

COMUNIDAD

Est. Luz Gómez y Lic. Marcela Cecilia Marín

Podemos considerar, primero, dos formas de pensar la comunidad en el debate filosófico contemporáneo: la comunidad como declaración (“hay la comunidad” ya que sólo somos en el “con”) o la comunidad como producción, como deseo. Nuestro recorrido se inicia en esta última dirección a partir de una línea de reflexiones acerca de la comunidad que podríamos entender como espinozismo contemporáneo en la cual encontramos una base de pensamiento que considera que la comunidad es una formación, se constituye a partir de un deseo común y no es un universal sino que articula las diferencias en vez de eliminarlas. De allí la diferencia entre **pueblo** (universal) y **multitud** (articulación de singularidades) que propone Paolo Virno o las diferencias que proponen Hardt y Negri (2004) entre **pueblo** (concepto unitario vinculado a una identidad), **masas** (conceptualizadas como un conglomerado indistinto, uniformado, donde quedan sumergidas las diferencias) y **clase obrera** (vinculada a sectores particulares de la producción económica) frente al “**proyecto de la multitud**” (2004: 13) cuyo desafío consiste en que una multiplicidad social consiga producir y actuar en común, manteniendo vigentes sus diferencias internas.

Producción de vida en común

A partir de la lectura que realiza Diego Tatián (2001) de Spinoza entendemos esta *vida en común* como un espacio de liberación, una construcción voluntaria y libremente aceptada de vínculos para una libertad compartida, entendiendo la libertad como una relación a posteriori, investida (Bodei, R., 1995). El principio de construcción de la comunidad es la amistad, en tanto ejercicio mismo de la libertad, en tanto institución de una forma de relación que cancela la alienación y la soledad. El objetivo de la política es producir la mayor cantidad posible de amistad, suprimir la separación entre los hombres, partiendo de la manifestación de la potencia común y la capacidad de afirmación y resistencia a lo que la amenaza (Tatián, D., 2001). En este sentido, la comunidad es entendida como “aspiración política mayor” (Tatián, D., 2001: 20), “comunidad de amigos” (Tatián, D., 2001: 26), urdimbre de construcción de vínculos entre hombres libres, capaces de afectar y de ser afectados, en busca de una “vida buena” en términos de una “vida política” que, en su mayor aspiración, puede llegar a la producción máxima de amistad. Las pasiones son, finalmente, constitutivas de la comunidad:

Comentario [mm1]:

PARATEXTO

Para continuar estas lecturas, también puede verse Virno, P. (2003) *Gramática de la multitud*, Madrid: Traficantes de Sueños.

Comentario [mm2]:

PARATEXTO

“La *comunidad* no es universal sino una formación (...) Es la apertura construida por lo que los hombres tienen de componible en sus diferencias; en un extremo, la sociedad en sentido amplio es posible por un “mínimo común” en virtud del cual tiene lugar la existencia civil (...); en el otro extremo de la idea de comunidad, un “máximo común” se expresa en la forma de existencia que Spinoza considera ética y políticamente más elevada, a saber la amistad. La *amisticia* constituye el punto de mayor intensidad en que se plasma el deseo de comunidad.” (Tatián, 2001: 201-202).

Comunidad no es (...) algo a lo que se pertenece sino algo que se construye; no un dato sino un efecto; no una esencia sino una eventualidad; no una coacción sino una libertad. Comunidad, por consiguiente, no es algo que sucede a pesar de los miembros que la forman sino una producción, una generación y un deseo, un *appetitus*. Entrar en comunidad con alguien, con otro o con otros, es una composición intrínseca con ellos que afecta de manera decisiva a las singularidades que se implican de este modo entre sí. Las potencias que definen a los seres se complicarán así en totalidades dinámicas, parciales, abiertas, inclusivas, en la medida en que no obstruyan mutuamente su expansión y su capacidad de afectar y de actuar, sino que, al contrario, la favorezcan. (...) Se entra en comunidad (...) cuando dos o más existencias componen sus potencias tanto según cierto modo de ser de las pasiones - diferente al que tiene lugar en el conflicto- como según la razón. **La producción de comunidad no presupone la eliminación de las pasiones sino más bien su existencia, en la manera en que no redunden en impotencia y en servidumbre sino en cuanto vías de liberación ética y política.** (Tatián, D., 2001: 19-20) (El destacado es nuestro)

Los hombres entran en comunidad no en virtud de su impotencia sino de su potencia, de lo que tiene positivamente en común. Esta positividad remite (...) no sólo a la razón sino también **a la vida afectiva, a las pasiones en la medida en que devienen afectos de afirmación de sí y de los demás. Considerados de este modo, los afectos (...) son la materia misma de una comunidad de hombres que llevan una vida “verdaderamente humana”. Esa comunidad no está dada, esa comunidad se construye.** (Tatián, D., 2001: 223) (El destacado es nuestro)

A través de la política, el *estado civil*, constituido a partir del miedo y la esperanza (pasiones que bloquean el incremento de nuestra potencia de existir), deviene *multitud* entramada en la concordancia, amistad y amor intelectual. Así se instaura el campo de lo político o *la multitud*, irrepresentable, indelegable e intransferible, un espacio político de absoluta inmanencia que se constituye por cuerpos no separados de su potencia¹. Esta transición es una transición afectiva, a partir de la construcción de lo común y una transición política ya que plantea el problema del gobierno de ese sujeto colectivo. El concepto de multitud en Spinoza es un concepto ontológico y político alrededor del cual se piensan estos nudos problemáticos del gobierno de la multitud,

Comentario [mm3]:

PARATEXTO

“Spinoza sustituye la idea de poder en cuanto conjunto de medios e instrumentos de que se disponen para imponer a otros la propia voluntad, por la noción de *potentia*, que no es instrumental y que no se desarrolla ejerciéndose *sobre* otros sino *con* ellos. (...) Toda voluntad de poder es impotencia. La potencia es en esencia inclusión, agregación, expresión positiva y común, co-afirmación...” (Tatián, D., 2001: 227-228). La noción de potencia se explica en la metafísica u ontología de Spinoza que es la base de su pensamiento político y ético. Lo que tenemos en común es ser sustancia modificable, potencia, en permanente incremento y decrecimiento. Las potencias singulares se componen mutuamente, la potencia no se ejerce sobre otro sino con otros y de allí que el problema político sea, como lo plantea Tatián, la transformación de la voluntad de poder en potencia.

Comentario [mm4]:

PARATEXTO

“Lo común es el secreto de una estrategia de los tránsitos que se orienta a la promoción de *transiciones* positivas en todos los registros posibles: transición de las afecciones pasivas a las afecciones activas, de la tristeza a la alegría, de la imaginación a la razón de lo inadecuado a lo adecuado, de la servidumbre a la libertad y-en política- de la sociedad a la comunidad (...)” (Tatián, D., 2001: 24)

posibilidad de la democracia, su relación con el Estado así como con el individuo, problemas centrales en sus derivas contemporáneas.

El sentido socio-histórico

Por su parte, Lewkowicz, Corea y De la Aldea enuncian que el sentido y el significado de comunidad están vinculados a la red práctica -en efecto, histórica- en la que se inscribe. Por ello, postulan que “la significación, entonces, no depende tanto del término cuanto del uso práctico que de él se hace en una configuración sociocultural específica.” (Lewkowicz, I., De la Aldea, E., Corea, C., 2003: 4)

En el encuadre de las investigaciones en las que Lewkowicz (2004) postula el nacimiento y emergencia de una ficción de Estado Técnico-Administrativo y la pérdida de vigencia, eficacia práctica de la ficción del Estado Nación, se interroga: “¿Cómo queda situada la red práctica del término comunidad en la realidad de nuestros estados contemporáneos? (...) ¿Qué cosa es comunidad en nuestros estados técnico-administrativos de comienzos del siglo XXI?” (Lewkowicz, I., et al., 2003: 3, 4). En un corte diacrónico de las significaciones histórico-sociales que ha adquirido/mudado el término comunidad a partir de las prácticas en que se realiza, el historiador sitúa la mutación actual en el nacimiento de esta ficción de Estado Técnico Administrativo, de lo cual resulta el vaciamiento de sustancia de la comunidad tal como había sido instituida por los Estados nacionales del siglo **XX**. En este sentido, plantea que “dentro del campo del *trabajo comunitario*, (...) la *comunidad* estaría transitando (...) desde una situación regulada por la instancia de lo público hacia otra hegemonizada por la de lo privado.” (Lewkowicz, I., et al., 2003: 2).

Parafraseando al autor, el **individuo** resulta la ficción subjetiva pertinente para la institución del Estado Nación, cuya figura constitucional es el **ciudadano**. Para las instituciones estatales productoras de subjetividad, el individuo es el átomo de sociabilidad/ socialización, proceso o instancia de pertenencia o anudamiento a un lazo que deriva de la asociación de individuos.

La instancia derivada de composición social de los individuos se comprende en el mundo burgués por la institución de una frontera (inhallable en otras sociedades) entre la esfera de lo privado y la esfera de lo público. Es precisamente el estado el que traza la línea de demarcación: lo decisivo es que más allá de lo privado

Comentario [mm5]:

PARATEXTO

Para Ampliar sobre la categoría Ficciones, véase “Narrativas”.

comienza la instancia social, los lugares del lazo colectivo, la esfera de lo público. Esta instancia que comienza más allá de las fronteras de lo privado es la *modalidad burguesa de lo comunitario*. (Lewkowicz, I., et al., 2003: 5) (cursivas nuestras)

Ahora bien, puesto que postulan una transición, “el ciudadano que constituía el átomo individual de la socialidad nacional ha sido desplazado por la figura del consumidor. El fundamento de la operatoria de los estados técnico-administrativos se ha desplazado de la sustancia colectiva nacional al conjunto contable de los consumidores y sus movimientos contables de ingresos y consumos.” (Lewkowicz, I., et al., 2003: 5) Queda, así, instituido el régimen de inclusión/ exclusión que va demarcando “fronteras de la humanidad consumidora”, que cuenta, parafraseando a los autores, a los consumidores instituidos por sus preferencias y a los excluidos, expulsados por sus carencias o necesidades.

En estas condiciones, la comunidad tal como se escucha en la retórica de las instancias de representación no es más que la multiplicación de individuos carentes en algún flanco de sus necesidades (nombrados por la carencia como identificación); estos individuos habrán de ser abastecidos o no según las orientaciones administrativas de los servicios y bienes de los que carecen; estos individuos medidos según la norma comunitaria no serán más que objetos: objeto de representación, objeto de buena o mala política de asistencia. (Lewkowicz, I., et al., 2003: 5).

(...)

La comunidad de víctimas en posición de objetos es un medio de reproducción de las instancias y organizaciones de representación. Las organizaciones que hablan en nombre de una supuesta sustancia representada y postergada solo funcionan si los representados no se presentan por sí propios. Esta forma de prohibición de la presentación directa de las comunidades en nombre de la representación supuestamente más sabia y efectiva es lo que se puede llamar una “exclusión incluyente”. (Lewkowicz, I., et al., 2003: 6).

La comunidad devenida objeto de políticas públicas (y podemos agregar, de co-gestión público-privada), efecto de una instancia de nominalización y representación exterior y externa de la comunidad, resulta siempre víctima de tales políticas. En cambio, es posible la emergencia de una posición comunitaria cuando lo que hasta entonces no lo era, se autoafirma subjetivamente como tal.

El acto de nominación y posición de sí propia como comunidad es fundante de su recorrido activo. Esta fundación -como la de cualquier vínculo social activo- no da lugar a una permanencia sustancial sino a una vitalidad precaria: significa que nada asegura su permanencia si no es la misma actividad de creación y recreación de sus propios vínculos, sus modos de organización, las estrategias de autoafirmación. Precario no habla de una debilidad sino de una condición inherente de los lazos sociales activos.

(...)

La comunidad efectiva entonces no es una entidad dada definible en términos de “ser” con tales o cuales propiedades a priori. La comunidad efectiva es un hacer(se). Es hacerse en posición subjetiva; es hacerse de una posición subjetiva. La comunidad efectiva nunca es “la” comunidad sino siempre “esta” comunidad. (Lewkowicz, I., et al., 2003: 5, 6)

Comunidad/Inmunidad

Roberto Espósito, por su parte, se posiciona en la reflexión contemporánea entendiendo, junto con Jacques Derrida o Jean Luc Nancy, la necesidad de deconstrucción del concepto de comunidad tradicionalmente cargado de implicancias metafísicas vinculadas fundamentalmente a un marco onto-teológico de primacía de la categoría de sujeto. La raíz esencialista de estos planteos radica en que: “...la comunidad aparece como una cualidad, un atributo, que se añade a uno o más sujetos convirtiéndolos en algo más que simple sujetos, en tanto radicados en –o producidos por- su esencia común (...) propiedades territoriales, étnicas, lingüísticas...” (2009: 15). Reconoce, entonces, que la primera ruptura radical con este constructo metafísico se debe a Jean Luc Nancy, para el cual: “...la comunidad no se entiende como aquello que pone en relación determinados sujetos, ni como un sujeto amplificado, sino como el ser mismo de la relación... la comunidad no es un ser común sino el modo de ser en común de una existencia sin esencia.” (2009: 16).

Dentro de este nuevo marco, la comunidad no deja de padecer una vinculación con su significado moderno en tanto se declara indecible, inconfesable, inoperante. El otro horizonte de sentido, Espósito lo encuentra en el concepto originario de *communitas* convergente al de ley y de don, ley del don: “...la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia afuera de sí mismo, de forma que lo expone al contacto, e incluso al contagio, con el otro (...) una voluntad de donación hacia el otro.” (2009: 16-18).

Comentario [mm6]:

PARATEXTO

Nancy trabaja con el objetivo de *rehacer* toda la filosofía primera *fundándola* en el *ser singular plural*, una nueva ontología.

Ver: Nancy, J. L. (2000). *Corpus*, Madrid: Arena Libros y (2009). *Ser singular plural*, Madrid: Arena Libros, así como la introducción al libro de Espósito, R. (2007). *Communitas*, Buenos Aires: Amorrortu.

Ahora bien, *comunitas* e *immunitas* conforman una dialéctica indivisible a partir de la cual Espósito repiensa la biopolítica y la posibilidad de una política de la (y no sobre) la vida, una biopolítica afirmativa (nos interesa destacar que, tanto en este filósofo como en otros como Hardt, Negri o Agamben, el pensamiento sobre la comunidad constituye necesariamente el pensamiento biopolítico). Entonces, esta dialéctica interna a la misma comunidad implica una relación entre protección y negación de la vida: así como *intenta conservar la vida, bloquea su desarrollo* (2009). El paradigma inmunitario, cuya importancia radica centralmente en tanto modalidad negativa y constitutiva de la comunidad, plantea un carácter aporético: "...mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que niega neutralizándolo (...) una inclusión excluyente o exclusión mediante inclusión (...) puede prolongar la vida sólo si le hace probar continuamente la muerte..." (2009: 9, 33). Espósito entiende en la actualidad un funcionamiento fuertemente inmunizado de la comunidad pero se juega en pensar una filosofía de la inmunidad que no excluya su inverso, lo común.

Imperio, comunidad, lo común

Pál Pelbart, en algunas de las líneas de indagación planteadas en *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad* postula la crisis y el agotamiento de las figuras instituidas, establecidas, instaladas en nuestro imaginario de "lo común" devenido "espectros de lo común" (2009: 21), cliché. Plantea que las figuras disponibles en nuestros repertorios resultan insuficientes para poder preguntarnos y leer: "¿Qué otra afectividad está naciendo? (...) ¿Qué figuras de lo común van surgiendo?" (2009: 12). En este sentido, considera "incómoda" la manera en que algunas perspectivas ennoblecen el lenguaje "como monopolio del común" para pensar "lo común". Invita a pensar que "el común sería el fondo vital que incluye tanto al lenguaje como al no-lenguaje, a los sentidos como al no-sentido, a las rupturas a-significantes, etc." (2009: 16)

Ahora bien, la crisis, la catástrofe y el agotamiento de este concepto, frente al desalojo, despojo de los repertorios establecidos, frente al "vaciamiento de los posibles", habilitan condiciones de posibilidad para que nuevas posibilidades irrumpen, inauguren algo nuevo: no queda otra opción que "inventar un posible"; "no tenemos referencias, hay que inventarlas."(2009: 17)

En esta transición, en esta imposibilidad que vuelve posible, está pensando junto con Agamben, Hardt, Negri, Luc-Nancy y Blanchot, que mientras asistimos a

secuestros, vampirizaciones, expropiaciones, manipulaciones de lo común, existe, también una “prevalencia de lo común,” una exigencia de poner en común lo que no es más común: el lenguaje, el conocimiento, los saberes, la memoria, la inventiva. Lo común contemporáneo, para Perbalt, está estrechamente vinculado con la producción biopolítica; “pasa por el *bios* social (...), por el agenciamiento vital, material e inmaterial, biofísico y semiótico, que constituye el núcleo de la producción económica, pero también el de la producción de vida común.” (2009: 23) Es tanto la potencia de vida de la multitud como la fuente de riqueza del capitalismo y su propuesta de redefinición del concepto concierne a poner de relieve su virtualidad: “...lo común podría postularse más como un reservorio compartido, hecho de multiplicidad y singularidad, que como una unidad actual compartida, más como una virtualidad ya real que como una unidad ideal perdida o futura.” (Perbalt, 2009: 24) Este común está en constante (re)composición, (re)distribución, en “experimentación inmanente”, inventando nuevos posibles, huyendo de cualquier intento de captura o totalización, como resistencia y creación frente a poderes o voluntades imperiales, “secuestros capitalísticos”, que buscan “hipostasiarlo, representarlo o expropiarlo.” (2009: 23- 24)

En la línea del espinosismo contemporáneo a la que aludimos con anterioridad, Michel Hardt y Tony Negri (2004) se posicionan entendiendo que en actualidad Comunidad y “lo común” resultan desvinculados. En este sentido, sostienen que “el término comunidad se aplica con frecuencia para aludir a una unidad moral colocada por encima de la población y de sus interacciones, a modo de poder soberano. Lo común no es sinónimo de de una noción tradicional de comunidad o de público: se basa en la comunicación entre singularidades, y emerge gracias a procesos sociales colaborativos de la producción. El individuo se disuelve en el marco unitario de la comunidad. En cambio, en lo común, las singularidades “no sufren merma alguna sino que se expresan libremente a sí mismas.” (Hardt, M. y Negri, T., 2004: 241). Proponen el concepto de multitud como “alternativa viva” frente al poder imperial.

Comentario [mm7]:

PARATEXTO

Sobre producción biopolítica véase categoría “Biopolítica” y “Comunitario- lo común”. Véase también paratexto “Multitud” en este apartado.

Comentario [mm8]: Como ejemplo, véase Marín en Conversaciones I

Comentario [mm9]:

PARATEXTO

Ver apartado “Comunitario- Lo común”.

Comentario [mm10]:

PARATEXTO

Hardt y Negri (2004) conceptualizan el “proyecto de la multitud”(13) como una red reticular abierta y expansiva de singularidades plurales, en la cual todas las diferencias pueden expresarse de un modo libre y equitativo. (15- 16) Esta red aporta los medios de encuentro para trabajar y vivir en común. Ahora bien, “lo común” compartido no es algo que se descubre, sino que se produce. El trabajo, material e inmaterial, tiende a producir y quedar absorbido en redes de comunicación, colaboración y cooperación, donde “lo común” no está dado, sino que se produce en una relación espiral creciente. Ahora bien, si nos preguntamos ¿Cómo producir “vida en común”? estos autores nos proponen “la inteligencia del enjambre” (120) según la cual la inteligencia puede ser fundamentalmente social, inteligencia colectiva, conocimiento común que irrumpe de la comunicación y colaboración de una variada multiplicidad creativa. (121) Multiplicidad organizada en red. El enjambre es una red distribuida de fuerza autónomas, que no tiene centro pero no por ello es anárquica, incoherente o fragmentada sino que en su interior tiene organización, racionalidad y creatividad. (121 y 127) Esta forma de red, organización democrática, se corresponde con las formas dominantes de estructuración del poder y de la producción económica y social. (117) Esta forma de organización en red busca desplegar el poder de la producción biopolítica (119), distinta del biopoder, immanente a la sociedad ya que afecta a toda la vida social, creando relaciones y formas sociales a través de las formas colaborativas del trabajo. (124) Respecto de la distribución y diseminación en red de los emergentes movimientos sociales, Pal Pelbart subraya “la absoluta conciencia sobre qué potencia tienen, negociando su autonomía frente a lo instituido, al estado, a la iniciativa privada y las instituciones culturales, y también entre lo micro y lo macro. Ellos saben qué es la biopotencia, qué cultura qué economía material generan a partir de ella”. (12)