cambio en el objeto central de reflexión, que va de la comunidad a la vida, como en el objeto de la crítica, que se abre más allá de la filosofía política moderna hacia otras disciplinas (como la teología y antropología filosófica). En el libro *Immunitas*, la figura de la “exclusión inclusiva”, que bosquejé en el apartado “inmunidad”, ocupa un lugar central que modifica la reflexión previa sobre la comunidad (y los primeros bosquejos sobre la inmunidad) en *communitas*. Ya no se trata sólo de la *apertura* que nuestra *coexistencia* comporta, sino que la perspectiva inmunológica permite un desarrollo sobre la *alteración* que le permitirá a Esposito llegar a perfilar su propuesta de una *biopolítica afirmativa*.⁴⁶

Aunque en este trabajo se realizó una presentación general de la dialéctica de *communitas* e *immunitas*, como el propio subtítulo lo anuncia, la exposición se centra en el tema de la comunidad en su relación con el derecho y el específico efecto inhibitorio. En este sentido, me detengo en las afectaciones al *cuidado* de nuestra *obligación común*, así como la búsqueda, comunicación y construcción de sentidos —lo que Langford podría referir como la *apertura*, en una traducción propia—.⁴⁷

VII. LA NADA DE LA NADA

A lo largo de su obra, Esposito nos advierte sobre los riesgos que “el olvido” y “la traición” de la *communitas* han traído sobre la reflexión de la comunidad. De manera pormenorizada, muestra cómo el *paradigma inmunitario* se impuso

⁴⁵ *Ibidem*, p. 22. La propuesta de una biopolítica afirmativa se puede encontrar en su obra *Bíos. Biopolítica y filosofía*, *cit.*

⁴⁶ Langford, pp. 103-109. Por otra parte, me parece que si bien existe un desplazamiento en la reflexión de Esposito, como el propio autor lo admite, la continuidad entre ambas obras es mayor a lo expuesto por Langford, quien me parece que se esfuerza mucho en realizar un análisis específico de cada obra y de los desplazamientos en el pensamiento de Esposito, perdiendo una cierta visión del conjunto. Este tratamiento en conjunto se puede encontrar en los ensayos posteriores de Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, *cit.*

⁴⁷ El desarrollo de la propuesta de *biopolítica afirmativa* se encuentra en la obra de Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, *cit.* Para un estudio sobre este tema y algunas relaciones con el derecho, remito a Langford, Peter, *op. cit.*

en la reflexión filosófica, jurídica y política, operando una drástica simplificación sobre la comunidad, pues se tendió a considerar únicamente el significado de “conjunto identitario”. Así, aunque el significado etimológico, según lo analizamos, apunta hacia el sentido de apertura y relación, es posible observar desde la Edad Media un claro desplazamiento hacia el significado inmunitario que de suyo implica la ruptura de la *communitas*:

En efecto, en todos los léxicos medievales, el término *communitas* está asociado al concepto de “pertenencia”... esos *communia* que antes indicaban un simple conglomerado rural, o urbano, comienzan a adquirir los rasgos cada vez más formales de una verdadera institución jurídico-política. A partir del siglo XII, llegan a expresar la designación de la personalidad que, de hecho o de derecho, poseen las ciudades autónomas: es decir, propietarias de sí mismas.⁴⁸

Si el sentido de la *immunitas* conlleva la ruptura de la relación común para la salvaguarda de los individuos, y esto es provocado por la propia *hostilidad* de la *communitas*, Esposito hace notar que fue Hobbes quien llevó al extremo la reducción de la comunidad a su significado inmunitario.

Debe romperse el vínculo con la dimensión originaria —Hobbes la llama “natural”— del vivir en común, instituyendo otro origen artificial, que coincide con la figura, jurídicamente “privatista” y lógicamente “privativa”, del contrato. Hobbes muestra que comprende perfectamente el poder inmunizante del contrato frente a la situación previa cuando define sus status exactamente mediante la contraposición con el don: contrato es ante todo lo que no es don, ausencia de *munus*...⁴⁹

Esposito continúa su análisis sobre el desarrollo de esta lógica inmunitaria en diversos autores de la filosofía política y jurídica moderna, pero también en diversas disciplinas, como la teología y la antropología filosófica, lo que le permite mostrar la vigencia de un *paradigma inmunitario* en la

⁴⁸ Esposito, Roberto, *Communitas...*, *cit.*, p. 35.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 41. Con esto, Hobbes inaugura, además, el referido *paradigma inmunitario* de la modernidad; esto es, la lectura de la modernidad en los términos inmunitarios aquí referidos. Por ejemplo, abre un sentido para comprender la categoría de “individuo” característica de esta época: “Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales —es decir, perfectamente individuos, individuos «absolutos», rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen— sólo habiéndose liberado preventivamente de la «deuda» que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación”, *ibidem*, p. 40.

actualidad.⁵⁰ Con ello, hace notar que la manera de romper definitivamente con la *communitas* consiste en una suplantación de nuestra relación existencial u originaria por otra “artificial”. Esta sustitución se realiza, por ejemplo, con la figura del contrato, que además de su carácter jurídico-privativo tiene un carácter inmunitario en su sentido médico, en la medida en que establece por anticipado las obligaciones que se satisfarán. Por decirlo así, “nos vacuna” del contagio de la obligación infinita, estableciendo una serie de obligaciones concretas.

Notemos que la relación abierta de la *communitas* es combatida, entre otras formas, por medio de una serie de obligaciones o significados precisos. Así, la apertura de sentido se rompe mediante significados precisos que se dan por anticipado o un proceso de selección de sentido que sustituye “expectativas inciertas por expectativas problemáticas pero seguras”.⁵¹ Lo que tenemos que notar es que este proceso, al determinar los sentidos de acción, excluye los otros sentidos posibles y, más aún, que este proceso es justo un proceso de exclusión de sentidos, de ruptura o inhibición de un circuito de comunicación o rotación de sentido. Con ello, y siguiendo lo expuesto en el párrafo anterior, lo que está operando es una sustitución de la *communitas*.

Esta reducción de la complejidad de la comunidad —su radical apertura— a un conjunto identitario con propiedades o significados específicos tiende a formas de exclusión y, además, termina por convertirse en un riesgo para los propios individuos que la conforman. Evidentemente, en tanto que individuos aislados, nuestras posibilidades de acción o de respuesta ante problemas complejos se ven disminuidas.⁵² Siguiendo el eje de significado biológico de *immunitas*, se puede decir que “si la inmunidad es llevada más allá de cierto umbral, termina por aniquilar la vida que debía

⁵⁰ Esposito coincide con el análisis de Luhmann, quien detectó que la semántica de la inmunidad se extendió progresivamente del ámbito del derecho a la política, la economía y, al final, a todos sectores de la sociedad moderna, convirtiéndose en paradigma general de la modernidad. No obstante, como podemos intuir con lo narrado en este trabajo, toma una completa distancia de Luhmann en tanto que no presenta este fenómeno de manera neutral, sino que lo analiza críticamente. Esposito parte de la relación estructural entre ley y violencia, tematizada por Benjamin, lo que le permite notar que el resultado de la propuesta de Luhmann es la eliminación de la violencia por medio de la eliminación de la comunidad misma. Véase Esposito, Roberto, *Immunitas...*, cit., pp. 66-76.

⁵¹ *Ibidem*, p. 72. En este momento, Esposito está refiriéndose a la obra de Luhmann (véase nota anterior).

⁵² En su extremo, esta lógica inmunitaria se puede tornar genocida. Aunque esta posibilidad extrema no ha sido tratada en este trabajo, aparece como un tema fundamental en las obras de Esposito aquí citadas, misma que sigue de cerca la reflexión biopolítica de Foucault.

proteger, como sucede en las enfermedades autoinmunes”.⁵³ El exceso de inmunicación provoca, así, una ruptura de la relación que, en oposición a la “nada en común” antes expuesta, nos coloca en lo que Esposito llama la “nada de la nada”, esto es, la pérdida de las posibilidades de sentido que está presente, por ejemplo, en los totalitarismos o en el nihilismo de nuestra época.

Esta clausura de sentido, enfaticémoslo, es producida por un “olvido de la nada en común” a la que, paradójicamente, hemos llegado por medio de las cosas restringidas a su punto de vista técnico, científico y productivista.⁵⁴ El significado unívoco que estos puntos de vista conllevan es contrario al sentido que presenta nuestro “ser en común”. Se podría decir que se trata de una falta de sentido provocada por un exceso de significados simples que ocultan o llenan el espacio compartido. Así, la propuesta hobbesiana del Leviatán, aunque usualmente se presente como totalitaria, también es nihilista en la medida en que está fundada en la supresión de la relación y apertura mediante la imposición de un único vínculo artificial entre los individuos y el soberano. Esto significa que la comunidad es algo distinto a un “nosotros” y, también, a un “otro”, en la medida en que sean absolutos y no “otros” que también está en relación o en deuda. La comunidad, en definitiva, no es la obligación con el Leviatán o cualquier otro tirano.⁵⁵

Tanto los totalitarismos como el nihilismo se nos presentan como una respuesta en la que se clausura o se renuncia a la búsqueda de sentido. Los totalitarismos aparecen como el intento de llenar el vacío que implica el ser como apertura en relación; por su parte, la respuesta nihilista consiste en la anomia o renuncia a la búsqueda de sentido (“todo es igual”). Por error, hemos buscado responder ante la falta de sentido del nihilismo postulando algún contenido, cuando el problema es que no hemos cuidado la nada en común, el cuidado constante.

⁵³ Saidel, Matias, *op. cit.*, p. 444.

⁵⁴ En específico, en la filosofía política moderna se revela una “tendencia a identificar el sentido de las grandes palabras de la política con su significado más inmediatamente evidente... Mientras este significado es siempre unívoco, unilateral, cerrado sobre sí mismo, el horizonte de sentido, en cambio, es mucho más amplio, complejo, ambivalente, capaz de contener elementos recíprocamente contradictorios”. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, *cit.*, p. 11.

⁵⁵ Nuevamente me apoyo en la obra de Levinas y la reflexión que de las filosofías de la alteridad que la toman como base que enfatizan la referencia al “otro” concreto. El “otro” nunca es un ente abstracto, fruto de un proceso mío de abstracción y, por ello, de mi “mismidad”. Véase notas 22 y 23.

En este sentido, Esposito abre una crítica a cierta línea de la reflexión “comunitarista” que tiende a poner como centro de la comunidad los aspectos identitarios, lo que muestra una permanencia en el mero sentido inmunitario. Bajo lo argumentado en este apartado, se puede afirmar que se han presentado como un intento de abordar esta falta de sentido postulando “algo de contenido —una sustancia, una promesa, un valor— que no se deje vaciar por el sumidero de la nada” y que, en consecuencia, terminan asemejándose a los totalitarismos.⁵⁶ Tanto en los totalitarismos como frente a la clausura o ensimismamiento tedioso y deprimente del nihilismo, en la “nada de la nada”, la respuesta no es la apropiación de una cosa o contenido, sino el *obsequio* como un dar infinito que nos pone en apertura con otros.

VIII. COMUNIDAD Y DERECHO

Como hemos visto, uno de los principales riesgos de la *immunitas* consiste en la simplificación y reducción de sentidos, de la posibilidad de sentido y, con esto, de respuesta ante nuestra “obligación infinita”. En el núcleo de esta reducción de sentido encontramos a la propia categoría de “comunidad” que ha perdido su carácter *hospitalario* o de apertura al otro, al distinto. Se trata de una drástica simplificación hacia su sentido inmunitario, como un conjunto identitario o como una institución jurídico-política cuyos deberes y obligaciones se encuentran previamente reglamentados. La propuesta de Esposito tiene la virtud de mostrarnos, en sus categorías de *communitas* e *immunitas*, cómo y por qué opera esta reducción del sentido de “comunidad”. La propia lógica inmunitaria, que es parte de la dialéctica de la comunidad, conlleva una tematización, una postulación de significados y deberes simples que funcionan para evitar la dispersión o el contagio de la propia *coexistencia*, similar a reducir la complejidad de la vida a un mero “instinto de supervivencia”.

¿Qué papel juega el derecho actual en dialéctica comunitaria, en la dialéctica de *communitas* e *immunitas*? Como se ha perfilado a lo largo de este trabajo, ante la perspectiva de una “obligación infinita” el derecho se ubica en el complemento dialéctico de la *immunitas*, como uno de los mecanismos que resguardan a los individuos mediante la “no sujeción”. Bajo esta perspectiva, el derecho funciona sustituyendo nuestra obligación originaria por una serie de obligaciones delimitadas y categorizadas por anticipado que, además, se encuentran mediadas, por ejemplo, por la ley, el “contrato ori-

⁵⁶ Esposito, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit., p. 63.

ginario”, la “deliberación democrática”, el Estado o el orden institucionalizado. Esto es, sustituye la *communitas* por una relación artificial. De la misma manera, opera en consecuencia una clausura, un “cierre identitario” de nuestro ser como apertura en relación o respectividad con otros. El derecho muestra, con esto, su profundo carácter *privativo* e individualista que, como tal, produce un efecto de inhibición de la comunidad.

Si, como se expuso en la introducción, el pensar que el derecho pudo tener un efecto inhibitorio o represivo sobre la comunidad presentaba cierta dificultad por la relación que guardan ambas nociones, esta dificultad se encuentra ahora clarificada en la medida en que se distingue “la comunidad” de un mero “conjunto identitario”. El derecho, dentro de la lógica inmunitaria, forma o posibilita que se genere un conjunto identitario, estableciendo los límites y el orden necesario para preservar a los individuos. Sin embargo, si partimos de la *communitas*, resulta posible y necesario considerar los excesos que el derecho puede presentar sobre nuestra relación común. Tanto los totalitarismos como los nihilismos contemporáneos se nos muestran con esto como una crisis de comunidad, como un problema inmunitario en donde el sistema encargado de proteger a los individuos, y de manera indirecta a la comunidad, patológicamente, se vuelve contra la comunidad misma poniendo en peligro a los propios individuos, inhibiendo nuestro ser en común, nuestra deuda infinita que, en otros términos, puede ser referida como responsabilidad o justicia.

Una consecuencia que se deriva de lo anterior es la posibilidad de reflexionar sobre el límite necesario que el derecho comporta, dado su carácter inmunitario o de privilegio con respecto a la obligación común. En la medida en que nuestro deber se encuentra categorizado por anticipado, siempre presenta un límite en el sentido de “debes esto y nada más”. Así, lo que normalmente entendemos en el derecho como “deberes”, es decir aquellos que resultan de la ley escrita, desde la perspectiva de la *communitas* se nos revela que contienen un “no deber”. *A contrario sensu*, todo derecho reconocido por la ley presenta una cara oculta como “no derecho” en tanto que clausura posibilidades de respuesta al limitar la deuda que nuestra vida en común implica. Por esto, dado que la *communitas* antecede a la *immunitas*, en el sentido de que ésta es un privilegio con respecto a aquélla, parece que cualquier categorización anticipada o límite a nuestra obligación se encuentra desfundada y puede ser cuestionada con *justicia*.⁵⁷

⁵⁷ Esta consecuencia del planteamiento de Esposito resultaría análoga con la propuesta de “justicia como *deconstrucción*” de Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1997.

Lo anterior, cuando menos, posibilita una línea de reflexión ética y crítica dada la necesaria insuficiencia de la ley y su carácter represivo o inhibitorio de nuestra relación en común. Aunque por otra línea argumentativa, lo anterior refuerza la idea, presente en algunas corrientes que enfatizan el papel de la razón práctica, de que “es aceptable reconocer la existencia de excepciones implícitas en las reglas, como medio de flexibilizar el Derecho y aumentar las posibilidades de lograr la realización de la justicia a través del Derecho”.⁵⁸ Si el derecho puede ser interpretado como un “no deber”, bajo esta lógica siempre cabe una interpretación y justificación sobre la ley en tanto que límite de nuestras respuestas.

Un resultado central del planteamiento de Esposito consiste en regresar la *communitas*, en tanto que situación primaria u original de *coexistencia*, a la reflexión sobre la comunidad y el derecho. Me parece que esto abre posibilidades de sentido que se encontraban obstaculizadas por la idea de comunidad como un mero pacto de leyes o como conjunto identitario. Como vimos, Esposito lanza una denuncia en contra de cualquier pensamiento de la comunidad con una base esencialista por su incapacidad de dismantelar los discursos basados en “conjuntos identitarios” que tienden a homogeneizar y simplificar, y que terminan en procesos de eliminación de la diversidad y de exclusión de los diferentes o *los otros*. Para Esposito, esto aparece como un eje central en los problemas de nuestro tiempo, por ejemplo, en los diferentes tipos de violencias intercomunitarias, como fundamentalismos religiosos, económicos o nacionalistas, así como el proceso de homogenización mundial. De aquí que su propuesta de comunidad ponga un énfasis importante en la dependencia a los otros y la apertura a la diferencia.

Como se indicó en el primer apartado, Esposito refiere que su filosofía tiene la tarea de pensar un momento histórico y de ser crítica con aquellas categorías que no dan respuestas a los problemas de la actualidad. Su propuesta convoca a permanecer en el cuidado de nuestro ser en comunidad, entre otras cosas, de cualquier realización que justifique una pérdida de la apertura que nuestro ser en comunidad implica. En sus trabajos, refiere en consecuencia que no es tarea de su filosofía formular alguna propuesta de teoría política o jurídica, sino de permanecer en una crítica. Sin embargo, es tal su preocupación por evitar este esencialismo que extiende su denuncia a cualquier intento histórico de realización de la comunidad.

⁵⁸ Atienza, Manuel, *Filosofía del derecho y transformación social*, Madrid, Trotta, 2017, p. 24. Otra variante que considero interesante sobre la fundamentación de las excepciones a las reglas, en este caso de corte aristotélico, la podemos encontrar en Wiggins, David, “La deliberación y la racionalidad práctica”, *El razonamiento práctico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 267-283.

Esta radicalidad de su pensamiento puede resultar sorprendente si no se atiende al contexto histórico y académico europeo, en el que un gran anhelo de comunidad coexiste con un enorme escepticismo y aberración por los proyectos con bases comunitaristas. No es posible olvidar que en nombre de la comunidad se puso en marcha el holocausto. Szymon Wróbel, a propósito de la propuesta de Esposito y otros autores, explica este sentimiento de la siguiente manera:

Por lo tanto, me parece que cuando hablamos de comunidad, siempre debemos agregar un signo de interrogación. Y al hacerlo, debemos ser advertidos de que no hay un discurso seguro sobre la comunidad... No hay un llamado más fuerte que el llamado a la comunidad, un llamado para establecer una forma de vida política diferente al Estado, la sociedad, una asociación libre, un agregado de cuerpos humanos, una compañía, una corporación, una nación, un fantasma de cuerpo político... Uno debe, como medida de precaución, antes de embarcarse en este viaje comunitario, confesar solemnemente que nunca ha habido ni habrá comunidad. La historia nos enseña que la comunidad nunca ha tenido lugar en la línea de nuestras proyecciones o, en otras palabras, cuando llegó la comunidad, fue bajo un disfraz, desinformada de nuestras intenciones y engañada en cuanto a nuestros deseos... ¿Por qué deberíamos temer a la comunidad? ¿Por qué reconozco la categoría de comunidad intelectual y políticamente peligrosa? Simplemente porque promueve un “modelo identitario”.⁵⁹

Esta cita nos permite comprender el problema del “modelo identitario” de la comunidad desde otro ángulo, en tanto que refiere a la “experiencia europea” —sin siquiera pretender que pueda ser unívoca—, a sus miedos y escepticismos. Como tal, a una experiencia y una búsqueda que pretende compartirse. Sin embargo, el problema de la comunidad no es sólo un problema de la filosofía ni se agota en la experiencia europea. En este sentido, creo que se puede compartir y dialogar desde otras experiencias. Más aún, considero que sin un referente real no será posible encontrar estas *nuevas palabras* para cambiar nuestra mirada sobre el mundo y nosotros mismos.⁶⁰

⁵⁹ Wróbel, Szymon, *op. cit.*, pp. 228 y 229. Traducción propia.

⁶⁰ Por ejemplo, en América Latina, en diversos trabajos han llamado la atención los movimientos y prácticas alternativos emprendidos por pueblos originarios, quienes, sobre todo a partir de la década de 1990, empezaron a conformar articulaciones continentales y movimientos a nivel nacional. Estos movimientos, de hecho, dialogan con otros grupos tradicionalmente considerados como minoritarios (colectivos antisistémicos, feministas, ambientalistas, entre otros) y podrían ser enmarcados como movimientos de resistencia o insurreccionales en contra del modelo de civilización occidental. A partir de poner en común *cómo*

El cuidado de lo común es totalmente necesario, como también lo es buscar otras formas de relación y, por lo tanto, de observar otras prácticas y posibilidades para el derecho.

Por lo anterior, considero oportuno situar su reflexión para comprender tanto los mecanismos específicos que reprimen o inhiben la comunidad como las resistencias que se pueden estar presentando. En este sentido, me parece que se abren dos líneas de investigación. En primer lugar, para detallar las categorías, mecanismos y procesos específicos en los que el derecho rompe o inhibe nuestra relación en común.⁶¹ Por su parte, la segunda línea de investigación que se sugiere apunta a mostrar y valorar otras prácticas de justicia. Éstas pueden presentar sentidos, entre otros posibles, como respuesta a las problemáticas analizadas por medio de la biopolítica —como la reducción de la complejidad de la vida a su mera base biológica— y, probablemente, se están presentando en los márgenes del derecho.

IX. BIBLIOGRAFÍA

- AMENDOLA, A., “The Law of the Living: Material for Hypothesizing the Biojuridical”, *Law, Culture and the Humanities*, vol. 8, núm. 1, 2012.
- ATIENZA, Manuel, *Filosofía del derecho y transformación social*, Madrid, Trotta, 2017.
- BIRD, Greg y SHORT, Jonathan, “Community, Immunity and the Proper. An Introduction to the Political Theory of Roberto Esposito”, *Angelaki*, vol. 18, núm. 3, 2013, disponible en: <https://doi.org/10.1080/0969725X.2013.834661>.
- CASTRO, Edgardo, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Buenos Aires, Unipe-Editorial Universitaria, 2011.

le hicieron, con quiénes y para qué, se realizó una compilación sobre los patrones y reflexiones en torno a estos movimientos, mismos que dan cuenta de *prácticas otras de conocimiento(s)*: “cómo y dónde las insurrecciones de saberes subyugados que conllevan nuevos patrones de movilización están agrietando el patrón dominante de saber/poder e incluso haciendo mucho más que sólo eso. Asimismo, hablan de cómo dichas insurrecciones descentran y retan al sistema académico conduciendo a la búsqueda, en muchos casos, de nuevas metodologías, de nuevas epistemologías, de nuevas ontologías”. Leyva Solano, Xóchitl, “Breve introducción a los tres tomos”, en Leyva Solano, Xóchitl *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, San Cristóbal de las Casas, México, Cooperativa Editorial Retos-Clasco-Taller Editorial La Casa del Mago 2015, t. I, p. 26.

⁶¹ Para profundizar en esta línea, remito a las obra de Esposito, *Immunitas...*, *cit.*, así como *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

- CAUDILLO FÉLIX, Gloria e IBÁÑEZ IZQUIERDO, Alfonso, *El horizonte de existencia intercultural del buen vivir o vivir bien. Aproximaciones*, Buenos Aires, Elaleph.com, 2015.
- DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1997.
- ESPOSITO, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía. Mutaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- ESPOSITO, Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad, Mutaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- ESPOSITO, Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder Editorial, 2009.
- ESPOSITO, Roberto, *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- ESPOSITO, Roberto, *Immunitas: protección y negación de la vida, Mutaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- ESPOSITO, Roberto, *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal. Mutaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- FOUCAULT, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, *La microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.
- GINSBURG, Tom y MOUSTAFA, Tamir (eds.), *Rule by Law: The Politics of Courts in Authoritarian Regimes*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo. Estructuras y procesos: filosofía*, Madrid, Trotta, 2003.
- HOHFELD, Wesley, *Conceptos jurídicos fundamentales*, México, Fontamara, 2017.
- HOLE, Kristin, “The Ethics of Community. Nancy, Blanchot, Esposito”, *Angelaki*, núm. 18, 2013, disponible en: <https://doi.org/10.1080/0969725X.2013.834668>.
- LANGFORD, Peter, *Roberto Esposito. Law, Community and the Political, Nomikoi: Critical Legal Thinkers*, Londres, Routledge, 2015.
- LEMM, Vanessa, “Introduction: Biopolitics and Community in Roberto Esposito”, *Terms of the Political: Community, Immunity and Biopolitics*, Nueva York, Fordham University, 2013.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- LEYVA SOLANO, Xóchitl, “Breve introducción a los tres tomos”, en Leyva Solano, Xóchitl et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*,

- Conocimientos y prácticas políticas, 3 vols., San Cristóbal de las Casas, México, Cooperativa Editorial Retos-Clacso-Taller Editorial La Casa del Mago, 2015.
- MANTILLA, Lucía, “Al margen del poder y de la comunidad: la cultura política del clientelismo”, *Espiral*, XX, 2013.
- MARINIS, Pablo de, “La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes”, *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 2010.
- NANCY, Jean-Luc, “Prologo”, en ESPOSITO, Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad. Mutaciones*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza, 1981.
- “¿QUÉ es el CNI?”, Congreso Nacional Indígena, disponible en: <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/> (fecha de consulta: 8 de marzo de 2019).
- RUIZ DE LA PRESA, Javier, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, México, ITESO, 2007.
- SAIDEL, Matías, “Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política”, *Isegoría*, núm. 49, 2013.
- SAIDEL, Matías, “Lecturas de la biopolítica: Foucault, Agamben, Esposito”, 2013, disponible en: <http://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/6430> (fecha de consulta: 25 de septiembre de 2017).
- SHAPIRO, Martin, *Courts: A Comparative and Political Analysis*, Chicago, University of Chicago, 1981.
- “T-129-11 Corte Constitucional de Colombia”, disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/t-129-11.htm> (fecha de consulta: 8 de marzo de 2019).
- “«The Commoner» Silvia Federici, Feminism and the Politics of the Commons”, disponible en: <http://www.commoner.org.uk/?p=113> (fecha de consulta: 20 de marzo de 2018).
- WIGGINS, David, “La deliberación y la racionalidad práctica”, *El razonamiento práctico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- WRÓBEL, Szymon, “Community in Question. Failure of Communitarianism, Misery of Individualisms and Community of Existence”, *Polish Sociological Review*, 2016.