

LAS FORMAS DEL ORIGEN EN LA COMUNIDAD DE ESPOSITO***The Forms of Origin in Esposito's Community***

LETICIA BASSO MONTEVERDE

(CONICET-AADIE, Argentina)

Resumen

El trabajo aborda el concepto de *origen* en la obra de Esposito con el fin de dilucidar su sentido dentro del doble paradigma comunitario-inmunitario. La pregunta por el origen cae en una aporía al buscar una modalidad positiva de comunidad. La lógica del origen implica una negación que ya está implícita en la idea del *munus*, por tanto todo refuerzo e institución de la comunidad conlleva la ulterior negación de su negación. Para desarrollar esas cuestiones el escrito se estructura en tres partes. La primera sintetiza la interpretación espositiana del término *communitas* y destaca la idea de deber que la donación porta. La segunda describe las diferentes formas del origen que el autor analiza con el objetivo de comprender la tensión inherente al fenómeno y la tercera expone el paradigma inmunitario para estudiar cómo se protegen algunos sistemas inmunológicos.

Palabras clave: Esposito | comunidad | inmunidad | donación | origen

Abstract

This paper analyzes the concept of *origin* in Esposito's work to elucidate its meaning in the context of immunitarian-communitarian double paradigm. The logic of origin implies a denial that is already implicit in the idea of *munus*, therefore any strengthen and institute of community leads to further denial of their denial. This paper is structured in three parts. The first part studies the Espositian interpretation of the term *communitas* to emphasize the idea of duty that the givenness has. The second part describes the different forms of origin analyzed by the author in order to understand the inherent tension in the phenomenon of community. Finally, the third part of the paper explains the immunitarian paradigm to understand how some immunitarian systems protect themselves.

Keywords: Esposito | Community | Immunity | Givenness | Origin

Introducción

En el presente trabajo abordaremos el concepto de origen en la obra de Roberto Esposito, primordialmente en sus textos *Communitas. Origen y destino de la comunidad* e *Immunitas. Protección y negación de la vida*, con el fin de dilucidar su sentido y funcionalidad dentro del doble paradigma comunitario-inmunitario. La constitución del origen revela la co-existencia del resultado y el presupuesto de la comunidad. Vida y muerte se conjugan en la génesis de “lo común”, y generan una dialéctica particular que subsiste en la pura tensión sin una superación salvadora. De este modo, Esposito plantea diversas formas de comprender el origen en *Communitas* y maneras de protegernos de éste en *Immunitas*.

La pregunta por el origen cae en una aporía al buscar una modalidad positiva de comunidad. La lógica del origen implica una negación que ya está implícita en la idea del *munus*, por tanto todo intento de refuerzo e institución de la esencia de la comunidad conlleva la ulterior negación de su negación. Para esto, Esposito plantea la necesidad de incluir un poco del veneno original en el cuerpo (orgánico o político), ya que de esta forma se logra rodear y neutralizar desde el sistema inmunológico todo tipo de acción destructiva.

Ahora bien, una vez expuesta en sus rasgos generales la problemática que nos interesa trabajar, procederemos con el desarrollo de la misma. Para esto el escrito se estructura en tres partes. La primera parte sintetizará la interpretación espositiana del término *communitas* para destacar la idea de deber que, a través de la lógica del don, el *munus* porta. La segunda parte describirá las diferentes formas del origen que el autor analiza con el objetivo de comprender la tensión inherente al fenómeno. Por último, la tercera parte del escrito se adentrará en el paradigma inmunitario para estudiar cómo se protegen algunos sistemas inmunológicos -como el jurídico, teológico, antropológico, biopolítico- frente al problema implícito en el origen de la comunidad.

1. Pensar la comunidad

Esposito al comienzo de su escrito *Communitas* indica la dificultad de pensar la comunidad. Todo intento de tematización la distorsiona, puesto que no debemos tomarla por objeto. Hasta el momento, toda tendencia filosófica la ha reducido a alguna noción metafísica ocultando su naturaleza disolutiva por medio de construcciones de identidad y propiedad. Esposito dice que para las distintas modalidades comunales, comunitarias, comunicativas la comunidad es “un origen a añorar, o un destino a prefigurar, según la perfecta simetría que vincula *arche* y *telos*.” (2003: 23) Entonces, para el filósofo italiano es necesario despegarse de esta forma de acceso a la comunidad y buscar el origen de la cosa misma por medio de una hermenéutica del concepto que ponga en evidencia el sentido inherente a ella y las notas lingüísticas que dan cuenta de su naturaleza.

En un principio el sustantivo *communitas* nos remite a lo común, en oposición a lo propio. De allí se deriva la vertiente habitual de interpretación que marca la separación entre lo público y lo privado, aludiendo con la primera de éstas a la idea de lo que nos es común a todos, lo que compartimos. Sin embargo, Esposito se siente más a gusto dirigiendo su mirada a otro componente semántico presente en el término *communitas*. Este elemento es el *munus* que según Esposito oscila en tres significados que se alejan de la primera interpretación y nos acercan a la idea de deber, los cuales son *onus*, *officium* y *donum* (obligación, oficio y don), especialmente el último nos remite al carácter obligatorio que el *munus* tiene en la relación que se genera.

Esposito se interna en la relación entre don y deber reconociendo la dificultad de vincularlos, puesto que en general la idea del don no nos dirige a un deber sino a algo espontáneo que se brinda o recibe en libertad. En este sentido, no habría algo más lejano a la idea de un deber. Toda donación es una acción transitiva que implica un objeto directo, ya que algo es lo que se dona. En algunos pensadores nos encontramos con una donación sustraída o con un don velado que debe desocultarse, otras veces lo que importa es el portador del don o su receptor. Sin embargo, más allá de las distintas modalidades, la donación implica un vínculo entre dos partes donde una de ellas, la receptora de la donación, adquiere la responsabilidad que conlleva ser interpelado o poseedor

de la carga de esto que el don transfiere.¹ Esposito apunta, por un lado, al peso de esta donación porque el que recibe el don se ve en la obligación de reponer o responder, es decir, de efectuar la contra-donación.² El don nos penetra, invade y condiciona, además el hecho de recibir un don nos pone en la obligación de la dación. En este sentido, Esposito indica la especificidad del *munus* en el don, que como el carácter de obligación el *mei* de *meines* denota. “Una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo.” (Esposito, 2003: 27) No obstante, Esposito retoma de Benveniste la idea del don unilateral, es decir, del don que no implica un contra-don. De esta figura de la donación rescata la importancia del “deber de dar”, entonces, el *munus* es el don que se da y no su recepción. Si nos concentramos en esta forma de la donación observaremos qué intenta aclarar el filósofo italiano. Esposito busca resaltar la idea de que tenemos en común la obligación de la dación, somos en la expropiación, en la falta de algo (*mancanza*), puesto que nuestra esencia no reside en la propiedad sino en la entrega y la carencia que ésta implica. El *munus de communis* está en la falta que nos vincula, una deuda.³ Esto “no implica de ningún modo la estabilidad de una posesión [...] menos la dinámica adquisitiva de una ganancia, sino pérdida y sustracción, cesión.” (Esposito, 2003: 28)

Frente a la oposición clásica entre lo público y lo privado, Esposito plantea una nueva polaridad en la que ambas partes se necesitan, se implican, porque una no es sin la otra. Esta doble dimensión es la de *communitas* e *immunitas*. Sobre este aspecto Esposito dice: “...si *communis* es quien debe desempeñar una función –u otorgar una gracia- por el contrario, *immunis* es quien puede permanecer ingrato sin ofrecer un servicio.” (Cfr. 2003: 30) El

¹ Mónica Cragolini aclara que “la idea del don no debe llevar al error de pensar la comunidad en términos de ‘sujetos agradecidos’ los unos con respecto a los otros: el análisis que realiza Derrida de la idea de don en *Dar el tiempo* muestra justamente que el don no puede ser pensado en el circuito del intercambio. [...] Pensar el don en una lógica de agradecimiento ‘por lo dado’ implica la idea de sujetos individuales que ‘hacen’ o ‘son’ algo y por ello forman comunidad como lazo intersubjetivo. Frente a esta idea la noción de comunidad desarrollada por Esposito ve en la misma ‘un espasmo en la continuidad del sujeto’.” (2009: 57)

² Maurice Blanchot explica que la naturaleza de este don “obliga a quien lo recibe a entregar un excedente de poder o de prestigio a aquel que da. [...] El don que es abandono encomienda al ser abandonado a perder, sin pensar en restitución, sin cálculo y sin salvaguarda, hasta su ser que da: de ahí la exigencia del infinito que está en el silencio del abandono.” (1999: 45)

³ Virginia Cano señala que la comunidad aparece constituida por la nada y dice: “Es esta nada (*niente*), esta no cosa (*non-cosa*), esta falta, esta carencia de algo, esta deuda inscrita en el *munus* de la *communitas*, este don expropiante, el que permite plantear una nueva forma de pensar el ser-con más allá de la semántica de lo común y lo propio, y de una ontología de lo pleno y lo cerrado.” (2010: 91)

inmune está dispensado de ceder su propiedad, y por esto se mantiene entero y libre del sacrificio comunal.

Así se plasma la particular comprensión de Esposito acerca de la noción de comunidad. El autor se aleja de toda idea vinculada a lo tradicional bajo las notas de pertenencia e identidad. La comunidad o, mejor dicho, aquello que nos une no es el reconocimiento de sí en el otro por medio de algo en común, y la necesidad de formar parte de un grupo y adquirir cierta característica o propiedad. Por el contrario, a pesar de que podemos decir que hay algo en común, este algo es una negación. La comunidad no es la búsqueda de la propiedad, del reconocimiento, sino la comparecencia del otro que como yo está incompleto y, paradójicamente, se realiza en la expropiación. La comunidad tiene un origen negativo, pero esta falta es la que nos permite la responsabilidad de cargar con esta deuda.

Esta forma de entender a la comunidad por medio de un origen negativo que mutila a los sujetos pues los deja abiertos y expuestos en su finitud, disipa la posibilidad de la integración en un cuerpo mayor que los complete y, además, no implica la idea de una intersubjetividad por medio de la cual se dé la reciprocidad y comunicación de esta falta. Por el contrario, la idea de una comunidad, que ya se aprecia en pensadores como Bataille, Blanchot, Derrida y Nancy, en diálogo con Agamben, el mismo Esposito, y otros autores del entorno contemporáneo, es la de una comunidad desobrada, inoperante, lejana a todo producción, instalación o sedimentación, fuera de toda definición y conformación.

Ahora bien, para Esposito la comunidad no es nada de lo previamente planteado, y sin embargo deriva en esto, es su contracara. El origen lleva al hombre por el camino de la conservación a protegerse del peligro inicial. Esto se debe a que esta fisura en nuestro ser y en los otros, la muerte que somos, nos impulsa a buscar una forma de evadirla. El miedo a lo indeterminado se convierte en reacción y compensación. Por ello la comunidad es junto a la inmunidad, y en ella, teniendo en cuenta parte de su inclusión como estrategia inmunitaria, cuestión que más adelante explicaremos. Para Esposito “la categoría de inmunización constituye el más incisivo contrapunto semántico de la *communitas* y, particularmente, es la clave explicativa de todo el paradigma moderno.” (Cfr. 2003: 39) Sin embargo, el filósofo italiano señala en su obra

Bios. Biopolítica y filosofía que al conectar la modernidad con la inmunización no pretende sostener ni que aquella sea interpretable únicamente mediante el paradigma inmunitario, ni que este sea reductible sólo al período moderno. (Cfr. 2006: 82)

En el apartado que sigue analizaremos la particular dinámica entre *communitas* e *immunitas*, para comprender el lugar y el sentido del origen en la lógica del don. En este caso, nos interesa comprender qué se entiende por origen, qué genera su naturaleza y cuáles teorías rescata Esposito para estudiar esta cuestión.

2. El sentido del origen

Frente al peligro que como vimos implica el origen negativo de la comunidad, la modernidad se caracteriza por sacrificar la vida a su conservación, tal como nos dice Esposito. (2003: 43)¹ De esta manera, surgen teorías filosóficas que, para el autor italiano, analizan la naturaleza escindida e indeterminada del hombre desde su génesis y articulan su transformación por medio de una revisión de la agencia humana. Esposito retoma algunas formas del origen de la comunidad para visualizar cómo algunos pensadores describen los elementos que se conjugan en estas construcciones de poder que intentan aplacar la potencia de negación que el don porta. Al respecto nos presenta las formas del origen, en el miedo en Hobbes, la culpa en Rousseau, la ley en Kant, el éxtasis en Heidegger y la experiencia en Bataille. En adelante revisaremos estas visiones para rescatar el sentido del origen de la comunidad.

2.1. En el pensamiento de Hobbes encontramos al miedo como el factor primordial que revela el origen de la comunidad. Esposito ve que el miedo original e incierto de los hombres es lo que los constituye, y este es el miedo a la muerte. De este modo, el miedo a la muerte nos impulsa a su opuesto, la conservación de la vida, porque queremos alejar de nosotros la posibilidad de la

¹ Al respecto sobre la modernidad Cragnolini explica que: “El pensamiento de lo individual funda lo social en el sentido moderno: individuos que pretenden defender sus derechos conforman ‘sociedad’ para preservarlos. Al interpretar la filosofía política moderna en términos de la *immunitas*, Esposito considera que el individuo moderno –para el cual todo tiene precio– no puede soportar esta idea del *munus* como gratuidad del don [...] y debe inmunizarse contra esa idea.” (2009: 58)

muerte. Por tanto, el miedo tiene un papel fundacional; de él nacen la política, el derecho y la moral, puesto que en él hay una tendencia destructiva y constructiva. En este sentido, se da una progresión del miedo, desde el miedo particular de los hombres en su estado natural al miedo controlado y común que se determina en la forma de un cuerpo político, un estado civil. Este segundo miedo es derivado del primero, de forma tal que pueda lograrse algo seguro de él por medio del cálculo y protección de las fuerzas integradas bajo el poder de uno que con la sanción rige al resto. Dice Esposito que por este camino el miedo se transforma en un motor que dirigido intencionalmente termina siendo la garantía de todo el sistema fundado. Aquí se presenta la estrategia inmunitaria que se mantiene activa a través de contener dentro sí un poco de la violencia y el conflicto originales. El don del origen se retira, pero en cierto punto permanece latente porque de él surge esta forma contenida de la vida. Ante un origen negativo de la comunidad emerge su negación, la ruptura de toda relación. De este modo, observamos la dialéctica abierta y tensional que funciona sin el momento de una síntesis en la que se logre la superación. Al respecto Esposito nos dice:

Hay que examinar los dos costados de la cuestión, y a la vez la contradicción que los mantiene unidos: los hombres ahora se deben asociar según la modalidad de su recíproca disociación, unificados en la eliminación de todo interés que no sea el puramente individual. Artificialmente acomunados en la sustracción de la comunidad. (2003: 65)

Según Esposito hay una diferencia abismal entre la lógica gratuita y unilateral del don y lo que suele llamarse una lógica interesada y bilateral del contrato. Para él no coincide el contrato con el don, sino que el primero es la completa negación del segundo. La sustracción del *munus* elimina toda posibilidad del *cum* de *communitas*. En síntesis el contrato de Hobbes es un sacrificio de los súbditos que autorizan su alienación a fin de conservar su vida, que en su origen fue asechada por aquello que en el fondo los hombres eran. De esta forma, el sacrificio es el resultado pero también el presupuesto para que se lleve a cabo un pacto.

2.2. Por otro lado tenemos a Rousseau y su elemento, la culpa. Rousseau, como el adversario de Hobbes, parte de una separación entre el presupuesto y el resultado de la comunidad. Hay una distancia entre la culpa inicial y el sacrificio que le sigue. Para Rousseau “el sacrificio no hace más que repetir la culpa que debería reparar.” (Esposito, 2003: 85) De este modo, una comunidad conservada mediante el sacrificio está prometida a la muerte, hay un círculo vicioso en el discurso hobbesiano que debe romperse.

Según Esposito, Rousseau plantea a la comunidad originaria de una forma más acertada.¹ El filósofo moderno entiende el estado natural, contrario a Hobbes, como una instancia no socializada, es decir, sin vínculo, en la que hay un vacío, una falta de realización. Hay que salirse de la categoría o el problema de la sociabilidad para entender a la comunidad desde su esencia. Si analizamos la comunidad desde los parámetros de una sociedad caemos en la tergiversación de su sentido.² La comunidad no es sociedad, la comunidad no es relación, ésta tiene una lógica particular que es la que Esposito está tratando de desentrañar. Sin embargo, como puede verse a partir del estudio de su funcionalidad, no queda otra forma más que visualizarla desde su contrario, puesto a que no logra apartarse de él porque en él termina siendo. Para comprenderla no hay mejor camino que el de la negación de su negación. “Si el origen no se presta a más definición que la que su negación provee por contraste, habría que concluir que el origen coincide con su no ser tal: en el origen no hay sino el rastro de su retiro.” (Esposito, 2003: 90) Seguido de esto, Esposito indica en su texto *Communitas* que a pesar de que Rousseau logra mostrar claramente la naturaleza del origen, no sigue el camino planteado aquí sino que propone en algunos de sus escritos una forma positiva del origen a partir de una lectura de su falta. Para Esposito, Rousseau cae en una aporía debido a la contradicción patente en la descripción de algo que no está o quizás no existió. Con los desarrollos de Rousseau sobre lo natural y lo artificial, se penetra un terreno pantanoso ya que para Esposito no se puede describir el estado natural, se recae

¹ Nancy también opina que Rousseau “es quizá el primer pensador de la comunidad, o más exactamente el primero que hace experiencia de la cuestión de la sociedad como una inquietud dirigida hacia la comunidad, y como la conciencia de una ruptura.” (2002: 26)

² Cragnolini nos recuerda en un artículo que: “La clásica distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* establecida por Tönnies (1887) da cuenta de [...] un ámbito de ‘artificialidad’ y derecho, como el ámbito propio de la sociedad, frente a la ‘naturalidad’ u ‘organicidad’ de las relaciones en el seno de la comunidad.” (2009: 52)

en la historia y en todo proceso cultural propio de la técnica. Entonces, surge el tema de si hay realmente una naturaleza primera pre-social. Luego Esposito indica, adentrándose en la teoría de Rousseau, que más allá de sus intentos de reivindicar la figura de la comunidad y su origen, continúa el paradigma inmunitario que Hobbes inició. El hombre del contrato de Rousseau termina siendo un sujeto completo que busca su perfección y apropiación; la voluntad general termina siendo un correctivo y, de este modo, del individualismo de uno se llega al individualismo de la mayoría.

2.3. Para Kant la comunidad constituye la raíz del pensamiento, él cree que no es posible pensar fuera de la comunidad pues todo adquiere sentido en ella. (Esposito, 2003: 113) Esposito piensa que el imperativo categórico kantiano sigue la línea de la teoría rousseauiana de la libertad de la voluntad, a su manera. Para el alemán la ley es el eje en el que rota todo el pensamiento de la comunidad. La voluntad y la ley se conjugan en Rousseau y Kant, en el primero “se deriva la ley de una voluntad libre respecto de cualquier condicionamiento externo [...] y Kant hace que la voluntad dependa de una ley que de algún modo expresa su misma libertad.” (Esposito, 2003: 115) Una diferencia que Esposito señala es que la ley en Kant es de orden trascendental, y por tanto no coincide directamente con la voluntad, esta última ahora depende de algo que la precede. De esta forma, se deja a un lado el problema de la imposibilidad de pensar la comunidad propia de la inmanencia del pensamiento de Rousseau. Al extrapolar el sentido de la comunidad a un elemento que nos sobrepasa y constituye nos liberamos de su origen mitológico.

Entonces, en este autor vemos que la ley es el origen de la comunidad. La ley es lo que se da, la donación original. Ahora bien, esta ley es necesaria porque el mal es el modo que tienen los hombres para relacionarse. Por tanto, sin el mal no habría ley, aquí nos acercamos a la visión de Hobbes. A diferencia de Rousseau, Kant no reivindica la naturaleza de la comunidad, pues el hombre proviene del mal y necesita de la ley como su contrario. El hombre en Kant no es degradado a posteriori del estado natural, el hombre acepta su culpa primigenia, de allí que libertad y mal estén relacionadas, sean co-origenarias en la comunidad.

El discurso de Kant contiene algunas antinomias que no pueden disolverse por causa de la impenetrabilidad del origen, el origen está siempre fuera de sí. Que la libertad y el mal estén al inicio pero la ley los preceda es un problema a la hora de explicar el origen. Este problema lo trabaja Kant en la *Crítica de la razón práctica* y en *Los fundamentos de la metafísica de las costumbres*.

Para Esposito el pensamiento acerca de la comunidad en Kant no se acaba en esta interpretación. Fuera de la lectura de Hannah Arendt acerca del juicio estético y su comunicabilidad, Esposito ve una brecha que vislumbra su lectura en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Específicamente “en los pasajes de la Dialéctica donde la subjetividad se retira y se torna indefinible el sujeto [...] para devenir simple proposición formal, pura función que no subsiste por sí o en sí.” (2003: 130) Aquí es donde para Esposito hay una similitud al sentido de la comunidad y su crisis de la subjetividad. Al pertenecer el sujeto a la ley, y no a la inversa, podemos observar cómo la ley nos atraviesa y deja expuestos, expropiados a la hora de ser. Esta finitud muestra la imposibilidad de la comunidad que todos los hombres comparten. Por eso, en este sentido, es Kant el que logra acercarse a la nada que tenemos en común.

Por medio de un salto, Esposito resuelve proseguir su análisis del origen de la comunidad en dos pensadores contemporáneos, Heidegger y Bataille. Este salto, y la previa selección de los tres pensadores modernos están fundamentados en el diálogo propio de los pensadores y en las conexiones que el italiano plantea con claridad.

2.4. En el caso de Heidegger, Esposito cree que continúa el pensamiento de Kant para expresar aquello que Kant no pudo decir frente al abismo del sujeto. Esto que abre y expone al sujeto es para Heidegger el tiempo. La constitución del hombre queda expuesta bajo la forma del éx-tasis que implica la manifestación o esenciación del tiempo en el ser-ahí del Dasein que se proyecta a sus posibilidades. De allí Heidegger describe en su analítica existencial la estructura modal del hombre a través de existenciaros que muestran la trascendencia propia del Dasein, su tendencia a la apertura y su disposición en el mundo. No obstante, pensadores como Esposito plantean, de forma acertada, que tal constitución y tal comprensión de la vivencia en

Heidegger presentan una lectura inmanente que se cierra a su propia significación por medio de las nociones de identidad del sí mismo y las modalidades de la propiedad e impropiedad.

Esposito también menciona que Heidegger en los '30 analiza el peso del deber que implica siempre algo por cumplir que nos condiciona. El sujeto moral no fue, según la lectura de Esposito sobre Heidegger, desarrollado por Kant. En este sentido, para Heidegger habría que destrascendentalizar la ley, toda ética originaria debería apuntar de forma pre-ontológica a la posibilidad de la ley, es decir, contener primero la instancia de la ley o no-ley. Vale destacar que la noción de lo trascendental que Kant y Heidegger plantean no es la misma.¹ Heidegger propondría volver la ley al hombre, ejemplo de ello es la idea de la conciencia (*Gewissen*) que en *Sein und Zeit* es un imperativo o vocativo, un llamado al sí mismo que viene de sí, y no de afuera como Kant argumentaba.

En el texto de Esposito, *Communitas*, encontramos otras cuestiones planteadas por Heidegger como el modo de la caída, entendida como un estado originario en el que los Dasein co-existen.² Asimismo hay que rescatar el análisis del italiano sobre los existencialistas de lo propio e impropio, su co-origenariedad y sostener su tensión permanente en el Dasein, puesto que, en todo caso, para Heidegger el Dasein todavía no pudo salir de la indigencia del pensar y, en definitiva, todo estancia en el sí mismo es un momento esporádico que prontamente se disipa e interna en el “uno” (*das Man*). Sin duda alguna la caída representa el lugar donde ya somos, en el que incluso de alguna forma comprendemos bajo ciertos estados de ánimo nuestra realidad. No obstante, el autor alemán introduce un tono ético en su discurso y en su obra capital que oscurece y pervierte la lógica tensional que la estructura del Dasein tenía, a través de la acentuación del sí mismo por sobre el modo impersonal del “uno”. Más adelante, en el texto de Esposito se menciona brevemente la situación de Heidegger en 1933/34, su discurso, su posición en el rectorado, separándola de su obra previa.³

¹ Heidegger plantea una noción de lo trascendental que tiene en cuenta a las cosas, la temporalidad y la relación en el mundo, es decir, que no es una estructura modal netamente subjetiva y de orden gnoseológico.

² La idea de la instancia primigenia del ser-con en la que los hombres ya son, es un elemento fundamental de la comunidad de Esposito apartado de toda idea de intersubjetividad.

³ No nos adentraremos en este tema, puesto a que fue desarrollado en el trabajo previo que realizamos sobre la comunidad, titulado “La comunidad en Heidegger y su recepción en la línea francesa”.

Por otro lado, más allá de la lectura de Esposito no queremos dejar de hacer un paralelo entre la noción heideggeriana de la donación sustraída y la idea de la donación en Esposito y otros pensadores de la comunidad.¹ La donación sustraída es una figura clave del pensamiento de Heidegger que explica la diferencia ontológica en el acontecer del ser, tanto en los años 20 como en los años 30, que bien podría apuntar al *munus* que el don porta. La donación sustraída en Heidegger expresa esa instancia originaria en la cual el ser o el sentido, en una de sus manifestaciones particulares, se da (*es gibt*) ocultándose, de este modo la donación primera es desde la negación. Incluso en algunos textos de la década del '20 se plantea respecto de la comprensión del Dasein, la necesidad de negar este origen para producir, es decir, para instituir su sentido. Esta idea se acopla directamente con el proceso de la inmunidad que para afirmar la vida necesita negar su origen. Aquí encontramos la idea de Heidegger de dos niveles en la relación del Dasein con el ser, la de lo originario y lo derivado, o sea, la deriva degenerativa del origen que la objetivación genera. Hay elementos presentes en la obra de Heidegger, que se relacionan con la lógica de esta visión que en este trabajo abordamos, cuestiones que describen la dinámica y funcionalidad del origen, problemática que tanto a Heidegger le ha interesado.

2.5. Por último tenemos a Bataille y su idea de la experiencia interior. Esposito presenta a Bataille como un opositor a Heidegger. Lo único que tendrían en común, para Esposito, sería aquello que en el filósofo alemán fue el silencio. Bataille vino a cortar con la dialéctica del origen y la realización para darle fin a la idea de una repetición del origen anhelado. Para el francés hay un “no saber” (*non savoir*) que destina el pensamiento a su incurable “inconclusión”. (Cfr. Esposito, 2003: 187) Este *no saber* expresa lo impensable de la comunidad. En este sentido, la forma que Bataille genera, paradójicamente, para hablar de este *no saber* es la “experiencia interior”. Esta noción no tiene nada en común con la vivencia fenomenológica (*Erlebnis*) o cualquier tipo de experiencia (*Erfahrung*) filosófica tradicional. Bataille busca

¹ Por ejemplo Blanchot en *La comunidad inconfesable* habla de las maneras en la que el don da esa nada y se retira (Cfr. 1999: 46)

esta experiencia en lo invisible de la vida, cuando ésta se retrae y donde ésta genera una indeterminada intensidad.¹

Ahora bien, no hay que confundir el sentido de la experiencia por la nominación de “interior” que Bataille le da, puesto que inversamente la experiencia refiere a la pura exterioridad y negación, a la disolución de todo sujeto que pudiera ser consciente de este evento.² Ya nos dice Nancy en *La comunidad desobrada* que Bataille fue “sin duda el primero en hacer la experiencia moderna de comunidad: ni obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, el espaciamento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí.” (2001: 41) De este modo, el *no saber* no produce sentido sino que expone, exhibe lo que ya es, nuestra herida, la de la comunidad. Para Bataille esta herida muestra “lo que no somos”, en este sentido consideramos que hay una disociación que difícilmente pueda plantearse más allá de un sujeto o identidad, puesto que cuesta realmente salirse de los conceptos y modalidades que la modernidad nos impuso. Incluso, creemos que reconocer “eso que no somos”, implica bajo esta mentalidad la posibilidad obstruida que en algún punto añoramos. A nuestro entender hay algunas falencias de orden performativo en el discurso de Bataille o hay una enorme dificultad para comprenderlo, puesto a que en él todavía hay resabios de aquellos conceptos filosóficos. Nancy indica que: “Este límite mismo es la paradoja: a saber, la paradoja de un pensamiento imantado por la comunidad, y sin embargo reglado por el tema de la soberanía de un sujeto. Para Bataille, como para todos nosotros, un pensamiento del sujeto malogra un pensamiento de la comunidad.” (2001: 48) De este modo, toda experiencia de una herida, requiere de cierta corporalidad o espiritualidad que la sustente, por tanto este *no saber* o esta patentización de una falta, implica cierta subjetividad latente de forma negativa. El antihumanismo de la antropología de Bataille no debería –en todo caso– denominarse así, porque “no ser hombres” es un calificativo que procede de la esencia humana. Del mismo modo, se complica hablar de comunicación sin la

¹ Sin embargo a pesar de que la experiencia interior no puede compararse a la vivencia en Heidegger, Blanchot –por ejemplo– la describe en su apartado “La experiencia interior” por medio de los rasgos del éxtasis heideggeriano, a saber: “...del tiempo que hace que estalle la existencia y la libera extáticamente de todo lo que quedase en ella de servil. La ilusión de *Acéphale* es por tanto la del abandono vivido en común, abandono de y a la angustia última que otorga el éxtasis.” (1999: 49)

² En palabras de Blanchot: “La experiencia interior dice así lo contrario de lo que parece decir: movimiento de impugnación que, viniendo del sujeto, lo devasta...” (1999: 50)

idea de sujetos.¹ Ahora bien, Maurice Blanchot dice acerca de la comunicabilidad de la “experiencia interior” de Bataille, que “...no podía tener lugar si se limitaba a uno solo que se hubiera bastado para cargar con el acontecimiento, su desgracia y su gloria: ella se cumple [...] cuando se comparte...” (1999: 51)

Esposito compara las nociones de comunidad y muerte en Heidegger y Bataille, y descubre diferencias. Sobre la primera observa que para Heidegger es algo ya dado que se origina desde el ser-con, y acerca de Bataille plantea que es a donde llegamos por medio de la zona límite que nos arrastra al abismo causado por la herida y su comunicación.² Por otro lado, la muerte para Heidegger nos abre el abanico de posibilidades a realizar y para Bataille es la imposibilidad de ser. Según Bataille la comunidad se logra sólo a través del contagio de esta herida que se comunica únicamente cuando tanto uno como otro hombre se encuentra al borde de la nada, experimentando el abismo que somos. De esta exposición mutua surge la comunidad, de la experiencia del límite, de la muerte que afecta, para Bataille la del otro. Esposito considera que Bataille es el pensador que con mayor claridad abriga la oposición *communitas* e *immunitas*.

Cerrando este recorrido por algunas de las visiones del origen en torno a la comunidad, Esposito recurre a la contraposición de Hobbes y Bataille para destacar justamente dos tendencias opuestas. En Hobbes se analiza con claridad la huida del origen negativo de la comunidad a través de su inmunización por medio del contrato. Toda compensación se lleva a cabo para salvaguardar la vida sacrificándola a su negación. En el otro extremo tenemos a Bataille que celebra la negación, la disolución y expropiación de los hombres, abrazando a la comunidad y a su destino abismal. Por esto, de la economía del contrato al derroche del don nos encontramos en la permanente tensión.

¹ Véase la nota al pie de Nancy en su texto *La comunidad desobrada*. (2001: 42)

² No obstante, tal como Cano indica, la comunidad es siempre un punto de partida y no de llegada [esto] se entiende sólo a partir de la idea de que la *communitas* tiene como reverso inevitable a la inmunidad.” (2010: 92)

3. La reacción inmunitaria frente al origen

En su texto *Immunitas* Esposito profundiza la dialéctica compleja que vinimos trabajando, para dar cuenta en mayor detalle de la semántica y la funcionalidad del mecanismo de protección de la vida frente a su origen destructivo.

Ante el peligro inminente del origen incierto y de la amenaza encubierta en nuestra propia constitución abierta, se erige el mecanismo de protección que la lógica inmunitaria plantea. La estrategia inmunitaria esboza, en un primer nivel, la necesidad de la ruptura con lo originario, para una ulterior restitución de la comunidad. Esta restitución forzosa se restringe a normativas que prefiguran una modalidad condicionada de convivencia. La protección que caracteriza al sistema inmunitario está signada por el paradigma moderno de la individualidad. En este sentido, la protección de la vida implica el refuerzo de la voluntad y la propiedad al costo de una relación escindida entre los hombres. Para Esposito aquello que provoca la intrusión es la amenaza disolutiva, la que intenta borrar las fronteras entre lo externo y lo interno, lo propio y lo extraño, aquello que pone en riesgo la identidad y mismidad de los sujetos.

Recordemos brevemente el sentido de la inmunidad y su relación con la comunidad. La tensión *communitas-immunitas* es una polaridad compleja que no apunta a una simple oposición sino que ambas partes sólo son en correspondencia con la otra.¹ *Immunitas* lleva en el fondo a *communitas*, y ésta última es en su deriva inmunitaria. El vínculo indisoluble entre ambas procede de la negación, puesto que *immunitas* es la negación del *munus*, es la liberación de la carga de esta falta original. Ya nos dice Esposito que “la *immunitas* no es sólo la dispensa de una obligación o la exención de un tributo, sino algo que interrumpe el circuito social de la donación recíproca² al que remite, en cambio, el significado más originario y comprometido de la *communitas*.” (2005: 16)

¹ “La lógica comunidad-inmunidad es una lógica paradójica, en la medida en que la inmunidad preserva la comunidad a costa de su sacrificio o limitación, y a su vez, la inmunidad requiere de la comunidad como elemento negativo que se retiene para prolongarse a sí misma.” (Cano, 2010: 95)

² Tal como Esposito indica, la reciprocidad no es propia de la comunidad, ya que los pensadores de la comunidad no plantean una reciprocidad del don. Incluso, por ejemplo, Blanchot en *La comunidad inconfesable* retoma cómo Marx somete a juicio la noción de reciprocidad. Blanchot comenta que debe reformularse la idea de una reciprocidad más allá de la relación del Mismo con el Mismo, introduciendo al Otro como irreductible, siempre en disimetría, se impone una clase de relación totalmente distinta.” (1999: 15)

La inmunidad se caracteriza por su individualidad y su sentido anticomunitario, el del ingrato. Sin embargo, Esposito aclara que su funcionalidad es más compleja y no se reduce a su contraposición a la comunidad. Por ejemplo, en referencia a uno de los sistemas inmunitarios, el biomédico, podemos decir que el organismo tiende a refractarse ante el peligro del contagio de una enfermedad. De este modo, la inmunidad puede ser natural o adquirida. Uno puede generar la inmunidad a partir de la intrusión de parte de aquel peligro en el organismo, en una cantidad que no amenaza pero produce su acostumbamiento y fortalecimiento ante un futuro peligro de las características de éste aunque en una escala mayor de riesgo. Esta estrategia se compone de la intrusión, el rodeo y la neutralización del mal. “Es la dialéctica de la inclusión excluyente o de una exclusión mediante la inclusión.” (Esposito, 2005: 18) Por tanto, se hace evidente que acceder al mal para dominarlo es la base del mecanismo que la inmunidad propone. Este es un mecanismo de reacción ante una fuerza externa, que en un comienzo era interna pero ahora se entiende como algo que no pertenece a la naturaleza humana ya que la misma se ha reconfigurado en vistas a la producción de sentido implícita en la cultura y la *concepción de mundo*.

En su texto *Immunitas* Esposito procede, como comentamos en la introducción de este trabajo, a analizar algunas formas inmunológicas de protección y negación de la vida. En este caso, aborda el problema del origen ya no para comprender su sentido sino para entender su anulación. En *Immunitas*, la segunda de tres obras de Esposito que se completa con los textos *Communitas. Origen y destino de la comunidad* y *Bios. Biopolítica y filosofía* - que plantea de forma positiva una nueva manera de abordar la comunidad y pensar la política en la forma misma de la vida- el autor detalla los sistemas jurídico, teológico, antropológico, biopolítico. En el presente trabajo revisaremos dos de los sistemas, a modo de ejemplo, para dilucidar la reacción inmunitaria.

3.1. En cuanto al *sistema jurídico* Esposito presenta al derecho como la legalidad que salvaguarda a la comunidad de la muerte, protegiendo y prolongando la vida. Esta es una forma indirecta de protección por medio de un

instrumento que en parte es su contrario.¹ De este modo, contra la contaminación reacciona el derecho y refuerza la identidad. La visión habitual es la que considera que el derecho inmuniza al sujeto de la comunidad, puesto que al adquirir derechos otros tienen obligaciones ante mí. Esto se garantiza en el espacio público por el reconocimiento del sujeto y su individualidad, mediante la fuerza y el acatamiento del individuo al colectivo que pertenece, puesto que todo reparto de derecho está subordinado a la fuerza. Sobre este aspecto, Esposito destaca la idea conocida de que la violencia acompaña al derecho y rescata su lectura de *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin, acerca de la encrucijada entre el origen y el destino, y los mecanismos de institución y conservación del derecho. La violencia puede interpretarse en dos instancias: como aquello que deforma los límites y que contagia indiscriminadamente al común, esta es la violencia original, o como la violencia medida que en la inmunidad distingue, presiona y organiza lo público.

Por otro lado, frente a la idea tradicional del derecho, Simon Weil propone una “semántica de obligaciones”, volviendo a la “ley en común” y al sentido de la comunidad. Esta visión se focaliza en el *munus* rompiendo con la relación irreflexiva entre subjetividad y derecho. Aquí se plasma otra forma de entender el derecho, a saber, la idea de que el reconocimiento de obligaciones es lo que resalta el derecho. Esposito dice que ante esta forma de expropiación, es decir, ante el reconocimiento de la obligación que nos determina, se alza la tarea inmunitaria. De este modo, se invierte el razonamiento y ahora se establece la idea de que “dado que yo tengo derechos otros tienen obligaciones”. El filósofo italiano explica que con el surgimiento de la *persona jurídica* se instituye esta forma del derecho para hacer frente a la forma originaria de la comunidad como expropiación. La identidad del sujeto, su estatuto y valor dentro de una sociedad normativizada en base a la ley, el poder, la propiedad y el derecho, desdibuja “lo común” o genera una hipostatización del mismo relegándolo al plano utópico de lo irrealizable.

Luego, Esposito se adentra en la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann y sus cambios, a partir de la pregunta por el modo a partir del cual el

¹ En *Bios* Esposito indica que: “...así como en el ámbito biomédico se refiere a la condición refractaria de un organismo vivo, ya sea natural o inducida, respecto de una enfermedad dada, en el lenguaje jurídico-político alude a la exención temporal o definitiva de un sujeto respecto de determinadas obligaciones o responsabilidades que rigen normalmente para los demás.” (2006: 73)

derecho puede inmunizarse de la violencia externa. Para esto, Luhmann reformula el problema y los conceptos referentes a él.¹ Para Luhmann la dinámica de los sistemas plantea la inherencia del derecho y la violencia en el plano de la funcionalidad. Por cuanto toda idea de violencia emerge desde el sistema, puesto que no se puede definir el mismo por algo externo. Esposito plantea en *Bios* que: “La tesis de que los sistemas no funcionan descartando conflictos y contradicciones, sino produciéndolos como antígenos necesarios para reactivar sus propios anticuerpos, sitúa por entero su discurso [el de Luhmann] en la órbita semántica de la inmunidad.” (2006: 79) De este modo, cada sistema se auto-regula por medio del derecho y a través de la inmunización.

3.2. En el desarrollo del *sistema teológico* Esposito presenta una dialéctica de asunción y rechazo o incorporación y expulsión, en la que se indica la superposición funcional de dos, por así decirlo, fuerzas que en la religión son potencia de vida y negación. Aquí se realiza un análisis etimológico minucioso de las nociones *sacer* y *sanctus*, retomando el trabajo de Benveniste y Derrida. La idea de lo *sacro* refiere la religión a la connotación inmunológica de lo que se salva o sana de un peligro mortal. En este concepto se encuentra una situación de plenitud, que expande vitalidad y protección. Por otro lado, frente a lo positivo del origen divino, el concepto de *sanctus* nos remite a la idea de prohibición y sanción, esta noción, dice Esposito, es la frontera que divide lo sagrado de lo profano. (2005: 81) En este punto que rodea la periferia de lo *sacrum* encontramos la voluntad de negación que caracteriza lo inmune. Sistema en el cual se cruza lo biomédico con su cuestión de la vida y lo corporal, y lo jurídico con la agencia de la ley.

La religión está vinculada semánticamente a un freno que marca la imposibilidad de repetir o acceder al origen. El hombre proviene de algo que lo excede y la consagración de su vida está estrechamente enlazada a la idea del sacrificio. El conflicto propio de la encrucijada entre vida y muerte, y la oscilación que se muestra por la funcionalidad propia de la dinámica inmunitaria que la religión presenta, intentan restablecer el equilibrio por

¹ En *Bios* dice Esposito que “...fue Niklas Luhmann quien extrajo las consecuencias más radicales, aun en el plano terminológico. Al afirmar que ‘el sistema no se inmuniza *contra* el ‘no’, sino *con ayuda del no*.’” (2006: 79)

medio de la promesa de una vida después de la muerte. La religión quiere subsanar el origen negativo de la finitud de la vida humana por medio de esta reacción inmunitaria.

Por otro lado, Esposito analiza el pensamiento de Pablo. En él observa el sentido de la comunidad, bajo las ideas de la donación y la expropiación de toda identidad individual para ser en el “con”. Asimismo, Esposito destaca la relación entre la ley y el pecado a través de la figura del *katékhon* que indica lo que impide cierta manifestación. Las lecturas del *katékhon* han sido varias, sin embargo la cuestión fundamental es la naturaleza de dicho freno que enfrenta conteniendo. De este modo, Esposito nos dice sobre el *katékhon*: “Impide, sí, el triunfo del mal, pero obstaculiza, con su existencia misma, también la *parousía* divina. Su función es positiva, pero por la negativa. El *katékhon* es exactamente esto: el positivo *de* un negativo. El anticuerpo que protege al cuerpo cristiano de aquello que lo amenaza.” (2005: 94) Para comprender la noción de *katékhon* Esposito recurre a las interpretaciones de Agamben y a su revisión del sentido de los términos *anomía* y *ánomos* que Pablo introduce para definirlo. Al respecto Esposito rescata el doble significado de *nómos* de tipo normativo y en sentido de promesa. En este caso, la segunda opción es la elegida por cuanto no indica una agencia sino que “...coincide con la fe en que Pablo ubica la fuerza revolucionaria del mensaje cristiano.” (Esposito, 2005: 95) Luego, acerca del *katékhon* Esposito retoma de Agamben el mismo sentido de lo inoperante que tiene en el verbo *katargein* el sufijo *argós* derivado de *a-érgos*. De este modo, la lectura mesiánica de Agamben sobre el *katékhon* resalta la potencia latente que desde la pasividad se encamina a la ley.

La figura del *katékhon* se encarna en la teología política, en la que se funda una relación que refuerza la analogía en la base ideológica y sus procesos. En este sentido, se da la asimilación del poder de dios al poder del rey, y se mantiene en pie la continuidad de los procedimientos de confesión, sanción y retribución. El cruce de estas dos formas se entiende por el destino político de la religión y también por la fundamentación de la religión en la política. De esta manera, la religión se institucionaliza porque consigue un cuerpo en el cual alojar a la comunidad (la iglesia) y, a la vez, ya que establece su legalidad por medio de la ley que la trasciende. Por tanto el *katékhon* se perfecciona ya que

ahora es “entre” la vida y la muerta, se verifica y sustenta en la inmanencia de la corporalidad y se fundamenta y excusa en la trascendencia espiritual.

Reflexiones finales

Para concluir la exposición y el análisis que presentamos acerca del sentido y la funcionalidad del origen en la obra de Esposito, queremos brevemente hacer un recorrido por aquello que se fue desarrollando en el trabajo.

Primero consideramos importante señalar que el problema inicial que dio lugar a la temática propuesta del origen fue el de la aporía subyacente en la idea de “pensar la comunidad”. El sentido de la comunidad en el pensamiento contemporáneo al cual nos remitimos expone la paradoja propia de la imposibilidad de tomar por objeto de estudio a la comunidad, puesto que esta noción no puede definirse sin tergiversar su significado. Todo intento de delimitación de la noción contradice justamente aquello a lo que la comunidad se refiere. La comunidad en su carácter inoperante tiende a la expropiación, pues en ella se despliega la herida original y su deriva tanática. Frente al origen negativo de la comunidad que impulsa a la disolución, reacciona el hombre para proteger su vida y proyectar su continuidad.

Con todo, Esposito propone un análisis hermenéutico de la noción de comunidad que permite describir su sentido atendiendo al fenómeno en sí y, a la vez, descubriendo en su génesis etimológica sus rasgos particulares. De este modo, expusimos en la primera parte de este trabajo la interpretación que el filósofo italiano presenta en contraste con la versión tradicional de comunidad. En esta instancia pudimos comprender el origen negativo por medio del *munus* que *communitas* contiene. De esta manera, la lógica de la donación y la carga que ésta transmite se cristalizó en el rasgo de la falta que nos constituye.

Una vez que nos introdujimos en la problemática de la comunidad, nos dedicamos en la segunda parte del escrito a reflexionar sobre las diferentes formas del origen que Esposito presenta partiendo de la modernidad, etapa en la que se ve con claridad el paradigma inmunitario. Al respecto revisamos las formas del miedo en Hobbes, la culpa en Rousseau, la ley en Kant, el éxtasis en Heidegger y la experiencia en Bataille. Por medio de estas formas y los puntos

que tienen en común se pudo visualizar: qué factores predominan en la comprensión del origen en cada visión, cómo se articulan dichos elementos en cada propuesta, cómo argumenta cada filósofo su visión y cómo critica la del otro, y cuál es la lectura particular de Esposito en referencia a cada perspectiva. La consideración crítica de estas formas del origen nos permitió avanzar un poco más en la comprensión de la dinámica entre comunidad e inmunidad, ya que algunos de los pensadores abordados son un ejemplo explícito del paradigma inmunitario. Por tanto, en esta parte del trabajo aparecieron algunas precisiones preliminares de esta dialéctica particular.

Finalmente, una vez aclarado el sentido de la noción de origen en el pensamiento de la comunidad y gracias a los ejemplos proporcionados por Esposito, logramos acceder a la tensión inherente a la dinámica que se genera entre los opuestos (comunidad e inmunidad) y descubrir su correspondencia. Por tanto, en la tercera parte del trabajo se analizan los mecanismos de inmunización para entender cómo reacciona el hombre frente a su origen disolutivo. Gracias a la descripción espositiana de algunos sistemas inmunitarios como el biomédico, teológico, jurídico, biopolítico, entre otros, se logró esclarecer en detalle cómo son los dispositivos de defensa que los sistemas desarrollan para protegerse del peligro original.

Bibliografía

- BATAILLE, Georges, “Proposiciones”. *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2003. 181-189.
- BLANCHOT, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena Libros, 1999.
- CANO, Virginia, “Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV (2010): 85-103.
- CRAGNOLINI, Mónica, “Temblores del pesar: Nietzsche, Blanchot, Derrida”. *Pensamientos de los confines*, N° 12, junio (2002): 111-119.

- CRAGNOLINI, Mónica, “La comunidad de Nancy: entre la imposibilidad de representación y el silencio”. *La comunidad enfrentada*, Nancy, Jean-Luc. Buenos Aires: La Cebra, 2007. 59-65.
- CRAGNOLINI, Mónica, “Extrañas comunidades. Para una metafísica del exilio”. *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Cragnolini, M. (comp), Buenos Aires: La Cebra, 2009, 51-64.
- DERRIDA, Jacques, *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ed. de La flor, 2000.
- ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- ESPOSITO, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- NANCY, Jean-Luc, *La comunidad enfrentada*, trad. J. M. Garrido, Buenos Aires: La Cebra, 2007.
- NANCY, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena Libros, 2001.
- NANCY, Jean-Luc, “Conloquium”. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Esposito, Roberto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003. 9-19.