

Formas de lo común

Emmanuel Biset

biseticos@gmail.com

CIECS (CONICET y UNC – Argentina).

Resumen

Este artículo tiene dos objetivos. Por un lado, efectuar una cartografía de la discusión sobre lo común en el pensamiento político posfundacional. Para ello, luego de circunscribir el problema, se trabaja en torno al debate sobre la comunidad (Nancy, Blanchot, Agamben) y al debate sobre el comunismo (Badiou, Negri). Por otro lado, realizar un aporte a estos debates señalando dos aspectos a problematizar: primero, la relación entre ontología y política; segundo, el estatuto político de la discusión sobre lo común. El texto señala que se trata de pasar de lo común como respuesta a las “formas” de lo común.

Palabras clave: Común, Comunidad, Comunismo, Comunalidad.

Abstract

This article has two objectives. On the one hand, I carry out a cartography of the discussion on the common in post-foundational political thought. To do this, after circumscribing the problem, I work around the debate on community (Nancy, Blanchot, Agamben) and the debate on communism (Badiou, Negri). On the other hand, I make a contribution to these debates pointing out two aspects to problematize: first, the relation between ontology and politics; second, the political statute of the discussion on the common. The text points out that it would be important to turn away from the common as a response to the "forms" of the common.

Keywords: Common, Community, Communism, Commuality.

Formas de lo común

Introducción

La escritura de este texto se ordena en torno a dos objetivos. En primer lugar, efectuar una cartografía de la discusión sobre lo común en el pensamiento político posfundacional¹. Para ello, luego de circunscribir el problema, se trabaja en torno al debate sobre la comunidad (Nancy, Blanchot, Agamben) y al debate sobre el comunismo (Badiou, Negri). En segundo lugar, realizar un aporte a estos debates señalando dos aspectos a problematizar: primero, la relación entre ontología y política; segundo, el estatuto político de la discusión sobre lo común. El texto señala que se trata de pasar de lo común como respuesta a las “formas” de lo común. Mi pregunta es si en la recuperación de categorías como común, comunidad o comunismo en cierto pensamiento actual no se oblitera la discusión sobre las mismas posibilidades de declinar lo común, es decir, pensar en formas de lo común.

Para esbozar una cartografía del problema de lo común siguiendo estos dos objetivos, primero, voy a situar tres indicios que permiten circunscribir una vía de acceso posible a la pregunta por la comunidad en el pensamiento político occidental. Indudablemente cada uno de los nombres convocados requiere un desarrollo exhaustivo, aquí sólo me interesa recuperarlos como *indicios* de un problema. Segundo, voy a delimitar el problema que entiendo que orienta la rehabilitación de la discusión en torno a la comunidad en el pensamiento político contemporáneo. Tercero, voy a situar esta indagación en el pensamiento político posfundacional, donde entiendo que el problema se ha pensado bajo la categoría de comunidad o bajo la categoría de comunismo. Por último, finalizo precisando un problema que estimo requiere futuros desarrollos.

La palabra comunidad data de una extensa historia en el pensamiento occidental, por ello es necesario precisar algunos elementos en vistas a complejizar su indagación. Para ello voy a situar tres indicios, no en vistas a totalizar un campo, sino a circunscribir un problema. Ante todo, como *primer indicio* para pensar el surgimiento del problema, resulta central partir de la política de Aristóteles. Vale notar que el vocablo griego *koinônia* (*koinos*: lo que es común a varios y que luego será vertido de modo indistinto

¹ Utilizo la expresión pensamiento político posfundacional recuperando la cartografía propuesta por Oliver Marchart. Cf. Oliver Marchart, *Pensamiento político posfundacional*, FCE, Buenos Aires, 2011.

a los términos latinos *societas* o *communitas*) se refiere en un sentido amplio a todas las formas de socialización del ser humano o las formas de agrupación social². Por ello, se puede usar para referir a la esfera doméstica o a la esfera política. Lo que me interesa señalar es que cuando piensa la *koinônia politiké*, justamente cuando establece el hombre como *zoon politikon*, indica que esa politicidad surge del *logos* como juicio, de lo que está bien y mal, compartido³. Incluso existe una teoría de la *philia* (amistad) como formas de relaciones afectivas que funciona como modelo ético de la comunidad⁴. El modo de pensar la comunidad bajo la *polis* no sería entonces una sumatoria de seres humanos, sino justamente el compartir determinadas concepciones sobre lo que está bien o mal. Aristóteles establece ciertos límites espaciales para que algo sea político: hay comunidad donde se puede ver a todos sus integrantes. Por ello mismo, la redefinición de la política en términos imperiales será desestimada, pues deja de ser política en tanto en su amplitud geográfica da lugar a una pluralidad de formas de concebir lo bueno y lo malo no compatibles entre sí⁵.

Esta primera aproximación indica que bajo la palabra comunidad no se menta el simple lazo social entre los hombres –la sociabilidad constitutiva del ser humano–, sino una constitución específica de ese lazo. En otros términos, se trata de una forma de ser con los otros donde existen principios comunes. Posiblemente sea con cierta tradición cristiana que esta definición sea radicalizada, puesto que se trata de un lazo social desde creencias religiosas compartidas. El cristianismo construye una idea de comunidad con creencias comunes, donde se establecen rituales de pertenencia y exclusión (comunión/excomunión), cuya garantía se encuentra en un juicio final. La traducción institucional de esta comunidad así como el establecimiento de un canon de esas creencias será fundamental. Sin embargo, para lo que interesa aquí, quisiera destacar el modo en que se produce una vinculación específica entre religión y comunidad, esto es, que el término comunidad (incluso a distancia de la ciudad política) supone creencias compartidas (una moral común)⁶.

Frente a ello, una de las interpretaciones de la modernidad política, que sitúa a T. Hobbes como su fundador, indica que justamente la modernidad puede ser entendida

² Hermann J. Sieben. et al., *Koinonia: Communaute-communion*, Beauchesne, Paris, 1975.

³ Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 10-12.

⁴ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VIII 1, 1155.

⁵ Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, Berkeley, 1993.

⁶ Philip Kariatlis, *Church as communion: the gift and goal of Koinonia*, ATF Press, Hindmarsh, 2011.

como la disolución del vínculo entre política y comunidad. Desde esta interpretación, una entre otras, la modernidad comienza con la conciencia de la pluralidad axiológica entre los seres humanos, que en tanto iguales inevitablemente conduce al conflicto, por lo que es necesario construir una política que no implique ni valores compartidos ni una transformación cualitativa del ser humano⁷. En las teorías fundadas en la ley natural racional el hombre es el fundamento que mediante un acuerdo funda las diversas asociaciones⁸. Será la redefinición de la distinción entre lo público y lo privado, o la creación de lo privado como esfera de la intimidad individual, lo que permita el surgimiento de vínculos sociales no comunitarios (traducida posteriormente como una sociedad sin comunidad)⁹. En los marcos de la modernidad, como *segundo indicio*, J.J. Rousseau será el nombre de la puesta en cuestión de una forma de concebir la política asentada en el individualismo. De hecho, uno de los modos de pensar su contractualismo acentúa que la política debe volver a tener como objetivo la felicidad entre los hombres que sólo es posible con la restitución de una religión civil¹⁰. Por lo que se puede leer como una apuesta por volver a pensar la política en términos de una comunidad que exceda lo puramente social. Una de las herencias de Rousseau, sin atender aquí a sus efectos políticos, puede situarse en ciertos autores del idealismo alemán y luego del romanticismo que dan lugar a lo que se denominó “el redescubrimiento de la comunidad” (p.e. la comunidad en el contexto de la Restauración entendida como totalidad trascendente donde existe una unidad política y espiritual entre las personas). De hecho, en G.W.F. Hegel se encuentra la sistematización de esta concepción cuando el Estado se convierte en una comunidad ética (*sittlichen Gemeinwesen*)¹¹. Aquí entra en crisis la idea de sociedad liberal, para volver a pensar en fundar una comunidad con lazos de pertenencia más estrechos. Será entonces en las

⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán*, Colihue, Buenos Aires, 2019.

⁸ Existe una extensa tradición interpretativa, de Leo Strauss a Giuseppe Duso, para quienes esto conduce a la imposibilidad de plantear el problema de la justicia. G. Duso escribe: “La racionalidad formal, que de este modo se afirma, comporta que no nos debamos preguntar más si la ley es justa o qué es lo justo de la ley, porque la prestación de la teoría consiste en haber eliminado esta pregunta mediante la solución científica que comporta una determinación unívoca de la justicia: justo es obedecer la ley, que debe ser hecha por aquél que ha sido autorizado por todos. Pero entonces, precisamente la cuestión de la justicia que está en el origen del propio intento científico hobbesiano y, por tanto, es su condición, resulta eliminada, exorcizada y cancelada por la reflexión. mientras que precisamente sobre esta cuestión se ha interrogado durante siglos el pensamiento político, aquel pensamiento en el que tenía un gran significado el principio del gobierno”. Giuseppe Duso, “El poder y el nacimiento de los conceptos políticos modernos”, Giuseppe Duso y Sandro Chignola, *Historia de los conceptos y filosofía política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009. Cf. Giuseppe Duso (coord.), *El Poder. Por una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI.

⁹ Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 2012.

¹¹ Georg W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988.

postrimerías del siglo XVIII y comienzos del XIX donde se empieza a condensar la oposición entre sociedad y comunidad, entre una definición de sociedad como pluralidad de individuos con valores inconmensurables y una definición de comunidad como reinención de lazos de pertenencia que construyan una moral común¹².

Por ello, como *tercer indicio*, interesa situar el modo en que en la herencia de estas críticas a fines del siglo XIX es sistematizada la oposición entre sociedad y comunidad por algunos de los padres de la sociología. Indudablemente un nombre debe ser privilegiado aquí: F. Tönnies¹³. Se trata de un cierto clima de época compartido no sólo por la sociología alemana sino incluso por la francesa (p.e. en la distinción entre solidaridad orgánica y solidaridad mecánica en Emile Durkheim¹⁴). Ahora bien, con Tönnies quisiera notar una paradoja fundamental: la sociología como disciplina surge en cuanto se estabiliza algo como la sociedad en tanto entidad pasible de un análisis científico (proceso que supone en cierta medida su diferenciación de la instancia política), pero desde sus inicios pone en crisis la misma noción de sociedad desde un pensamiento del lazo social que exceda su configuración moderna. En Tönnies esto es justamente sistematizado en la distinción entre comunidad y sociedad (*Gemeinschaft/Gesellschaft*): la distinción entre vida real orgánica y forma ideal mecánica. Esta distinción se realiza, de un lado, desde una perspectiva histórica, construyendo un esquema reiterado que piensa la comunidad en tanto lazos de pertenencia estrechos como una formación social primigenia (y más auténtica) que es reemplazada por la sociedad en la modernidad; de otro lado, desde una perspectiva sistemática donde sociedad y comunidad funcionan como “tipos ideales” para pensar dos formas del lazo social¹⁵. En Tönnies existe una tensión que persiste entre una perspectiva que busca sistematizar categorialmente la distinción y una perspectiva que termina valorando una contra la otra: una apuesta científica y una apuesta política. En

¹² Axel Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, *Isegoria*, N° 20 (1999).

¹³ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947; Rafael Farfán, *Comunidad y Sociedad. Ferdinand Tönnies y los comienzos de la sociología en Alemania (1887-1920)*, UAM-Azcapotzalco, México, 2007 y Niall Bond, “Gemeinschaft und Gesellschaft as a work and as a conceptual dichotomy”, *Contributions to the History of Concepts*, Volume 5, Number 2, 2009, p. 162-186.

¹⁴ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Gorla, Buenos Aires, 2008 y Émile Durkheim, “Communauté et société selon Tönnies”, *Revue Philosophique*, 27, 1889.

¹⁵ Cf. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1992; Max Weber, “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997 y José Luis Villacañas, “Tönnies versus Weber”, en: Francisco Cortés y Alfonso Monsalve, (eds), *Liberalismo, Comunitarismo, Derechos Humanos y Democracia*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1996.

este último sentido, una y otra vez la comunidad es reivindicada contra los males de una sociedad que ha diluido lo común¹⁶.

De modo que el problema de la comunidad puede ser abordado, primero, en términos clásicos como la configuración de una definición de política desde un lazo social previo a la noción de individuo moderno; segundo, en términos modernos, como el cuestionamiento de algunos de los presupuestos del individualismo posesivo repensando una comunidad ética¹⁷; tercero, en términos contemporáneos, como la sistematización de la oposición entre comunidad y sociedad no sólo en los términos de las ciencias sociales emergentes, sino como apuesta política en una sociedad que muestra las consecuencias de la disolución de los lazos sociales estrechos. Estos indicios históricos me permiten avanzar en la delimitación del problema.

Problema

Si la palabra comunidad evoca entonces toda una tradición que da cuenta de modos de construir un lazo social desde valores comunes compartidos (sea pensada como la forma social de un mundo pasado, sea pensada como la posibilidad de un mundo futuro), el problema es redefinido radicalmente en la segunda mitad del siglo XX¹⁸. Y esto debido a que, en la Alemania que había sistematizado el antagonismo comunidad/sociedad, el totalitarismo será considerado la consecuencia de intentar construir lazos de pertenencia más estrechos. Este acontecimiento produce una grieta en el pensamiento: comunidad pasa a ser sinónimo de totalitarismo, donde si por comunidad se entiende un modo de socialización en el que los sujetos han logrado un consenso implícito en sus valoraciones se conduce al terror de la homogeneidad. En otros términos, si se quiere avanzar en una comunidad que exceda el pluralismo moderno, inevitablemente surgen formas totalitarias que conducen a la homogeneización en una totalidad fusionada que oprime aquello que no entra en sus parámetros¹⁹.

¹⁶ Pablo De Marinis (org.), “Monográfico sobre la construcción de la comunidad”, *Papeles del CEIC*, 2010-1 y Daniel Álvaro, *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires, Prometeo, 2015.

¹⁷ Crawford Brough Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005.

¹⁸ Francesco Fistetti, *Comunidad. Léxico de la política*, Nueva Visión, Buenos Aires 2004; Gerard Delanty, *Community*, Routledge, New York, 2012 y Steven Brint “Gemeinschaft Revisited: A Critique and Reconstruction of the Community Concept”, *Sociological Theory*, 19:1, 2001.

¹⁹ Sobre pluralismo y modernidad: Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999 y Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del*

Por esto mismo, el pluralismo como presupuesto forjado por cierta tradición liberal parece convertirse en el horizonte irrebalsable de un pensamiento político que no conduzca al totalitarismo. Esto se profundiza aún más cuando los crímenes de la Unión Soviética adquieren estado público, pues se muestra hasta qué punto el totalitarismo no sólo puede fundarse en tradiciones atávicas sino en una filosofía moderna que tiene a la emancipación como su bandera. El problema se radicaliza en tanto la misma palabra “comunismo” incluye una referencia a lo común, a formas comunitarias o un lazo social diferente al constituido por el capitalismo. Dicho en otros términos, la crisis de la comunidad no se debe pensar sólo en función de su asociación con el totalitarismo, sino como una crítica radical a la posibilidad del comunismo: lo atroz a lo que conduciría cualquier intento político que conlleve una transformación cualitativa del ser humano. El terror comunitario parece ser la ilusión de forjar un hombre nuevo.

Como condición de pensamiento esto reafirma cierta tradición liberal mostrando los peligros a los que puede conducir un socavamiento del pluralismo. Lo que no supone sino cierta clausura del pensamiento: el supuesto según el cual cualquier intento de construir comunidad conduce al terror. La oposición entre democracia y totalitarismo, con sus matices, funciona en este sentido. Y, como ya se ha señalado en distintas oportunidades, sigue siendo un desafío pensar sin olvidar el terror pero excediendo ciertas limitaciones que supone pensarlo como mal radical. Esto es, pensar siempre teniendo como oposición al totalitarismo a veces conduce a desatender el modo en que ciertos procesos que aún persisten, específicamente el capitalismo, siguen dando lugar a relaciones de explotación y exclusión (una máquina mortuoria). Por ello, no hay que desatender que la fijación del totalitarismo como “el” problema político de la contemporaneidad conlleva también una fijación de límites o una clausura²⁰.

El problema de la comunidad, sin desconocer la herencia supuesta en la tradición clásica, moderna y contemporánea, en la segunda mitad del siglo XX será planteado como la posibilidad de construir un pensamiento político que escape a la tenaza entre individualismo liberal y comunitarismo totalitario, o si se quiere entre capitalismo y totalitarismo. La pregunta es: ¿cómo pensar una forma del lazo social que excediendo el individualismo liberal no conduzca a una sociedad totalitaria? Pregunta que redistribuye

hombre moderno. Barcelona, Paidós, 1997. Resulta central atender a la redefinición de pluralismo en una clave posfundacional propuesta por William E. Connolly, *Pluralism*, Duke University Press, Durham and London, 2005.

²⁰ Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

el mapa de las orientaciones políticas, ya no se trata en principio de democracia versus totalitarismo, sino de democracia capitalista y totalitarismo fascista versus comunidades infundadas.

Posiciones

Si bien existen diversos modos de abordar este problema, y buena parte del debate contemporáneo se entiende allí, me gustaría precisar un espacio de pensamiento específico para abordarlo²¹. Atendiendo a que los nombres siempre son arbitrarios, entiendo que es posible circunscribir un cierto mapa desde la noción de posfundacionalismo²². Dos indicios para precisar esto: primero, se trata de modos de pensar la comunidad que parten de la crítica de la noción de fundamento (de la posibilidad de fundar la comunidad o que la comunidad funcione como fundamento), muchas veces recuperando las observaciones de M. Heidegger al respecto²³. Segundo, que para ello se recuperan las transformaciones teóricas producidas en el pensamiento francés en torno a mayo del 68, me refiero a esa atmósfera compartida por pensadores como G. Deleuze, M. Foucault, J. Derrida.

Ahora bien, en este marco, entiendo que existen dos lugares para abordar el problema de la comunidad en términos posfundacionales. De un lado, desde una pregunta por la comunidad tal como surge desde el debate que origina *La comunidad inoperante* de J.L. Nancy a comienzos de la década de 1980. En este debate se inscriben los aportes de M. Blanchot, G. Agamben, R. Esposito (atendiendo también a las críticas recibidas por autores cercanos como J. Rancière y J. Derrida). De otro lado, desde una pregunta por el

²¹ Las posiciones que se presentan aquí deben ser consideradas en tensión con dos de los intentos contemporáneos de repensar la comunidad: por un lado, el debate comunitarista de C. Taylor a M. Sandel; por el otro, la rehabilitación de la noción de comunidad en el horizonte de “comunidad ideal de habla” por J. Habermas. Sin desconocer la relevancia de estos autores para debate contemporáneo sobre comunidad y comunitarismo, aquí simplemente se circunscribe otro debate. Cf. Chales Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996; Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000; Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987. Y los estudios Amitai Etzioni (ed.) *The Essential Communitarian Reader*, Rowan & Littlefield, Lanham, 1998; Amitai Etzioni, “Communitarianism revisited”, *Journal of Political Ideologies*, Vol. 19, No. 3, 2014.

²² La lectura que hace Reiner Schürmann de Martin Heidegger sigue siendo clave para entender qué se entiende por posfundacionalismo. Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*, Diaphanes, Paris, 2013. Asimismo, existen intentos de sistematización más contemporáneos. Cf. Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, FCE, Buenos Aires, 2009 y Emmanuel Biset, y Roque Farrán (eds.), *Ontologías políticas*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2011.

²³ Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento”, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000 y Martin Heidegger, *La Proposición del Fundamento*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991. Cf. Tony See, *Community without Identity. The Ontology and Politics of Heidegger*, Atropos, New York, 2009.

comunismo tal como surge de un encuentro realizado en Londres en 2009 y repetido en diversos lugares. En este debate se inscriben nuevos autores, como A. Badiou, T. Negri o S. Žižek, que si bien tienen puntos de contacto con el debate sobre la comunidad, abren nuevas preguntas. Posición que incluso va hasta textos recientes como los de B. Bosteels y J. Dean²⁴. En resumidas cuentas, entiendo que el problema de la comunidad entendido desde una perspectiva posfundacional debe discutir con estas dos tradiciones²⁵.

Respecto a la primera perspectiva, el texto de Nancy inaugura un debate que se enfrenta a dos polos: el individualismo y el totalitarismo²⁶. Pero más que analizarlos como formas contrapuestas, indica que comparten un inmanentismo donde el hombre por esencia realiza su esencia, es decir, donde el individuo o la comunidad son pensadas como totalidades autosuficientes. En este sentido, cierto humanismo definido en términos hegelianos se encuentra en la base del cuestionamiento. Frente a ello, Nancy plantea la necesidad de pensar una comunidad desde el ser-con, desde una ontología relacional, más allá de nociones como identidad, sujeto o Estado. La comunidad inoperante es aquella donde se expone la imposibilidad de autoconstitución de los sujetos, es decir, que constitutivamente somos seres con otros (o la singularidad no es sino de un clinamen) sin una esencia o identidad a sí de la comunidad. Por ello, el problema de la muerte será central: la muerte es algo absolutamente singular (nadie puede vivir la muerte por mí), pero absolutamente común. De modo que no es una comunidad que realiza u opera una supuesta esencia del hombre, sino que es inoperante porque no hay tal esencia, porque somos seres desgarrados expuestos en lo común. La perspectiva de Nancy resulta importante porque se asume como una herencia del pensamiento de izquierda que se enfrenta a definiciones de comunidad que al sustancializarla (definir su esencia desde un rasgo afirmativo como la raza) conducen al totalitarismo, pero también se enfrenta con las democracias liberales donde el individuo es el fundamento último como átomo. Así, origina un debate en la izquierda posfundacional para pensar los alcances y límites de un pensamiento de la comunidad como reinención de la izquierda. Posiblemente sea R. Esposito quien sistematice años más tarde los alcances de esta noción de comunidad donde, justamente, no hay nada en

²⁴ Bruno Bosteels, *The actuality of communism*, London-New York, Verso, 2011 y Jodi Dean, *The horizon communist*, London-New York, Verso, 2012.

²⁵ Peter Pal Pelbart, *Filosofía de la deserción*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2009.

²⁶ Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, Arcis, Santiago de Chile, 2000 y Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada*, La Cebra, Buenos Aires, 2007.

común (sin embargo, sería necesario discutir si su postulado del *munus* como don y deber, como deuda originaria, no reconduce el problema de la comunidad a una primacía del sujeto)²⁷. Este debate, provisoriamente, me gustaría dividirlo en dos corrientes, siempre atendiendo a aquellos que consideran la perspectiva de Nancy como un aporte importante.

De un lado, Blanchot y Agamben realizan una lectura que retoma y redefine la noción de comunidad, es decir, entienden que es un concepto potente pero que es necesario ir más allá de lo postulado por Nancy. En el caso de Blanchot, en *La comunidad inconfesable*, desde una herencia levinasiana (aun cuando no hay que desconocer la distancia entre ambos, ante todo en relación al pensamiento hegeliano) indica que un pensamiento de la comunidad que parte de una ontología de la incompletud debe poner el acento en la alteridad²⁸. He aquí un desplazamiento significativo entre ser-con y alteridad, donde resuenan las críticas de Levinas al ser-con heideggeriano como figura de la mismidad que no da lugar a la alteridad radical. Blanchot señala que el otro es aquel que me interpela y que vuelve imposible mi completud, el otro que muere es un prójimo con el que me comunico en la absoluta soledad de cada uno. Por ello habla de una comunidad inconfesable, donde no hay nada que confesar o decir, pues es el silencio en el vínculo radical que surge en la muerte de un prójimo que me interpela allí cuando la soledad de ambos es absoluta. En el caso de Agamben, explícitamente señala que su comunidad por venir se enfrenta a los planteos de Nancy y Blanchot en cuanto los considera posiciones negativas. Esto es, que sólo pueden definir la comunidad desde una negación, por aquello que no es: una comunidad negativa. Frente a ello, Agamben piensa una pertenencia, rasgo afirmativo, pero cuyo rasgo sea la pertenencia misma y no algo afirmativo. Se trata de un pensamiento de la potencia, de la potencia-de-no, que entiende que si el hombre no tiene una esencia última o un rasgo que lo define, hay comunidad entre seres cualquiera (la singularidad cualsea). Vale destacar que Agamben titula su libro *La comunidad que viene*, introduciendo cierto mesianismo para definir la comunidad: la vida mesiánica como la desactivación de la ley²⁹. En este mismo sentido, frente a la definición de inoperancia de Nancy que es pura exposición, para Agamben es una cierta praxis, se trata de volver inoperantes las obras humanas. Esto le permite pasar

²⁷ Roberto Esposito, *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003 y Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Barcelona, 2008.

²⁸ Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 1999.

²⁹ Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 1996. Mesianismo desarrollado en Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid, 2006.

de la noción de comunidad a la de “uso común”: el *hos me* (como no) implica una vida que se vive como no poseyendo, como no operante de la soberanía o el gobierno³⁰.

De otro lado, Derrida y Rancière realizan una lectura que si bien retoman la posición de Nancy, entienden que es necesario ir más allá del concepto de comunidad. En el caso de Derrida, tal como aparece en *Políticas de la amistad*, la noción de comunidad en la línea Bataille-Blanchot-Nancy es puesta en duda en función de su referencia a la fraternidad³¹. Derrida se pregunta si, a pesar de todos los reaseguros –de hablar de una comunidad de los que no tienen comunidad, sin esencia–, no sigue todavía trabajando allí una cierta forma de la fraternidad, una comunidad de hermanos. Vale recordar que si una tarea se propone ese libro es deconstruir una definición de amistad construida sobre la figura del hermano, un paradigma fraternocéntrico para pensar la amistad (“el mejor amigo sería como un hermano”). Y esto porque la figura del hermano supone no sólo la pertenencia a una misma familia, a la misma sangre, al mismo suelo, sino una amistad regulada por la semejanza: el otro debe ser un semejante para ser un amigo, al punto de que la amistad perfecta sería la identificación plena. Frente a ello propone otra idea de amistad que, leyendo a Nietzsche, se dirige a los extraños, a los solitarios, a aquellos que nunca podrían ser hermanos (y, claro, en ambas definiciones se inscriben problemas políticos: o una democracia sólo abierta a los semejantes o una democracia que le da lugar a los extraños). Por estos motivos, Derrida entiende necesario exceder la noción de comunidad hacia un pensamiento de la amistad, para evitar seguir atrapados en la fraternidad. En el caso de Rancière, en *El desacuerdo*, y desde una perspectiva que busca redefinir los horizontes de una perspectiva centrada en la igualdad, el problema del ser-con de Nancy es la deriva del conflicto a instancia segunda³². De hecho, para Rancière se trata de pensar lo que vuelve imposible la comunidad, un desacuerdo radical donde una parte permanece fuera del régimen de lo sensible. Donde sólo hay política, en sentido estricto, cuando este orden sensible es puesto en cuestión, cuando la parte de los sin parte cuestiona el mismo modo de contar las partes. Por lo que una perspectiva que se detenga en la afirmación del ser-con como ontología de la comunidad no le da lugar a la política. Hay política cuando se manifiesta la imposibilidad de la comunidad, cuando aparece la grieta que divide el orden de lo sensible entre un adentro y un afuera.

³⁰ Problema del uso que insiste con fuerza en los últimos textos de G. Agamben. Cf. Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013 y Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2016.

³¹ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.

³² Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

Respecto de la segunda perspectiva, se puede pensar el problema de la comunidad desde otra entrada: bajo el nombre de comunismo. Si bien ya Nancy indicaba que se trataba de pensar aquello inscripto en este nombre, por su referencia a lo común, me interesa retomar aquí el debate reciente en torno al nombre “comunismo”. Al cumplirse veinte años de la caída del muro de Berlín, en 2009 aparecen una serie de publicaciones colectivas que reúnen ensayos que buscan precisar qué sigue nombrando la palabra comunismo. Son varios los indicios: una conferencia en Londres convocadas por S. Žižek y C. Douzinas titulada “Sobre la idea del Comunismo”³³ luego publicadas como libro; un dossier en la revista *ContreTemps* convocado por D. Bensaïd, S. Kouvélakis y F. Sittel que, retomando el título de un libro de Badiou, lo titulan “¿Qué representa el nombre comunismo?”³⁴; un Coloquio organizado en enero de 2010 en París bajo el nombre “Potencialidades del comunismo”, una selección de las intervenciones será publicada en la revista *Actuel Marx*³⁵. Estas referencias no buscan agotar un campo, sino dar cuenta de un cierto estado de la cuestión del debate en torno al nombre comunismo, sus alcances, sus posibilidades, sus límites. Se trata, a fin de cuentas, de redefinir aquello que se entiende por comunismo. Pero por eso mismo se le da un importante giro al problema de la comunidad, si en la primera perspectiva se acentuaba la necesidad de comunidad sin esencia, sin remitir a una identidad definida en sentido fuerte, en este caso reaparece la necesidad de pensar el capitalismo. En resumidas cuentas, dos notas: de un lado, la necesidad de volver a poner en valor la palabra comunismo, no sólo frente a la expansión de otras palabras para pensar una política afirmativa –como democracia– sino contra cierta izquierda que quiere conjurar el término como signo de terror; de otro lado, una insistencia en que el problema es el capitalismo, allí cuando aparece como horizonte irrebasable de las teorías y prácticas políticas. Me interesa precisar, en un campo de múltiples y complejas posiciones, dos perspectivas indiciales.

Como primera perspectiva, el nombre de A. Badiou marca un importante indicio para mostrar un modo de pensar la necesidad de volver sobre el comunismo. Ante todo, porque en un horizonte donde la palabra democracia, redefinida en múltiples sentidos, funciona como el significante necesario para pensar una política afirmativa, señala que

³³ Analia Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2010 y Slavoj Žižek (comp.), *La idea de comunismo*, Akal, Madrid, 2013.

³⁴ Daniel Bensaïd et al., “De quoi le communisme est-il le nom?” *ContreTemps: Revue de crítica communiste* 4 (Hiver 2009).

³⁵ Jacques Bidet (ed.), *Actuel Marx* 48 (2010).

hay algo que nombra la palabra comunismo que se opone a ello. Esto es, existe una oposición entre democracia y comunismo. Ahora bien, para Badiou comunismo nombra una *hipótesis*, a la que luego llamaré una Idea (en sentido platónico), que da cuenta de la posibilidad de una organización (más allá del Estado) que elimine las desigualdades³⁶. Dos notas al respecto: de un lado, que el nombre comunismo nombra la política emancipatoria tal como surge en la modernidad, donde el único sentido de emancipación es la aceptación del axioma igualitario; de otro lado, que como hipótesis o Idea, se distancia de las prácticas políticas efectivas, pues aun cuando se trata de pensar sus nuevos modos de existencia o inscripción, sigue siendo del orden del pensamiento, puesto que como tal es genérica. Quisiera destacar que la inflexión que produce una lectura comunista de la comunidad no sólo se dirige, como señalaba con Rancière, a mostrar el conflicto como aquello establece una grieta en toda comunidad, sino a una perspectiva que frente al capitalismo afirma la igualdad. Se trata de pensar esta ligazón entre comunidad e igualdad, precisamente porque el pensamiento se vuelve político cuando apuesta por la igualdad.

Como segunda perspectiva, el nombre de A. Negri marca un indicio que se opone diametralmente a Badiou. Y esto porque entiende que sólo tiene sentido hablar de comunismo a partir de prácticas concretas, de las luchas materiales que efectivamente suceden. Frente a un privilegio de la hipótesis o Idea, Negri en la tradición del obrerismo y post-obrerismo italiano señala que es necesario comprender las formas del capitalismo contemporáneo, cuando se han transformado los modos de apropiación del trabajo. Para entender estas formas de apropiación es necesario entender qué es “lo común”, pues indica que se trata, a la vez, de la riqueza común del mundo material y de los resultados de la producción social (que adquiere nuevas formas en procesos de interacción tales como el lenguaje, los afectos, la información, los conocimientos, es decir, se trata de una producción inmaterial, cognitiva y cooperativa)³⁷. El capitalismo, específicamente su forma neoliberal, no es sino una privatización de lo común. Lo común, entonces, se entiende como el campo abierto en el que se mueve el trabajo vivo, la suma de todo lo que produce la fuerza de trabajo, independientemente del capital y contra éste. Frente a

³⁶ Alain Badiou, “La hipótesis comunista” en *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, Ellago, Pontevedra, 2008; Alain Badiou, “La idea del comunismo”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2010; Alain Badiou, “La Idea comunista y la cuestión del terror”, en Slavoj Žižek (comp.), *La idea de comunismo*, Akal, Madrid, 2013.

³⁷ Antonio Negri, *La fábrica de porcelana*, Paidós, Barcelona, 2008 y Antonio Negri y Michael Hardt, *Commonwealth*, Belknap, Cambridge, 2009.

ello, no se trata de apostar por lo público (por lo regulado y administrado por instancias estatales o gubernamentales), sino por lo común como aquello que desactiva la oposición público/privado. El comunismo actual no puede ser sino una apuesta por la institución de lo común, una construcción política de la multitud, que adquiere múltiples formas: lo común es una actividad y no un resultado. La institución de lo común no es una hipótesis a verificar, sino que se basa en la multiplicidad de luchas existentes, movimientos anticapitalistas, esto es, de procesos materiales actuales³⁸.

Límites

En los trayectos recorridos, en la brevedad de su exposición para trazar una cartografía, quisiera destacar una serie de aspectos. Ante todo, que la pregunta por lo común, declinada bajo la forma comunidad o comunismo, no es sino un modo de reinvención de un pensamiento de izquierda³⁹. A pesar de las distancias existentes entre las diversas posiciones, lo común en esta tradición es una apuesta política que se dirige contra el individualismo liberal que parece organizar cierta democracia como horizonte irrebasable de nuestro presente. Pero que se enfrenta también a cualquier posición que frente al individualismo construya formas homogeneizantes de lo común (se enfrenta así a cualquier alternativa a la democracia liberal sustentada en lazos de pertenencia, como creencias religiosas, que funden una comunidad sustancial). Por ello el concepto de singularidad funciona en los diferentes planteos como aquello que permite pensar lo común atravesado por una multiplicidad de seres irreductibles entre sí. Quisiera notar que es este mismo temor en refundar una comunidad sustancial lo que ayuda a comprender el desplazamiento de un pensamiento de la comunidad a un pensamiento de lo común. Incluso el mismo Nancy, como aquel que origina cierto modo de abordar la comunidad, progresivamente empieza a abandonar la noción de comunidad para tematizar el ser-con, el estar-con, en fin, lo común.

Luego, quisiera notar un problema que se repite a lo largo de las diversas tematizaciones de lo común y que está referido a su estatuto. O mejor, realizar dos observaciones. En primer lugar, lo común nombra una forma de concebir el lazo social que entiende que la

³⁸ Pierre Dardot y Christian Laval, *Commun*, La Découverte, Paris, 2014.

³⁹ Y en este sentido el problema de lo común se inscribe en una nueva cartografía del pensamiento crítico. Cf. Razmig Keucheyan, *Hemisferio Izquierda*, Siglo XXI, Madrid, 2013. Vale destacar, a su vez, la propuesta de Rainer Forst como una definición de teoría crítica de la política que reinscribe las discusiones sobre justicia, redistribución y reconocimiento. Cf. Rainer Forst, *Justificación y crítica*, Katz, Buenos Aires, 2015.

relación es primera respecto a los elementos que constituye. Dicho de otro modo, frente a una ontología que parte de individuos como átomos autosuficientes que luego se agrupan para formar una u otra forma social, se piensa una ontología del ser-con, donde el vínculo con los otros es primero, donde el ser es común. Pero no se trata de dos formaciones sociales diversas, o de una comunidad antigua frente a las sociedades modernas, sino de planteos ontológicos. He aquí un problema: si se parte de una ontología de lo común, es necesario afirmar que incluso las formas sociales donde prima el individualismo más radical, no son sino resultados de modos de constituir el lazo social, el vínculo con los otros. Para decirlo de modo sintético: el individualismo no es sino una forma de comunidad. En este sentido, si los planteos de lo común buscan enfrentarse a las sociedades liberales, no pueden entender éstas últimas sino en su estatuto denegativo: formaciones sociales que niegan el ser-con que las constituye. Es esto lo que nombra el término “apropiación”, entendido en un sentido general, como aquella estructura que se repliega sobre el ser-común para destituir lo común. Apropiación puede ser entendida en diversos sentidos: desde la fundación de una comunidad con un rasgo propio (raza, nación, etc.) hasta la apropiación del trabajo vivo. En cualquiera de los casos, lo común no puede ser sino un pensamiento contra esas formas de apropiación. Ahora bien, si es así, tiene una estructura *arque-teleológica*: lo común es fundamento y es fin al mismo tiempo, es decir, fundamento sin fundamento del ser-con, pero también horizonte que permite exceder las sociedades actuales. Arché y telos no son sino modos de reinscribir un esquema tradicional de la política donde el fundamento (aun infundado) es también horizonte.

En segundo lugar, existe una dificultad particular en torno a lo común referida a la relación entre ontología y política. Si bien en cada caso se asienta en argumentos específicos, lo común parece tener un estatuto ontológico, un modo de concebir el ser. Propuesta que se encuentra explícitamente en Nancy cuando afirma, en alguno de sus textos, que el ser singular plural puede nombrar a Pedro o piedra (jugando con el francés Pierre-pierre), o en el mismo Badiou cuando tematiza el ser como multiplicidad genérica. Ahora, si es un modo de concebir el ser, la pregunta es en qué sentido es política. Una forma de resolver esto es simplemente identificar ontología y política, pero en tal caso política adquiere un significado tan amplio que diluye su sentido (algo así como que política mentara el modo de ser de las cosas). Otra forma de resolver esto es, de modo clásico, derivar una de la otra: establecer una ontología general y de allí

mostrar cuál es la política que surge, pero en tal caso la política no sólo adquiere un estatuto secundario sino delimitado a priori. La cuestión es cómo pensar un modo singular de articular ontología y política para pensar lo común. O, en cualquier caso, cómo se da una articulación entre un sentido del ser pensado en términos relacionales y un sentido de la política donde lo común es una tarea. Identificar sin más ontología y política, sin dar cuenta de las mediaciones conceptuales necesarias, puede ser el lugar de un supuesto problemático⁴⁰.

En este marco, entiendo que existen dos desafíos a pensar: primero, otorgarle a lo común un estatuto que lo diferencie de la nominación del ser como tal; segundo, precisar la politicidad de lo común. Quisiera esbozar, sólo a modo hipotético, un modo posible de responder a esta cuestión pluralizando lo común, o mejor, declinándolo según diversos modos.

Aperturas

Para comenzar con la primera de las dificultades, aquella de la relación entre ontología y política, entiendo que el problema se puede plantear en los siguientes términos: si no se quiere regionalizar la política a un área específica, su definición puede adquirir tal generalidad que termine por identificarse con una ontología. Dicho de otro modo, el problema parece ser la tensión entre especificidad y universalidad. Por ejemplo, si se denomina política a la institución de un modo de lo existente, existe una identificación con la ontología. Este problema tiene ciertos contornos históricos, pues desde que entraron en crisis las formas racionales e institucionales modernas, el pensamiento contemporáneo se ha ocupado de expandir el sentido de la política una y otra vez. Cada vez que se circunscribe su sentido, surgen teorizaciones que lo expanden más allá. Frente a ello, dos notas: primero, que bajo el término ontología entiendo un modo particular de preguntar, aquel que indaga por el modo de ser de las cosas (en mor de brevedad, aquel modo particular de pensamiento inaugurado bajo el nombre de Heidegger). Ontología no es una afirmación sobre el ser, sino un modo de preguntar

⁴⁰ Estas cuestiones se entienden desde la rehabilitación de la discusión ontológica en cierto pensamiento de izquierda contemporáneo. Esto es lo que se ha denominado “Ontological turn”. Cf. William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995; Carsten Strathausen (ed.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009; Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen, *The ontological turn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017 y Emmanuel Biset, “Metódica de la ontología política”, AA.VV., *Métodos*, Prometeo, Buenos Aires, 2018.

específico. Segundo, que política es un modo particular de declinar la pregunta ontológica: aquella pregunta no por el modo de ser en general sino por el modo en que se configuran las relaciones entre seres humanos.

Esto abre un problema, pues como se ha notado, esta definición parece volver a introducir cierto humanismo, esto es, la afirmación de la excepcionalidad de lo humano como aquello que define la política. Ahora bien, si humanismo nombra la reinscripción de la excepcionalidad de lo humano como rasgo del ser-con los otros, entiendo que es necesario precisar en qué sentido es irreductible. Con ello no me refiero a reinscribir una excepcionalidad de lo humano como amo y señor del resto de los seres, sino a indicar que el ser pensado políticamente debe dar cuenta de cómo existe un hiato en el ser-con los otros, esto es, que siempre ser-con es ser-sin, o que lo común lleva en su seno aquello que no es común. Lo que permite notar que política es una pregunta que da cuenta de cómo se configuran de modo específico esas relaciones con otros, bajo las formas de la subordinación o la exclusión. Donde la relación no es sólo con otros humanos, o mejor, se trata de entender cómo se configura una relación con otros humanos, cómo se constituye el sentido de un mundo, incluso en las relaciones con las cosas, con la naturaleza, con uno mismo. Si se asume esto, el ser-con se encuentra atravesado por esas relaciones de subordinación o exclusión. Dicho de otro modo, política es la pregunta que muestra que no existe relación sin más, sino *forma* de relación. En estos modos de relación, en tanto exclusión o subordinación, porque el humano no es un ser excepcional se dan procesos que reinscriben esa excepcionalidad. Caso contrario, se produce una despolitización del pensamiento.

En este mismo sentido, para avanzar con la segunda de las dificultades, la politicidad no se encuentra en el señalamiento del ser-con como tal, sino en sus modos de configuración: el problema no es lo común sino las *formas de lo común*. Como se ha señalado en diversas oportunidades, el problema que puede surgir es la tematización de una noción de forma que se sobre-imprima como algo exterior, es decir, si lo propiamente político son las formas de lo común, se produce una escisión cuya sutura es propiamente política. Esto es lo que señala Agamben, proponiendo una forma no escindida donde la misma singularidad de una vida es su forma-de-vida. Sin embargo, nuevamente, en tal caso se produce una despolitización que reduce los modos que puede tener la forma. Dicho en otros términos, la oposición entre forma y vida, en este caso, sigue siendo subsidiaria de su dicotomización. Frente a ello, si no hay puro ser-con,

siempre el ser-con tiene formas determinadas: la pregunta política se dirige justamente a esas formas. Se trata de pensar los modos de la relación, o las formas de lo común, sin postular ni buscar formas auténticas. Esto implica cuestionar una perspectiva de la comunidad auténtica, o primera, que parece seguir existiendo incluso en los planteos que socavan toda comunidad esencial.

Un planteo de las formas de lo común tiene dos aspectos. De un lado, una dimensión negativa: criticar aquellas formas de lo común estructuradas en relaciones de subordinación o exclusión. Mostrar cómo se reinventan relaciones de poder en esas formas. Lo que supone en cada caso un análisis de situaciones concretas. De otro lado, una dimensión afirmativa: si es posible postular o pensar una forma de lo común que se pueda sostener como mejor en algún sentido. Indudablemente ésta última cuestión parece tocar un aspecto cuasi imposible de abordar en la actualidad: la postulación de un ideal regulativo. Parecen trazarse estas posibilidades: o bien la afirmación según la cual no existen formas de lo común que excedan las relaciones de subordinación o dominación o, para decirlo en otros términos, toda forma de lo común supone una cierta violencia; o bien la afirmación según la cual la crítica de esas formas de lo común violenta supone, aunque sea como hipótesis, la posibilidad de una forma de lo común ideal (sea no violenta, sea no desigual, sea no apropiativa, etc.).

La cuestión de las formas de lo común se dirige entonces a ese problema: cómo pensar, a la vez, la irreductible inautenticidad del lazo social, atravesado siempre por economías de la violencia, y formas que sean posibilitantes. En este sentido, si no existe lo común sino en formas específicas, se trata de replegar una forma sobre otra: es la lucha infinita contra las formas de dominación y exclusión sabiendo que no es posible su extinción. Pero al mismo tiempo existen formas de lo común, una invención de modos del lazo social, que abren posibilidades. En este campo, la discusión es si esta apertura se traza en la misma composición de las formas de lo común o existe un dejar-ser precedente, un lugar para que puedan advenir. Posiblemente, sólo se pueda sostener lo siguiente: una forma se opone de modo violento a otra forma de lo común, un *polemos* irreductible, y cada una genera condiciones de posibilidad e imposibilidad, sin un criterio trascendente ni inmanente, a fin de cuentas un realismo radical⁴¹.

⁴¹ He intentado mostrar cómo esto se puede afirmar desde una lectura de Jacques Derrida, esto es, mostrar en sus escritos una tensión entre “economía de la violencia” y “justicia radical”. Cf. Emmanuel Biset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Eduvim, Córdoba, 2012; Emmanuel Biset, *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida*, Alción, Córdoba, 2013, Emmanuel Biset y Ana

Coda

El desarrollo que se ha propuesto de lo común bajo la modalidad de sus formas abre la misma noción hacia nuevos horizontes: comuna, comunal, comunalidad, etc. Con ello, quiero indicar, dos cuestiones a atender. De un lado, si lo común no se da como presupuesto sino en sus modos de configuración cada una de estas modulaciones se encuentra atravesada por procesos de espaciamiento y temporalización (que comprenden pero exceden procesos geopolíticos e históricos). Por esto mismo, se trata de pensar aquellas formas de lo común que exceden coordenadas modernas o capitalistas (en un sentido pre y post capitalistas) sin restituir, como muchas veces sucede, nociones de comunidad auténticas que funcionan como ideales regulativos. De otro lado, que este pensamiento de las formas de lo común busca exceder la dicotomía entre Estado y autonomía, ni hipostasiar el Estado como lugar de configuración de lo común ni hipostasiar la autonomía como lugar de lazos comunales auténticos. La deconstrucción de esta antinomia resulta posible desde que se piensa la configuración de lo común como un proceso de mediaciones irreductibles⁴².

Bibliografía

Alain Badiou, “La hipótesis comunista” en *¿Qué representa el nombre Sarkozy?*, Ellago, Pontevedra, 2008.

Alain Badiou, “La Idea comunista y la cuestión del terror”, en Slavoj Žižek (comp.), *La idea de comunismo*, Akal, Madrid, 2013.

Alain Badiou, “La idea del comunismo”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad*, Clacso-Prometeo, Buenos Aires, 2011.

Amitai Etzioni (ed.), *The Essential Communitarian Reader*, Rowan & Littlefield, Lanham, 1998

Amitai Etzioni, “Communitarianism revisited”, *Journal of Political Ideologies*, Vol. 19, No. 3, 2014.

Paula Penchaszadeh (comps.), *Derrida político*, Colihue, Buenos Aires 2014 y Emmanuel Biset y Ana Paula Penchaszadeh, *Soberanías en deconstrucción*, UNC, Córdoba, 2019.

⁴² Estos desafíos no son sino los que surgen de pensamientos latinoamericanos sobre lo común. Cf. Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad*, Clacso-Prometeo, Buenos Aires, 2011. Enrique Dussel, *¿Estado o comunidad?*, Grito del Sujeto, La Paz, 2012; Bruno Bosteels, “Estado, comuna, comunidad”, *Revista Boliviana de Investigación*, V. 11, N° 1, Agosto 2014.

- Analia Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2010.
- Antonio Negri y Michael Hardt, *Commonwealth*, Belknap, Cambridge, 2009.
- Antonio Negri, *La fábrica de porcelana*, Paidós, Barcelona, 2008.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 1985.
- Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid,
- Axel Honneth, “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, *Isegoria*, N° 20 (1999).
- Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- Bruno Bosteels, “Estado, comuna, comunidad”, *Revista Boliviana de Investigación*, V. 11, N° 1, Agosto 2014.
- Bruno Bosteels, *The actuality of communism*, London-New York, Verso, 2011.
- Carsten Strathausen (ed.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009
- Chales Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Crawford Brough Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005.
- Daniel Álvaro, *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires, Prometeo, 2015.
- Daniel Bensaïd et al., “De quoi le communisme est-il le nom?”, *ContreTemps: Revue de crítica communiste* 4 (Hiver 2009).
- Émile Durkheim, “Communauté et société selon Tönnies“, *Revue Philosophique*, 27, 1889.
- Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Gorla, Buenos Aires, 2008.
- Emmanuel Biset y Ana Paula Penchaszadeh (comps.), *Derrida político*, Colihue, Buenos Aires 2014.
- Emmanuel Biset y Ana Paula Penchaszadeh, *Soberanías en deconstrucción*, UNC, Córdoba, 2019.
- Emmanuel Biset, “Metódica de la ontología política”, AA.VV., *Métodos*, Prometeo, Buenos Aires, 2018.
- Emmanuel Biset, *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida*, Alción, Córdoba, 2013.
- Emmanuel Biset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Eduvim, Córdoba, 2012.
- Emmanuel Biset, y Roque Farrán (eds.), *Ontologías políticas*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2011.
- Enrique Dussel, *¿Estado o comunidad?*, Grito del Sujeto, La Paz, 2012.
- Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947
- Francesco Fistetti, *Comunidad. Léxico de la política*, Nueva Visión, Buenos Aires 2004.

- Georg W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988.
- Gerard Delanty, *Community*, Routledge, New York, 2012.
- Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013.
- Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid, 2006.
- Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2016.
- Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Madrid, 1996.
- Giuseppe Duso (coord.), *El Poder. Por una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI.
- Giuseppe Duso, “El poder y el nacimiento de los conceptos políticos modernos”, Giuseppe Duso y Sandro Chignola, *Historia de los conceptos y filosofía política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- Hermann J. Sieben. et al., *Koinonia: Communauté-communion*, Beauchesne, Paris, 1975.
- Jacques Bidet (ed.), *Actuel Marx 48* (2010).
- Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.
- Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 2012.
- Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada*, La Cebra, Buenos Aires, 2007.
- Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, Arcis, Santiago de Chile, 2000.
- Jodi Dean, *The horizon communist*, London-New York, Verso, 2012.
- José Luis Villacañas, “Tönnies versus Weber”, en: Francisco Cortés y Alfonso Monsalve, (eds), *Liberalismo, Comunitarismo, Derechos Humanos y Democracia*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1996.
- Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987
- Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento”, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- Martin Heidegger, *La Proposición del Fundamento*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.
- Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen, *The ontological turn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 1999.
- Max Weber, “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1992.
- Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Niall Bond, “Gemeinschaft und Gesellschaft as a work and as a conceptual dichotomy”, *Contributions to the History of Concepts*, Volume 5, Number 2, 2009, p. 162-186.

- Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, FCE, Buenos Aires, 2009.
- Pablo De Marinis (org.), "Monográfico sobre la construcción de la comunidad", Papeles del CEIC, 2010-1
- Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2009.
- Philip Kariatlis, *Church as communion: the gift and goal of Koinonia*, ATF Press, Hindmarsh, 2011.
- Pierre Dardot y Christian Laval, *Commun*, La Découverte, Paris, 2014.
- Rafael Farfán, *Comunidad y Sociedad. Ferdinand Tönnies y los comienzos de la sociología en Alemania (1887-1920)*, UAM-Azcapotzalco, México, 2007
- Rainer Forst, *Justificación y crítica*, Katz, Buenos Aires, 2015.
- Razmig Keucheyan, *Hemisferio Izquierda*, Siglo XXI, Madrid, 2013.
- Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*, Diaphanes, Paris, 2013.
- Roberto Esposito, *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Barcelona, 2008.
- Sheldon J. Wolin, *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- Slavoj Žižek (comp.), *La idea de comunismo*, Akal, Madrid, 2013.
- Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- Steven Brint "Gemeinschaft Revisited: A Critique and Reconstruction of the Community Concept", *Sociological Theory*, 19:1, 2001.
- Thomas Hobbes, *Leviatán*, Colihue, Buenos Aires, 2019.
- Tony See, *Community Without Identity. The Ontology and Politics of Heidegger*, Atropos, New York, 2009.
- William E. Connolly, *Pluralism*, Duke University Press, Durham and London, 2005.
- William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.