



CAPÍTULO II

Comunicación Infinita: Biopolítica y Neoliberalismo*

Rodrigo Browne Sartori
Universidad Austral de Chile

*Este artículo forma parte del proyecto CRIC - “Cultural Narratives of Crisis and Renewal”. European Union: HORIZON-2020, Marie Skłodowska Curie Research and Innovation Staff Exchange (RISE) [H2020-MSCA-RISE-2014-645666].

Gilles Deleuze (1995) al referirse a la *Voluntad de saber* (1976) de Michel Foucault precisó que dicha investigación supone un nuevo paso más allá que lo anunciado anteriormente en *Vigilar y castigar* (1975). No se trata de un retoque a las cuestiones idénticas de la representación. Tampoco a un maquillaje de los mecanismos de represión e ideología. Sucede que la “verdad del poder” apunta -en esta nueva vuelta- aún más alto, con un mayor grado de ambición, seducción y manipulación.

Los mecanismos de poder no se quedan, por tanto, en su lógica normalizadora y pasan a ser constituyentes. Este nuevo carácter constitutivo de verdad no se refiere sólo a catalogaciones negativas como loco, mujer, inmigrante, enfermo, negro y delincuente. Este nuevo paso incorpora y captura una categoría considerada, en ese entonces, como positiva: la sexualidad. La sexualidad es resultado de este accionar, como veremos más adelante y como también Foucault vio más adelante, *cuerpo-poder*, *biopoder*, *biopolítica* y sus posteriores, contradictorias y actualizadas lecturas a partir de esta antinomia negativo-positiva implícita en el cruce entre *bíos* y política (Espósito, 2009).

Sobre este aparato de sexualidad que se empodera de los cuerpos, un caso interesante es el que recupera, en su autopsia a la pornotopía *Playboy*, Beatriz Preciado (2010:36) cuando describe cómo, después de la Segunda Guerra Mundial, el ejército

estadounidense y sus mecanismos de vigilancia para y con la homosexualidad montaron una campaña inaudita de sobreexposición y repolitización de la disidencia sexual. Cerca de nueve mil hombres y mujeres fueron, a mediados de la década de los cuarenta, diagnosticados y tildados como “homosexuales”. “Problema social de sexualidad” —del tipo Herculine Barbin— que derivó en tratamientos psiquiátricos: “había dado lugar a la invención de la noción de ‘género’ en 1947 y a la aparición de estrictos protocolos de tratamiento de los llamados ‘bebés intersexuales’ (...) y a la puesta en práctica de las primeras operaciones de reasignación de sexo”. Época también de unas incipientes píldoras anticonceptivas y donde, a la larga, el sistema estaba cambiando hacia un modelo en el que la sexualidad —como artificialidad— se tornaba en un proyecto de información y de consumo. En este los homosexuales eran vistos como “enemigos de la nación”: la guerra fría deslizó la discusión desde un plano geográfico Estado-nación (político) hasta el espacio-tiempo de los cuerpos (*bíos*).

En una conversación sostenida con Gallagher y Wilson, Foucault (1999) explica que la sexualidad es algo inventado por el propio hombre, más bien por las ciencias humanas y subraya que el sexo no debe entenderse como una fatalidad, sino como alternativa de acceso a una forma de vida creadora. La sexualidad en tanto es posterior al sexo, es consecuencia-poder del sexo. La sexualidad entonces se puede suponer como una “segunda naturaleza”, como una normalidad tan establecida -y, por lo general, dictaminada por la autoridad- que se ve, se siente y se percibe como “de toda la vida”. Es decir, de una naturaleza primigenia aunque —como sabemos— haya sido inventada bajo el yugo de las ciencias humanas y sus institucionalizaciones inmanentistas en y con Occidente. Por ello su directa y contemporánea ligazón con el capitalismo. Esta es la denuncia, por ejemplo, de la pornotopía *Playboy* detectada por Preciado.

Contra estos dictados se encuentra, como un caso entre muchos y también a modo de ejemplo, lo realizado con su vida por la, en definitiva, escritora-prostituta Grisélidis Réal quien luego de saltarse todas las reglas políticas de migración, de matrimonio, de sexualidad, de protocolo —y, además, de unas cuantas imposiciones en el campo de lo biopolítico: como cuando tuvo sífilis— rompió con las reglas de una madre normal, “ángel del hogar” y de carácter doméstico para salir, por necesidad y precariedad, a “comerse” el mundo. Historia de *bíos* que redactó en un texto autobiográfico llamado, por su atracción sexual hacia la “otra raza”, *El negro es un color* (2005).

La escritora de origen suizo —y hoy enterrada a cortos metros de la tumba de Jorge Luis Borges en el ginebrino cementerio de Plainpalais— dice, en las primeras páginas de su retrato, “ciudad maldita en la que las enseñanzas de un profeta impotente [sexualidad] desecaron las mentes y los sexos [sexo]¹, y falsearon el amor hasta hacer de él una parodia mecánica y obscena privada de pasión: lo que se llama ‘erotismo’ en nuestra Europa degenerada” (Réal, 2008: 10).

La diferencia entre sexo y sexualidad, Foucault la especifica cuando Lucette Finas, en 1977, le pregunta sobre cómo las relaciones de poder penetran en los cuerpos. Acá es donde el entrevistado señala que todo esto se produce en el momento en que la oposición sexo y sexualidad se reduce a una concepción del poder como ley y prohibición. El poder, en pocas palabras, constituye un dispositivo de sexualidad para decir NO al sexo. “Fue necesario realizar una inversión: supuse que la idea de sexo era interior al dispositivo de la sexualidad y que en consecuencia lo que debe encontrarse en su raíz no es el sexo rechazado, es una economía positiva del cuerpo y del placer” (Foucault, 1979: 160).

Las dictaduras son letales e inquebrantables en este tipo de aplicaciones del poder sobre los cuerpos. A las dictaduras no les gustan los arranques sociales desmedidos de ningún tipo. Menos los sexuales, eróticos y pornográficos. Todo debe estar minuciosamente vigilado y castigado. Cuando expiraba la dictadura española, por ejemplo, un grupo de intelectuales franceses optó por viajar a Madrid para resistir contra lo que allí pasaba. Para contar al mundo cómo se llevaba esa oscura represión. Uno de esos intelectuales fue Michel Foucault. A él —y al resto de los resistentes extranjeros al régimen del caudillo— se le prohibió el ingreso al país y no pudieron salir del aeropuerto de Barajas. Su próximo paso fue sólo esperar vuelo de retorno... sin pisar tierra peninsular (Eribon, 2004).

En su momento y en este mismo marco, el ejemplo lo obtuvimos desde la literatura con el agresivo símbolo de castidad promovido por la *Liga juvenil Anti-Sex* en 1984 (1984) (Browne, 2009). Ahora sumamos y también desde la literatura distópica, el caso de las prohibiciones y transgresiones corporales-sexuales de la novela, como ya se observó, *Nosotros* (1924): el diario de un no nombrado y sí numerado narra-

1. Los corchetes y contenido son nuestros.

dor-personaje. Como se puede apreciar, las dictaduras ya sean ficcionales o reales son carne de cañón para ejemplos de esta calaña e invitan a sumergirse en miles y miles de situaciones que podrían coincidir con los postulados biopolíticos de Foucault.

Y si de dictaduras se trata, totalitarismo y biopolítica son dos conceptos que analiza y relaciona Roberto Esposito —en su libro *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2008)— al ofrecer una interpretación filosófica del siglo xx. Luego de proponer dos vías² para incursionar, inductoriamente, en el cómo entender la historia contemporánea: si desde la filosofía de la historia o desde la historia como filosofía, precisa que los paradigmas en estudio son divergentes y excluyentes de manera recíproca. Imposible es de conjugar un “totalitarismo biopolítico” o una “biopolítica totalitaria” ya que existe una diversidad de posturas vinculadas a la relación entre filosofía e historia y, por ende, a la manera en que la historia es pensada *desde* la filosofía y en la filosofía (Esposito, 2009).

A diferencia del totalitarismo, la biopolítica no nace de un presupuesto filosófico sino que de acontecimientos determinados en coherencia con lo que Nietzsche entendió como la crisis del origen, traslapada, en este caso, a una modernidad alterada y agredida. Para el totalitarismo, por su parte, la búsqueda del origen es vital y pertinente para sus fines. Fines que permiten lecturas únicas, homogéneas y no discontinuas. El asunto se complejiza, por tanto, cuando al respecto Esposito se pregunta: “¿Qué sucede cuando un ‘afuera’ -la vida- irrumpe en la esfera de lo político haciendo explotar su pretendida autonomía, desplazando el discurso hacia un terreno irreductible a los términos tradicionales -democracia, poder, ideología- de la filosofía política moderna?” (181).

Por eso, para Esposito existe desde una mirada biopolítica, un punto que en el siglo xx —y en la modernidad— no ha sido completamente disciplinado por la

2. La primera una filosofía clásica puesta en escena por la principal filosofía del siglo XX (Husserl, Heidegger, Sartre, entre otros) que consiste “en leer los acontecimientos de la historia contemporánea en una clave interpretativa proporcionada por la filosofía misma y reputada como la única capaz de comprender la esencia de los mismos” (Esposito, 2009: 173). A la filosofía es a quien le compete atribuir un significado global a un número de acontecimientos sin sentido. En síntesis, una relación externa y casi impositiva entre filosofía e historia. La segunda una filosofía que no subordina a la historia, si no que identifica en algunos pasajes históricos cierto carácter filosófico. Con esto, el sentido ya no se impone desde el exterior y se obtiene desde los hechos y sucesos mismos. “Aquello que finalizaba, en realidad, era un modo de mirar la historia como objeto de ejercicio filosófico. Desde entonces, se puede decir, la historia ya no ha sido objeto, sino sujeto, de filosofía” (174).

oposición totalitarismo-democracia. Se refiere a una oposición de mucha mayor profundidad que pertenece al ámbito de la conservación de la vida y que no se queda en la simetría homóloga del un-dos. Es el cruce entre historia y naturaleza que logra, a su vez, zafarse de las dualidades, abriéndose a una naturaleza que no es ni filosofía, ni ideología contra la historia, sino que es una no-filosofía y una no-ideología. La naturaleza si se entiende, además, como biología —cosa que hizo el régimen nazi, por ejemplo— se puede tornar en una biología política. Ya no en una filosofía política. Política de la vida y sobre la vida: productora de muerte. Con esto se nota el carácter *bío* del nazismo —y por qué no del estalinismo, el franquismo y el pinochetismo— que hace, desde la historia, completamente inútil la categoría de totalitarismo como la tradición occidental la estipula.

Tomándonos la libertad de acarrear las palabras de Esposito sobre esta especie de “biología política” y en el camino hacia una figurada “sentencia de muerte” de la mujer, podemos develar los siguientes casos: en plena dictadura española, encontramos un valioso ejemplo que no, necesariamente y aunque parezca, proviene de la ficción. Un paradigma contra vicios, amores prohibidos, pasiones y potenciales desviaciones de sexo en el contexto de la sexualidad. Fechado el 12 de agosto de 1945, del padre García Figar se publicó esta lección en “Medina”, revista de la *Sección Femenina* para la formación en secundaria de mujeres: “La mujer sensual tiene los ojos hundidos, las mejillas descoloridas, transparente las orejas, apuntada la barbilla, seca la boca, sudorosas las manos, quebrado el talle, inseguro el paso y triste todo su ser. Espiritualmente, el entendimiento se oscurece, se hace tardo a la reflexión; la voluntad pierde el dominio de sus actos y es como una barquilla a merced de las olas: la memoria se entumece. Sólo la imaginación permanece activa: para su daño. Con la representación de imágenes lascivas, que la llenan totalmente. De la mujer sensual, no se ha de esperar trabajo serio, idea grave, labor fecunda, sentimiento limpio, ternura acogedora”.

En 1958, en el apartado de “Economía doméstica para bachillerato y magisterio”, la misma *Sección Femenina* publicó de cara a las jerarquías de sexo dentro de las relaciones matrimoniales: “En cuanto respecta a la posibilidad de relaciones íntimas con tu marido, es importante recordar tus obligaciones matrimoniales: si él siente la necesidad de dormir, que sea así no le presiones o estimules la intimidad. Si tu marido sugiera la unión, entonces accede humildemente, teniendo siempre en cuenta que su

satisfacción es siempre más importante que la de una mujer. Cuando alcance el momento culminante, un pequeño gemido por tu parte es suficiente para indicar cualquier goce que hayas podido experimentar. Si tu marido te pidiera prácticas sexuales inusuales, sé obediente y no te quejes”.

La moralina es sencilla y evidente, el Hombre como centro de las ciencias humanas subsume en su discurso a la mujer. La sexualidad se impone al sexo. Es una decisión de gobierno, una decisión de Estado. Si seguimos con Esposito, la política de la vida y sobre la vida inutiliza el totalitarismo. La sentencia de muerte de la mujer. Así lo predicán y enseñan los textos escolares de la época. Atención con este modelo educativo. Acaso no es un disparo mortal bio-tanatopolítico hacía, en este ejemplo particular, la mujer en su contexto dicotómico y dependiente de la ecuación masculino-femenino.

A partir de los apuntes anteriores, se puede deducir que el “hombre normal” rechaza, por principio y desde su propia formación, la escritura, el animal y la obscenidad. Los dictámenes de la sexualidad lo hacen normalizarse como hombre frente a la naturaleza del sexo. La obscenidad es la perturbación que interviene los cuerpos “normales” y “normados”, alineados con la posesión de una individualidad, firme y duradera. Réal (2008) por su carácter de prostituta buscavidas cae dentro de lo anormal y dentro de una obscenidad total. Su estilo de vida está fuera de las operaciones que definen el cómo cuidar, comportarse y actuar con su cuerpo. Real incluso se declina por la alteridad: es el tiempo de los negros —escribe sin tensión— y acusa a los blancos de tener pequeños corazones secos que se reducen a sexos débiles sumidos y obedientes a los tabúes de la sexualidad.

Lo tildado de “obsceno”, “orate” o “erótico” ha sido envuelto en un halo de marginación y desviación digno de sentenciar. Un “hombre serio” (normal) (Bataille, 1997) no puede tratar ni referirse a estos temas tabúes. Dicha recuperación, sobre todo en virtud al erotismo, la ha encabezado George Bataille a través de la carga de sentido que se produce en el cruce entre *transgresión* y *prohibición*: nunca se puede transgredir hasta el límite de la prohibición y sólo por esto es necesario plantear un nuevo giro, un cambio: un desvío-*détour* (*latencia* o *rodeo*) le llamaría Sollers y su traductor Manuel Arranz Lázaro (1978).

El erotismo, en este caso, lleva marcado el tránsito del animal al hombre, de la oscuridad animal a la luz de la razón sistemática, tornándose en un hombre que se

encuentra “prohibido” frente a las uniones sexuales y ante la muerte. El erotismo no tiene carácter científico y por tanto no se puede tratar bajo ese régimen. El juego del erotismo —de un erotismo no degenerado por Europa— trata de disolver las formas constituidas: “una disolución de esas formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos” (Bataille, 1997: 32).

Inspirado en Bataille, para Sollers esta prohibición/transgresión del erotismo cumple la labor de destrucción del discurso de autoridad que dicta las reglas. Reglas que sujetan, por ejemplo, a la mujer de la España franquista bajo lo que Foucault expondría como la incorporación obligada de los cuerpos a un sistema de control social. Sexualidad y no sexo.

De acuerdo con estas primeras anotaciones entre sexo y sexualidad y en función a las arqueologías biológico-políticas que nos ocupan en esta parte del trabajo, los pasos a los que se refiere Deleuze son medianamente rastreables dentro del proyecto de Foucault y sus potenciales secuelas. Para tratar de ser más claros aún, el viaje arqueológico se puede desmenuzar —palabras más palabras menos— de esta forma:

1. En el siglo XVIII, el poder sobre la vida se definía en un cuerpo sentenciado como máquina. Los cuerpos debían integrarse de manera legalmente obediente a los sistemas de control social: lo que Foucault (1999) llamaría como *anatomopolítica del cuerpo humano*.

2. Después fue el momento del cuerpo-especie. El cuerpo consumido por el aparato de los sistemas vivientes que sustentan a la biología. Control de la reproducción, de la natalidad, de la salud, de la duración de la vida y de la senectud. Casos que se sintetizan en aparatos estadísticos y cifras que buscan disciplinar a las sociedades, es decir y si recordamos el ejemplo de Preciado, una *biopolítica de la población* que pretende copar y guiar la vida por completo.

En términos generales, lo biopolítico se puede entender como ese aparataje creado por el hombre obsesionado por racionalizar los problemas y desórdenes estimulados por los cambios propios de los tiempos que corren. Cambios que se observan

con temor y con cautela y que pueden llevar a un límite que no debe -por ningún motivo- ser sobrepasado. Si se cruza ese límite, si se sale del casillero, se desboca el personal, escapándose de la estructura, hasta la fecha, bien definida y perfectamente establecida. En particular, se puede ver lo biopolítico como esa práctica gubernamental que controla a los seres vivos que constituyen y conforman una población: natalidad, migraciones, longevidad, salud, etc., logrando, a partir de esto, proteger de la muerte a través de la administración y cuidado de los cuerpos “gracias” al control exhaustivo de la vida.

La consolidación de esta forma biológica de poder se corona en el siglo XIX, como una tecnología del poder que fundió todas estas argumentaciones con el desarrollo e incremento del capitalismo. Los cuerpos insertos dentro de los aparatos de producción y consentidos dentro de los procesos económicos. La vida del hombre pasa de la de un animal viviente próximo a la existencia política a la de un animal que se pone en cuestión por instancias políticas. Este es uno de los primeros síntomas que invita a pensar en los intersticios donde la biología se relaciona con lo político.

Como consecuencia directa de las relaciones biología, cuerpo, política y poder, Foucault se introduce en los estudios en torno al arte de gobernar y a la economía política como ciencia y técnica de gobierno. Ciencia que bautiza como la *gubernamentalidad*: soberanía expuesta por medio de un proyecto económico descentralizado de gobierno y de gestión de poblaciones y movimientos sociales. Bajo esta misma línea disciplinaria se pueden observar variadas formas de gobernar. El arte de gobernar se ejerce en una familia, en un colegio, en un convento, en una universidad, etc.

En un comienzo, el arte de gobernar se preocupaba de velar por un Estado racional efectivo y unicelular. El fin era el Estado y de acuerdo a sus conveniencias se normaba y reglaba. Posteriormente, el arte de gobernar se compartió y recayó en la familia hasta que el crecimiento de las poblaciones llevó a repensar completamente esta cuestión, debido a que la demografía había crecido de manera considerable tanto como la abundancia económica y la producción agrícola. La idea de la economía comienza a cambiar de rumbo como consecuencia de los movimientos demográficos y de poblaciones.

La población no se podía, a estas alturas, reducir sólo a la familia y a la gestión propia de ésta como centro basal de la sociedad. La familia pierde importancia. La

población se torna, por tanto, en el objetivo prioritario del gobierno. Este es el nacimiento del arte de gobernar o, en otras palabras, la puesta en juego de técnicas y tácticas completamente novedosas de administración social.

A partir de este último diagnóstico se da por estrenada oficialmente una nueva ciencia llamada “economía política” que se traslada del arte de gobernar a una “ciencia política” caracterizada por el uso de tecnologías de gobierno. Las tecnologías de gobierno características de una nueva ciencia política se tornan en una herramienta crítica de la realidad, de la propia gubernamentalidad (Foucault, 1999).

En síntesis, en una primera revisión se encuentra el Estado de justicia feudal; luego, el Estado administrativo (XV-XVI) no feudal, con carácter de territorio fronterizo y pleno de reglamentos y dictámenes; y en tercer lugar, un Estado que ya no es tan territorial si no poblacional y cuyo protagonista es el quehacer económico. Bajo el alero de este último surge el liberalismo. El liberalismo es una forma de hacer/actuar desde una política económica capitalista que puede, a su vez, criticar a una “gubernamentalidad biopolítica”. Pero atención, liberalismo no es, aunque se quiera creer, democracia. A diferencia de modelos anteriores, el liberalismo varía la propiedad del cuerpo desde el Estado al individuo sin salir, ni un milímetro, de las lógicas heterogéneas de lo biopolítico. Así de fácil, luego lo sentenciaría Roberto Esposito (2009), biopolítica de Estado (la nacionalsocialista, por ejemplo) y biopolítica individual (la liberal).

Hardt y Negri (2002), por su parte y al diagnosticar el tránsito del imperialismo al imperio, hacen una lectura crítica de estas nociones propuestas, principalmente, por Foucault. El imperio, por ejemplo, posee características más próximas a los nuevos mecanismos de control que a los viejos y reconocidos sistemas establecidos por parte de la disciplina. La lógica dispersa del imperio pretende, por ejemplo, ordenar las relaciones humanas. No contenta con eso, además, quiere supervisar la propia naturaleza del hombre. Controlar la vida social en todos sus aspectos y bajo todos sus conceptos. Relación perfecta, según Hardt y Negri, entre imperio, biopoder y biopolítica. Es una de las tantas aproximaciones para una relectura nuevo-siglo XXI de la acción biopolítica.

Sobrevolando el pensamiento de Foucault -y en este ámbito liberal- es donde se desenvuelve y desarrolla, en su máxima expresión, la biopolítica. Una nueva biopolí-

tica adaptada a los tiempos actuales si seguimos, entre otros, las lecturas de Hardt y Negri. Por lo tanto, el imperio se apropia de este carácter biopolítico, lo hace suyo y lo aplica como parte sustancial de las sociedades posdisciplinarias. Sociedades que, como se puede deducir y en continuidad con el salto del imperialismo al imperio, transitan del disciplinamiento al control, tal cual como lo propuso, nuevamente, Deleuze (1996) al continuar sus análisis sobre los postulados de Foucault.

En el periodo en que Foucault las diagnosticó, las secuelas biopolíticas no cumplían su cometido con tanta certeza como sí lo hacen en las sociedades de control. Sociedades que forman parte de un hábil y acomodaticio imperio. En el imperialismo el encierro real, directo e intramuros es mucho más concreto que el encierro pirotécnico, ilusorio y extramuros del imperio. Con éste último, los cuerpos están ultra subordinados y sometidos a las luces embriagadoras del sistema que puede, incluso, alimentarse de ellos mismos hasta lograr una dependencia total para con los principios que les “protegen”. La cuestión biopolítica como forma global de ejercer el poder desde el control y sus lógicas imperiales de dominación. El sistema capital se fue, poco a poco, ajustando y acomodando a la dominación y control de los cuerpos. Como consecuencia, en el marco del imperio, y como paradigma de la globalización, las transnacionales se dan el lujo de hacer y deshacer biopolíticamente.

Con esta nueva lectura, el biopoder y la biopolítica son parte fundamental de las sociedades de control regidas por los modelos del capital, agudizado por el nodo imperial y por las contradictorias acciones de la globalización. Con la irrupción de las multinacionales, el neoliberalismo se disemina por bastantes partes del globo y se administran con estilos que, incluso, superan las lógicas de gobierno de ciertos estados, sobre todo de aquellos pequeños que se encuentran en la periferia de los centros de poder europeos y estadounidense.

Como el caso que denuncia el reportaje publicado en el medio de prensa “XL-Semanal”³ de la tercera semana de julio de 2010, donde, con el título de “El vertedero global” y escrito por el fotorreportero Álvaro Ybarra Závala, se devela el tóxico basurero tecnológico de “Agbogbloshie” en la República de Ghana a poca distancia de Accra, su capital. Lugar donde van a parar todos los residuos dados de baja en Europa o Estados Unidos. Ghana se suma, con esto, a la lista de países que reciben toneladas

3. [<http://xlsemanal.finanzas.com>]

ilegales de residuos tecnológicos. Computadores, teléfonos móviles, impresoras y televisores, entre muchos otros productos “modernos”, terminan sus días útiles en este cementerio de “nuevas tecnologías” que se encuentra en un rincón del África negra y es víctima de esta presión biopolítica de los nuevos tiempos. Situación que comenzamos a diagnosticar con Hardt y Negri y que, en seguida y sin escatimar en críticas, profundizaremos con Esposito.

Si nos trasladamos al sur de África. ¿Qué sucedió con Sudáfrica y su relación con la FIFA antes, durante y después del mundial de fútbol 2010? En otro artículo publicado en el diario suizo “Le Courrier”, el sábado 5 de junio del mismo año, titulado “¿Sudáfrica se ha vendido a la FIFA?” y firmado por David Fischer, queda en claro por qué ciertas directrices neoliberales -aplicadas como ordenanzas por la FIFA- segregan y marginan las intenciones en y del país. El país se torna sólo en un instrumento para poner en escena la pirotécnica “fiesta mundial”. La FIFA, dice el artículo, tendió a sustituir al gobierno, bloqueó los hospitales y sancionó a todos aquellos que sin autorización utilizaron la marca “África del Sur 2010”. Con la ironía propia de un continente cansado de abusos, la resistencia, sin duda, la hizo la línea aérea *low cost* “Kulula”, cuyo eslogan rezó: “transporte no oficial de usted sabe qué”.

Consciente de las actualizaciones que Hardt y Negri hacen sobre lo biopolítico y sus múltiples ejemplos, pero diagnosticándoles -aún- ciertas secuelas que confirman y siguen la antinomia elaborada por Foucault, Roberto Esposito (2009: 20) se refiere a esta noción haciendo también un repaso actualizado de la misma y diciendo que, en su fórmula base, se pueden percibir ciertas contradicciones oscilantes que van de una lectura positiva-productiva a otra negativa-trágica en la relación directa entre vida y política. La causa de esto se debe a que Foucault (al igual que H&N) pensó los dos polos que le componen como separados y luego —al encontrarse— uno de ellos siempre se debe someter al otro. La vida sobre lo político o viceversa. “Es como si entre estas dos interpretaciones extremas, opuestas y especulares, faltase una argolla que las uniera...”. Un cruce que desinhibe a ambos opuestos y que les articule y complejice.

Para dar con este espacio intermedio entre *bíos* y política, Esposito propone la categoría de *inmunización* que permite llenar el hiato, el vacío que Foucault no logra consolidar entre el uno y el otro. La inmunidad se consigna en la encrucijada que proviene, por una parte, de la vida misma y, por otra, del derecho. Pero el valor agre-

gado que elabora, este investigador, sobre la noción de inmunidad es la capacidad de detenerse entre las dos interpretaciones fundamentales de la política: afirmación-producción/negación-mortífera.

El paradigma inmunitario tiene la virtud de dar, finalmente, con un punto interno de encuentro. Lo anterior debido a que, como protección negativa, puede llegar a abarcar lo uno (*bíos*) y lo otro (política) dentro de sí. Esto quiere decir que la negación no es la manera de sujeción brutal que el poder aplica en el exterior sobre la vida, “sino el modo contradictorio en el que la vida intenta defenderse, cerrándose a aquello que la circunda -a la otra vida” (Esposito, 2009: 21).

El itinerario “filosófico político” que, desde una mirada transversal y deconstructiva, elabora Esposito surge del cruce entre *comunidad*, *inmunidad* y *biopolítica* y viaja, inicialmente, desde lo impolítico a la biopolítica por medio de un recorrido entre comunidad e inmunidad. Asumiendo, como lo hemos visto brevemente hasta ahora, el periplo que expone Foucault y sus críticos seguidores sobre “el nacimiento de la biopolítica” y sus potenciales consecuencias, en proyección a una propuesta para su actualización y puesta en juego conceptual de quienes coadyuvan en esta labor: inmunidad-comunidad.

Como resultado de dicha articulación, Esposito clausura el léxico moderno clásico y traslada el debate a espacios no reconocidos por sus propios límites. Invitando, con esto, a pensar de otra forma lo político y su relación con la vida y a des-limitar las figuraciones —donde, tal vez, se quedó Foucault en los setenta— de lo positivo y lo negativo. Buscar el vacío que se encuentra en el centro de los términos relacionados a lo político, abriéndolos y dando paso a otras lecturas fuera de las establecidas y canonizadas por nuestros vocabularios. La idea es salir de la instauración definida por el valor metafísico que se le otorga a la filosofía política moderna y que, por lo general, recae en su significado más lógico y evidente.

“Todo concepto político posee una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que sólo se dibuja por contraste con la de la luz” (11). Esposito, en este caso, busca cruzar la avenida y encontrar el por-venir más complejo de esos términos de carácter establecidamente político para interrogarlos de forma transversal, de sorprenderles, para llegar, inclusive, hasta sus sinsentidos y hasta lo más lejano de su in-pensar lógico. Lógica a la que lleva, sin duda alguna, la primera e indiscutible lectura como tradición *sine qua non* del pensamiento moderno.

La política y su pensamiento moderno se obnubila con la excesiva luz y pierde por completo su relación y contacto con la zona menos encendida, olvidando, en esa zona de sombras y oscuridades, algunas nociones fundamentales para llenar el vacío que impone sólo la mirada desde uno de los polos: la luz, lo blanco, lo encendido por la modernidad. El significado iluminado y único es habitualmente unilineal, hermético, autorreferente, con lecturas guiadas y bien cuidadas. En cambio, el lado perdido, el otro lado, es bastante más amplio, contradictorio, ambiguo y complejo (Esposito, 2009).

En el propio nicho de la contradicción —tal cual como, por ejemplo, las contradicciones de la representación— es donde se vislumbra una ventana de escape dentro de la obra teórica de Esposito. Así es como retoma la idea de lo impolítico para explicarla fuera de las definiciones de la voz que la ubica estáticamente dentro de los postulados de la tradición. No se puede, en consecuencia, definir en positivo ya que aproximarla a su máxima equivalencia moderna implica llevarla a su contra, a lo político. Definir lo impolítico es también definir lo político que se confronta con su negación, con su otra parte. La definición de lo impolítico haría, a su vez, definir lo político cayendo en una dialéctica ya criticada por toda una escuela de intelectuales que intentan salir de lo dicotómico para pensar, contrapensar o dar a relucir lo in-pensado entre escrituras que desmontan las tradiciones modernas del un-dos. A la hora de definir-diferente esta noción “se puede decir mejor aquello que no es que lo que es: (...) -lugar (...) negativo, intraducible a términos positivos- se sitúa en la distancia crítica entre despolitización moderna y teología política” (11 y 13).

Al desprenderlo de las propias posturas de Esposito (2009), lo impolítico cuestiona y desmonta las dualidades como izquierda-derecha, reacción-revolución y negro-blanco. No se inserta fácilmente en las definiciones tradicionales de la filosofía política ni tampoco descansa en verdades éticas y teológicas, tornándose en el no-ser de lo político. Esta labor de pensar lo impolítico sólo puede ser alcanzada por la filosofía política siempre y cuando ésta logre soltar sus ataduras y deconstruirse en miras a una *filosofía impolítica*.

Con el fin de producir un pequeño cambio en relación a la idea de una filosofía impolítica, Esposito, a fines de la década de los ochenta, comienza a elaborar ciertas cuestiones en cuanto al término de *comunidad*. Considera que este, excesivamente

cargado de prevenciones metafísicas, es un concepto que necesita de manera urgente pasar por una estrategia deconstructiva⁴. La comunidad no podría tener, en ningún caso, un significado estable e íntegramente definido como lo pretende el inmanentismo de lo absoluto (Nancy, 2000). Es por esto que debe salir de las definiciones de comunidad que se le han adjudicado durante los tiempos imperativos de la metafísica occidental. Momento en que la subjetividad moderna era la base de gran parte del pensamiento, obra y acción y de la cual toda “comunidad intervenida” debía oponerse para escapar del “ser común” subjetivizado que la simplifica y restringe.

Las sociedades —si quieren— pueden ser anticomunitarias pero nunca lograrán que en el corpus social deje de existir un guiño, una huella, un indicio mínimo y perdido de comunidad, de una comunidad de seres *en común*⁵. No se puede no estar *en común*, *com-parecer* como se dirá luego junto a un primer Jean-Luc Nancy (2000). La masa fascista, por ejemplo, tendió a aniquilar, como se refleja en el film *Shoa* de Claudio Lanzmann (1985), a la comunidad. Sin embargo y a pesar de aquello, la comunidad no dejó de resistir durante, antes y después. La propia *Shoa* es un caso “después” de resistencia. La comunidad es “en cierto sentido, la resistencia misma: vale decir la resistencia a la inmanencia”. Contra todas las violencias dictadas por una subjetividad que carece de comunidad.

Una carga reconocida y difícil de quitársela de encima es la que, en el mismo régimen nazi, se le consignó a este término. “La comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*) no se asumía, forzosamente, como una orden o imposición. Su puesta en funciones buscaba proyectar un sentido de unidad y solidaridad nacional donde el individuo era uno más dentro del perfecto engranaje de la estructura nacionalsocialista. Cuando salió traducido al alemán (1988) el libro de Nancy sobre *La comunidad inoperante* (1983)⁶ recibió duras críticas de un sector de la izquierda, llegando incluso

4. “Si bien es cierto -como precisamente sostiene Derrida- que, en la medida en que es declarada indecidible, inconfesable, inoperante, la comunidad no logra liberarse del todo de su significado moderno, esto no sucede con el horizonte de sentido del concepto originario de *communitas* que se ubica desde el principio sobre otro plano respecto a la reconversión moderna que ha sufrido” (Esposito, 2009: 16).

5. En un segundo texto sobre la noción de comunidad y basado en ciertos alcances publicados por Maurice Blanchot, Nancy (2007: 44) preferirá centrar su trabajo en torno al “con” más que al “estar-juntos”, “estar-en-común” y “coestar”, debido, entre otras cosas, a la sequedad, neutralidad y su proximidad al “co-” de comunidad: “compartir apenas un lugar, a lo sumo un contacto: un estar-juntos sin ensamblaje”.

6. En el original *La communauté désœuvrée* (Paris, Bourgeois, 1986). También traducido como *La comunidad desobrada* (Madrid, Arena, 2007).

a acusarlo de nazista. En cambio, y como demostración de la ambigüedad que el propio concepto acarrea, posteriormente, un medio de prensa de Berlín, con tradición un tanto más “del Este”, lo catalogó positivamente como un escrito que estimula un “retorno al comunismo”. “Esta doble anécdota me parece resumir la anfibología, el equívoco y quizás la aporía, pero también la insistencia obstinada, no necesariamente obsesiva, que conlleva la palabra ‘comunidad’” (Nancy, 2007: 48).

Las comunidades, los comunitarismos y las propias acciones comunicativas se consolidan como una virtud que da un valor agregado “hipersubjetivo” al sujeto. Valorización que los hace “ser común” dentro de una comunidad que los protege y que les resalta los rasgos particulares de cada uno de ellos en el marco de un sentido comunitario y homogéneo. Una subjetividad comunitaria que remite, en palabras de Esposito (15), a la figura del *propium*: “se trata de comunicar cuanto es común o propio, de modo que la comunidad queda definida por las mismas propiedades -territoriales, étnicas, lingüísticas- que sus miembros”. El común carácter de lo propio que los apropia de lo común.

La diferencia la precisa con una claridad abismante Nancy (2000) cuando indica que la comunidad no es un “ser común”. Al contrario, es “el modo de ser en común de una existencia sin esencia o coincidente con la propia esencia...” (Esposito, 2009: 16). Hay que preocuparse también de la comunidad de aquellos que no tienen comunidad, de aquellos que no son producto de la subjetividad individualizada del absoluto “ser común”.

La relación entre ley y don, que se desprende del término *munus*, desde donde viene *communitas*, no simpatiza con toda la construcción moderna de lo comunitario y lo propio y pasa a otra cosa, a algo nuevo y diferente. Fuera de esa categorización. Por eso Nancy (2000) escribe negativamente sobre una comunidad conflagrada por la inmanencia del hombre -por el hombre- que desnuda a la comunidad en beneficio de su individualidad y en desmedro de un pensamiento de la relación, “de ser común” y no “del ser en-común”. La comunidad expone al sujeto hacia “afuera”, siempre al aire libre para que, en su apertura, se contacte, relacione y contagie con el otro.

La comunidad no es, por tanto, de los hombres si no que en su relación está compuesta por sujetos. La comunidad no es, en ningún caso, la realización de la esencia inmanente del hombre que, en tiempos actuales, se reduce a los hermanamientos entre lo económico, lo tecnológico y, por supuesto como ya se anunció con Esposito,

de una relectura de lo biopolítico. El Nancy (2000:15) de la comunidad inoperante tilda lo anterior de “inmanentismo” —entre comillas— ya que pueden ser fácilmente “horizontes” de nuestros tiempos y momentos, “que engloba también a las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos”. Desde dicho punto de vista, es fundamental pensar un mundo que se escape de estas condiciones impuestas sobre verdades, sentidos universales y valores establecidos. La “esencial” inmanencia se apaga, se cuestiona cuando en toda —o en una sociedad— la comunidad, desde su incansable resistencia, logra actuar como una consumación, en la cual el vínculo, el encuentro mismo de los tejidos sociales se conjuga, consistentemente y como presentaremos más adelante, en y con el reparto de la finitud de los seres singulares.

Nancy acusa, por lo mismo, la falta de un *clinamen*. Un *clinamen* se entiende como una declinación, un declinamiento, una inclinación hacia el contagio: comunicación en palabras de Bataille. Un desvío de uno hacia el otro, de uno por el otro y del uno para el otro. La comunidad es el *clinamen* del “individuo” inserto en los discursos de lo absoluto. La metafísica del absoluto no fue capaz de inclinar al ser fuera de sí para poder estar, específicamente, en común y no “ser común”: “Se dirá, pues, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que está en común. El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar? Y, con todo, ¿qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología?” (Nancy, 2000: 7).

No hay comunión. Como se sabe, importa, para estos efectos comunitarios, el *en* común del ser: comunicación. Y no el “ser común”: comunión. Con esto se define una relación de inmanencia del absoluto con su propio ser y no del disponer de este ser de cara a una esencia absoluta de la comunidad. El ser que no cae en lo absoluto, que se descuelga de la esencia autoritaria, que logra definirse en relación *en-* es lo que Nancy de “la inoperancia” aproxima a un ser en *comunidad*, en comunicación.

El reverso de lo absoluto es la necesidad singular que, en el reparto, separa, logrando comunicar las escrituras y los cuerpos debido a que las singularidades no poseen ni estructura ni individualidad. Elementos tan propios de la inmanencia. No son idénticas, no poseen identidad, ni son identificables. Son más bien declinamientos, inclinaciones in-identificables.

El trazado de la comunidad será completamente diferente para que rompa todos los tapujos y escudriñe nuevos y escondidos horizontes. La omnipresencia esencialis-

ta cristiana es una de las tantas causas que también desarticula a esta comunidad. Se cae en una trampa que envuelve el vínculo social dentro de un papel-invento económico, técnico, político, religioso y cultural. En el contexto de las ciencias humanas el hombre individualista o comunista está muerto. Está muerto, en un ámbito de comunidad, porque busca la realización infinita de una vida inmanente que “no es el exceso indomable de la finitud” (24) y que es, en conclusión, la reabsorción de la muerte que la cultura cristiana se propone como parte de su obra superior. Coronación, entre otras cuestiones, de una modernidad destinada a encerrar el tiempo y el espacio de los hombres —y de sus comunidades no absolutas— en una comunión “inmortal” que define el tal y el cual del asunto comunitario y celebra el “ser común” más que el estar *en común* del ser.

En la muerte del otro es donde se revela la comunidad. Es su forma de revolución. “La comunidad es lo que tiene lugar siempre a través del otro y para el otro”. Nunca se reduce al espacio de los “*mí-mismos*”, sino que al de los *yoes* que, para Nancy (2000: 26), son siempre otros. La comunidad, por tanto, se revela en la muerte del otro. Lo que quiere decir es que en la muerte del otro es donde figura la verdadera comunidad de los *yoes* que no son *mí-mismos*. “No es una comunión que fusione los *mí-mismos* en un *Mí-mismo* o en un *Nosotros* superior. Es la comunidad de los *otros*”. La comunidad de los que no tienen comunidad.

El otro no funciona como otro de relación directa y sencilla. El objetivo es hacerse parte de “el otro”, conformar al otro, componerse y constituirse desde el fondo del *nosotros mismos* —con el otro— para hacer un *entrenosotros*. “No que comuniquemos con el otro, sino que *somos* el otro” (Esposito, 2009: 44). Grisélidis Réal (2008: 54) se hace parte de “el otro” negro, lo siente y quiere ser negra: “Quiero ser negra. He andado tanto en la sombra, que sería como ella, aterciopelada y casi invisible”. A la larga esta es la comunidad de los seres mortales. La muerte vista como comunidad y su imposible comunión en busca de y a una comunicación.

Luego, la comunidad cubre este lugar singular y consiente lo no posible de su propia inmanencia ¡No al ser comunitario como sujeto común! Sujeto ya no sujetado. Fuera del “ser común”. La comunión, en tanto, se transforma en comunicación o contagio. La finitud en sí misma se torna en nada: no sustancia, ni esencia, ni metafísica. Como comunicación surge, se presenta y expone. La finitud, en este caso, com-parece

y en el com-parecer implica que el ser finito está siempre en conjunto, entre muchos, pierde individuación.

La finitud surge en el estar-ser-*en* común: la comunicación conforma, primero que todo, este reparto y esa com-parecencia tan propia de la finitud: “vale decir en esta dislocación y en esta interpelación que se revelan así constitutivas del estar-en-común -precisamente por cuanto no es un ser común” (118). El ser-finito está presente, sobre todo, por la división y diferencia de los lugares que dan extensión y riqueza a la singularidad.

A diferencia de la instauración ontológica, la com-parecencia no se detiene en las dualidades binarias de la modernidad, sino que su originalidad le hace considerarse desde el *entre*: tú y yo, el *entrenosotros* (Nancy, 2000). La sociedad ya no se conjuga en relaciones de “madre” e “hijo”, ni “autor” y “lector”, ni “hombre público” y “hombre privado”, ni “productor” y “consumidor”... En la comunidad todo es producto de las singularidades de un pensamiento *en* común.

Los seres singulares, tan propios a este *entrenosotros*, se dan sólo en los contextos de esta nueva comunicación, fuera de todo vínculo no relacional y de toda clásica comunión. La comunicación es el hecho componente de una exposición al afuera que detalla a la singularidad y la expone permanentemente hacia el exterior. La comunidad se distingue por su no individuación y por su finitud com-pareciente. En síntesis, la comunidad no es una obra para hacer, es un don para renovar y para comunicar. Comunidad-comunicación: “Pero es una tarea, cosa diferente -una tarea infinita en el corazón de la finitud” (Nancy, 2000: 47).

La relación compleja entre lo *bío* y lo político, Esposito (2009: 21) la habilita mediante la categoría de inmunización, eje fundamental en gran parte de su pensamiento teórico. El hiato que permite poner la argolla necesaria para salir de lo biopolítico en sentido foucaultiano y adaptarlo a nuestros días, a su cruce y relación es a través de la intersección que se inscribe en el concepto de inmunidad. Se detiene en las dos interpretaciones clásicas de la política: la positiva y la negativa, la conservadora y la destructiva. Al intervenir en este medio, al intermediar a través de la inmunización, la comunidad logra espabilarse de las mañas de la tradición moderna y logra ensanchar sus horizontes hacia los estar *en* común de las singularidades para nada inmanentistas. Abre sus brazos al contagio de la comunicación a través de, por ejemplo, las diferencias

de los distintos (y no de los idénticos), sin identidades prefijadas y homogenizaciones artificiales. Este contagio busca pensar en el otro, estar *en* el otro, *en* común. Y fuera del “ser común” de una comunidad que pretende a todos “iguales”. Vive y celebra la distinción, “inyectando” y desarrollando una forma que cuestiona, en este pasaje de inmunización social, el significado más típicamente común de la sociedad. Así como nos inyectamos, inmunemente, un poco del virus de la gripe para protegernos del contagio de la misma, el anillo entre *bíos* y política se instala en el hiato que les separa y que, desde ahora, permite deconstruir la comunidad para encontrar esa otra comunidad del afuera, del poner *en* común, de los sin comunidad.

Esto se debe al vínculo interno de la inmunización ya que, como forma de protección negativa, los contiene a ambos relacionándolos en sí misma. La negación, por tanto, no es el poder que en el exterior ejecuta sobre la vida, sino la manera en que la vida trata de defenderse. He aquí la contradicción propia de la inmunización en virtud de la comunidad: “a un mismo tiempo, la conserva pero también bloquea su desarrollo, le salva pero la pone en riesgo de implosión” (21). La contradicción -propia de la inmunización- se abre a una potencial transformación que puede ofrecer una opción “afirmativa” para lo biopolítico.

Con esto, lo biopolítico, como ya se precisó, puede experimentar un cambio de cara a su acepción tanatopolítica imperante en la primera parte del siglo xx y que aún se puede encontrar en nuestros días. La necesidad de producir esta intervención pasa por pensar la política desde el fenómeno de la vida y no, como hasta ahora, que la vida humana sea la que cambie la política. La idea la augura un primer Nancy al jugar con “ser común” y ser *en* común. Si es así, hay que abrirse a su complejidad toda, sacarla de la simplificación que la hace depender de la biología, tal cual como lo hizo el juego nazi y sus equivalentes, y lograr desmitificarla de todos los estadios y concepciones por la que ha pasado desde sus comienzos, Foucault mediante, hasta nuestros más próximos días.

La pregunta es sencilla: “¿Qué es, qué puede ser, una política que no piense la vida como objeto, sino como sujeto de política?” (Esposito, 2009: 23). Como réplica de vuelta que, en la práctica, parece tan compleja como la puesta en escena de esta estrategia de giro biopolítico: “Una política, así, ya no sobre la vida, sino de la vida” (23). Político serían, en consecuencia, los trazados de las singularidades descritas por

Nancy y Esposito y que invitan a una comunicación “explosiva”: la biopolítica involucrada en una comunidad en común o -después y con las diferencias que marcaremos en seguida- “con”... (Nancy, 2001 y 2007).

No obstante y pese a lo específicamente desarrollado en el primer texto de Nancy sobre la comunidad, el mismo año en que éste publica dicho artículo -bajo el nombre de *La comunidad inoperante* (1983)- Maurice Blanchot se refiere al concepto pero desde su carácter inconfesable⁷. *La comunidad inconfesable* (1983) se presenta como una respuesta al trabajo de Nancy y reclama por su incompletitud, sentenciando que, a pesar de lo dicho, las experiencias de lo comunitario y sus esfuerzos por salir del canon tienden a caer en lecturas homogéneas que no consideran las diseminaciones, desintegraciones y permanentes modificaciones a las cuales cada una de éstas se somete de manera cotidiana. El peso de occidente es muy fuerte como para deconstruirse de buenas a primeras. La comunidad puede mantener resabios de sus más clásicas representaciones.

Blanchot considera que en la comunidad debe sostenerse una “comunicación explosiva”, infinita que no se deje coger ni amarrar como fueron, por ejemplo, los primeros pasos del revolucionario mayo del ‘68. O, para ser más sugestivos, la *Internacional situacionista* con sus “disparos a mansalva” contra el arte y la cultura mimada por los discursos de autoridad.

En este ámbito, dicho investigador invita a “sospechar” de todo tipo de comunidad, incluyendo la “inoperante”. Debido a que, en el coqueteo con un término tan complejo como éste, lo que vale recuperar -y no tan sólo en un contexto negativo- es su carácter inconfesable. Una comunicación infinita que despegue desde el silencio como un secreto compartido que no se divulga. *Un ser-junto sin reunión*.

La recepción del texto de Blanchot, por parte de Nancy (2007), caló tan profundo que alcanzó a entender cosas aún más allá de su propio escrito, llegando, incluso y en cierto sentido, a interpretarlo como un “reproche”. Nancy, dieciocho años después

7. “La historia de los textos filosóficos sobre la ‘comunidad’ en los años ‘80 sería digna de ser escrita con precisión, puesto que es, entre otras historias pero más que otras, reveladora de un movimiento profundo del pensamiento en Europa en aquella época –un movimiento que todavía nos transporta, aun si es en otro contexto muy diferente, y en el cual el motivo de la ‘comunidad’, en lugar de salir a la luz, parece estar hundiéndose en una peculiar oscuridad (sobre todo en el momento de escribir estas líneas: en la mitad de octubre de 2001) (Nancy, 2007: 120).

de ambos trabajos, titula como *La comunidad enfrentada* (2001) el prefacio a la traducción al italiano de *La comunidad inconfesable* que, a su vez, dedica en el epígrafe al mismo Maurice Blanchot⁸.

En el texto Nancy se retrotrae al momento en el cual, en 1983, Jean-Christophe Bailly le propone trabajar para un monográfico de la revista “Aléa” sobre la idea de “comunidad”. En ese entonces, el concepto no circulaba por el teórico mundo del pensamiento. Se reducía sólo a la noción de “comunidad europea”: “uso que, lo sabemos hoy casi 20 años después, malogra el concepto que emplea” (Nancy, 2007: 123).

Basado también en Blanchot y en Bataille, Nancy (2000) explica que para él la comunidad tuvo lugar en lo que este primer investigador llamó “la inoperancia”. La inoperancia va más allá de la obra y logra escapar porque no tiene dirección, producción, ni acabamiento. Sólo se ubica en la interrupción, la fragmentación, el suspenso... Por ello la comunidad se compone de singularidades interrumpidas. La no consideración de las singularidades es la victoria de la metafísica del sujeto, metafísica del absoluto le dice Nancy ya que el ser se torna en un categórico, desprendido, clausurado, sin relación alguna con -si quiera- la nada.

Es necesario re-leer, una vez más, el rebuscado término de comunidad. Actualizarlo, enfrentarlo y resistirlo. El en común tan propio del primer texto de Nancy queda atrapado en los discursos de la modernidad y sus ramificaciones. Instante para -lo avista este mismo pensador a partir de la respuesta de Blanchot- indagar por otros derroteros. Hace falta algo que la complejice un tanto más...

A partir de lo anterior y en esta nueva reflexión, Nancy decide quitar protagonismo a nociones muy presentes en periodos anteriores de su investigación. Por ejemplo opta por reemplazar expresiones como “estar-en-común”, “coestar” y “estar-juntos” por “con” que tiene una mayor implicancia de neutralidad. Nada de comunión ni atomización. Sólo compartir en un lugar: un estar junto sin necesariamente estar reunidos. El desafío consiste ahora en saber compartir un secreto sin divulgarlo, un secreto “entre nos”: “compartirlo precisamente sin divulgaciones a nosotros mismos entre nosotros” (Nancy, 2007: 126).

8. “El presente texto aparece en Italia, de donde lo solicitaron, en las condiciones que son indicadas (aparecerá como prefacio de una nueva edición de *La comunidad inconfesable* de Maurice Blanchot, en una traducción revisada, en las ediciones SE de Milán; agradezco a Alessandro Fanfoni por su invitación)” (Nancy, 2007: 87).

El secreto no confesable que propone Blanchot se encuentra, por tanto, apartado de la obra de una comunidad. Decisión que da paso a una comunicación infinita: comunicando un “sentido ausente” que lleva a Nancy a pensar más allá de la inoperancia desarrollada por él ya que, debajo de ésta, aún queda obra: la obra inconfesable. Esta es la alternativa que funciona como comunidad de aquellos que están sin comunidad pero, sin dejarse revelar “como el secreto develado del estar-en-común (...) Al contrario, lo inconfesable no termina de ser dicho o de decirse en el silencio íntimo de quienes podrían pero no pueden confesar”. El giro que ofrece Blanchot al artículo de Nancy es para que no se quede sumergido en la negación “inoperante” del término comunidad y que, yendo aún más allá, se aproxime “hacia un secreto de lo común que no es un secreto de lo común”. Que permita observar desde una tribuna un tanto más compleja y en la cual la comunidad sea, virtualmente, inconfesable: impúdica y púdica. La primera avizora el secreto y la segunda dirá que ese secreto seguirá siendo un secreto.

A pesar de lo vilipendiado del término y de cuanta vuelta éste se ha dado para lograr, definitivamente, resistir a los diferentes embates de cada uno de los momentos en los que se le ha analizado (incluyendo este último pos-ataque torres gemelas de Nancy), el “con” -al igual que el “*en común*” de la “inoperancia comunitaria”- rechaza todo tipo de inmanentismo y tras este último vuelco deconstructivo, estimulado principalmente por Blanchot y su propuesta “inconfesable”, se ocupa de unas singularidades interrumpidas de la comunidad, entendidas como impulso para una comunicación infinita que brota silenciosa y secretamente: una *con*-municación.

La invitación, acto seguido, es a contrapensar la diferencia, a escudriñar aún más lejos de lo ya estipulado en una primera etapa y a revisar la noción de identidad para des-esencializarla y exprimir de sí todo resto de universalización y falta de heterogeneidad. Rasgando hasta las últimas consecuencias y logrando sacar hasta la más profunda marca, huella y rastro de un pasado “desactualizado” -tal vez como la propia noción de comunidad- y con secuelas modernas que nos hacen, por su obsesión, presencia y perseverancia, tropezar insistentemente con su misma piedra.

En conclusión, el tema para Nancy (2007:145) se resuelve bajo la figura de una “guerra civil” con una comunidad enfrentada a sí misma, “con nosotros enfrentados a nosotros, con el con que se enfrenta al con”. No como una guerra de civilizaciones.

Como una guerra intestina de una civilidad, de una ciudad que está dilatándose hasta los límites del mundo y que, en esta expansión, cuestiona con vehemencia sus propias conceptualizaciones. Otra causa del pensar, repensar y contrapensar deconstructivamente la comunidad.

La comunidad se debe enfrentar a sí misma como guerra civil debido a que ella es la que debe toparse, cara a cara, con su azaroso por-venir. Hablamos de un enfrentamiento y de una relación donde, sin tregua alguna, circulan las diferencias de una *bíos* y política que ha llegado -luego de una larga genealogía- a la encrucijada como consecuencia de una estrategia deconstructiva frente a las polaridades de lo uno y lo otro. Como resultado de su propia protección negativa que, inmunemente, las abarca dentro de sí relacionándolas y ajustándolas a las contradicciones de la comunidad misma. En síntesis, la proyección de una comunidad para *con*-municar como parte central de una escritura que aclama —en silencio— ese secreto guardado en el enfrentamiento “con nosotros”.

Referencias Bibliográficas

- Bataille, George** (1997): *El erotismo*. Barcelona. Tusquets.
- Blanchot, Maurice** (1999): *La comunidad inconfesable*. Madrid. Arena.
- Browne, Rodrigo** (2009): *De la comunicación disciplinaria a los controles de la comunicación. La antropofagia como transgresión cultural*. Sevilla. Alfar.
- Deleuze, Gilles** (1995): “Deseo y placer” en *Archipiélago*. 23. Barcelona. 12-20.
- (1996): *Conversaciones 1972-1990*. Valencia. Pre-textos.
- Eribon, Didier** (2004): *Michel Foucault*. Barcelona. Anagrama.
- Esposito, Roberto** (2009): *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona. Herder.
- Foucault, Michel** (1994): *Vigilar y castigar*. Madrid. Siglo XXI.
- (1979): *Microfísica del poder*. Madrid. La piqueta.
- (1999): *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona. Paidós.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio** (2002): *Imperio*. Buenos Aires. Paidós.
- Orwell, George** (1984): *1984*. Barcelona. Destino.
- Nancy, Jean-Luc** (2000): *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile. Lom.
- (2007): *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires. La Cebra.
- Preciado, Beatriz** (2010): *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la guerra fría*. Barcelona. Anagrama.
- Réal, Grisélidis** (2008): *El negro es un color*. Barcelona. Bellaterra.
- Sollers, Philippe** (1978): *La escritura y la experiencia de los límites*. Valencia. Pre-textos.
- Zamiátin, Evgueni I.** (2008): *Nosotros*. Madrid. Akal.

