

## **Comunidad y violencia**

Por Roberto Espósito

1. Se podría decir que, desde siempre, los hombres han asociado comunidad y violencia en una relación que para ambos términos es constitutiva. No en vano, dicha relación está en el núcleo de las expresiones más relevantes de la cultura de todos los tiempos: del arte, de la literatura, de la filosofía. Si ya los primeros *grafittis* trazados en las cuevas prehistóricas representan a la comunidad humana mediante escenas de violencia –de caza, de sacrificio, de batalla – la guerra constituye el tema del primer gran poema de la civilización occidental. Pero el conflicto interhumano, con sus imágenes de violencia y de muerte, inaugura casi todas las literaturas, desde la judía a la egipcia y a la india, confirmando así la existencia de una conexión que se percibe como esencial y originaria.

En la idea misma de origen del género humano resuenan claramente connotaciones violentas. La violencia entre los hombres no sólo se sitúa al comienzo de la historia, sino que la comunidad misma muestra estar fundada por una violencia homicida. Al asesinato de Caín, que el relato bíblico sitúa en el origen de la historia del hombre, responde, en la mitología clásica, el de Rómulo en el momento de la fundación de Roma: en un caso y en otro, la institución de la comunidad parece ligada a la sangre de un cadáver abandonado en el polvo. La comunidad se yergue sobre una tumba a cielo abierto que nunca deja de amenazar con engullirla.

No debe pasarse por alto el hecho de que estos homicidios originarios no se representan como simples asesinatos, sino como fratricidios, es decir, homicidios entre hermanos, como por otra parte lo es, en la tragedia griega, el asesinato recíproco de Eteocles y Polinices a las puertas de Tebas, también concluido en aquel caso con un cadáver al que se niega la sepultura. Este es un elemento en el que conviene detener la atención: la sangre que cimenta los muros de la ciudad siempre es sangre de familia, sangre que, aún antes de haber sido derramada, ya ata indisolublemente a la víctima y al verdugo. Es más: precisamente este nexo biológico –esta comunión de sangre – es lo que parece originar el delito.

Lo anterior hace que la conexión entre comunidad y violencia posea un carácter todavía más intrínseco. En la representación mítica del origen, la violencia no sacude a la comunidad desde el exterior, sino desde su interior, desde el corazón mismo de eso que es “común”: quien mata no es un extranjero, sino uno de los



miembros de la comunidad; e incluso el miembro más cercano, biológica y simbólicamente, de la víctima. Quienes combaten a muerte no lo hacen a pesar de que, sino precisamente porque, son hermanos, consanguíneos, mancomunados por el vientre de la misma madre.

Quizás el autor contemporáneo que interpreta con mayor intensidad este mito fundador –no sólo el carácter común de la violencia, sino el carácter violento de lo que es común– es René Girard. En su reconstrucción genealógica, lo que subyace a la violencia más terrible son justamente los hermanos, sobre todo los hermanos gemelos, desde el momento en que la violencia, en su origen y en el transcurso de su historia infinita, resulta desencadenada por un deseo mimético: por el hecho de que todos los hombres miran en la misma dirección, y quieren todos lo mismo. Y no sólo eso: además, no lo desean por sí, en cuanto tal, sino precisamente porque lo desean todos los demás.

Lo que Girard sostiene es que los seres humanos no combaten a muerte porque son demasiado diferentes –como hoy día tendemos a creer con ingenuidad– sino porque son demasiado parecidos, e incluso idénticos, precisamente como lo son los hermanos y, aun más, los gemelos. Estos se matan recíprocamente no por exceso sino por defecto de diferencia. Por una excesiva igualdad. Cuando hay demasiada igualdad, cuando esta llega a afectar al ámbito del deseo y lo concentra sobre el mismo objeto, entonces desemboca inevitablemente en la violencia recíproca.

En el origen de la filosofía política moderna, Thomas Hobbes lleva a su punto extremo esta conexión, haciendo de ella la base, el supuesto previo de su sistema: lo que produce una violencia insoportable no es un accidente externo cualquiera, sino la propia comunidad en cuanto tal. De hecho, eso que es más común en el hombre: vale decir, la posibilidad de matar y de ser muerto. En esta posibilidad se funda nuestra igualdad primaria. Más que por ninguna otra cosa, los hombres están igualados por el hecho de poder ser todos, indistintamente, verdugos y víctimas. Si alguno fuese tan fuerte o tan inteligente que no se sintiera amenazado por otros, la tensión se aplacaría. Los hombres se organizarían en relaciones estables de obediencia y mando.

Pero no es así. Se temen recíprocamente porque saben que ninguna diferencia física o intelectual podrá protegerlos de la amenaza de muerte que el uno constituye para el otro. En sus dotes biológicas y técnicas, los seres humanos son tan parecidos y están tan cerca unos de otros que siempre pueden golpearse. Cada uno tiene, al menos en potencia, la misma capacidad de matar y por tanto de ser muerto por cualquier otro. Por eso, en la escena que propone



Hobbes lo que produce miedo no es la distancia que los separa, sino la igualdad que los mancomuna en una misma condición. No se trata, entonces, de la diferencia sino de la indiferencia, que junta a los hombres poniendo a unos literalmente en las manos de otros.

En todas las reconstrucciones artísticas, literarias, filosóficas e incluso teológicas de la génesis –piénsese en el mito de la torre de Babel, la confusión de lenguas que hace indistinguibles las voces particulares – lo que empuja a la comunidad al remolino de la violencia es, precisamente, la indiferencia, la ausencia de una barra diferencial que, distanciando a los hombres, los mantenga a salvo de la posibilidad de la masacre. La masa, y por tanto la multitud indiferenciada, está destinada en cuanto tal a la autodestrucción. Este es el supuesto previo de los grandes mitos de fundación, que la filosofía política moderna no sólo asume sino que reformula en términos todavía más explícitos. Dominado por el deseo ilimitado de todo y por el miedo de ser muerto, el hombre del origen no puede sino autodestruirse.

Lo que lo lleva a atacar a los otros es precisamente este juego de espejos cruzados en el que cada uno ve su propia agresividad reflejada en la mirada del otro, según esa sensación primitiva, aunque nunca desaparecida del todo, que Sartre compendiaría en la terrible expresión “el infierno son los otros”; es decir que los otros, o sea la comunidad misma, es el infierno para cada “yo”. Lo que asusta a los hombres y, por tanto, lo que les hace enfrentarse en una lucha a muerte por la supervivencia, o por el predominio, es esa falta de límites que los pone en contacto directo con otros demasiado parecidos a ellos como para tener que acabar antes o después a golpes en busca de afirmación.

El punto oscuro, el corazón negro de la comunidad originaria, se encuentra en su ilimitación, en una ausencia de confines que hace imposible, antes incluso que la distinción entre sus miembros, su propia determinación. Al ser todo lo que es, al cubrir todo el espacio de la vida, esta no es determinable, definible, según un principio de identidad. Ni hacia el exterior, ni en su interior. También porque –al ser por su naturaleza ilimitada – no tiene, hablando en sentido estricto, un exterior. Y, en consecuencia, tampoco tiene un interior. Es más, el elemento que caracteriza a la comunidad originaria es precisamente la falta de diferencia entre interior y exterior: el vuelco violento del uno en el otro.

Si volvemos a dos de las más elevadas representaciones de nuestro lugar originario, la selva infernal de Dante y la *ingens sylva* de Vico, se ve que ambas son ilimitadas: que no tienen nada fuera de ellas, desde el momento en que el espacio de su “afuera” está incorporado y disuelto en su “adentro”. Y por eso

quien está inmerso en ellas ya no puede salir. Precisamente porque no hay un afuera en el que refugiarse: porque el afuera no es sino una proyección imaginaria del adentro. Justo aquí reside el dolor y el sufrimiento ineluctable que connota la selva del origen: no la imposibilidad de la fuga, sino la ausencia de un lugar externo al que huir.

Pero si la comunidad originaria, tal y como es figurada por los autores que tratan de representarla, no tiene límites externos, tampoco tiene límites internos. Aquellos que la habitan –los pecadores de Dante, los gigantes de Vico, los lobos de Hobbes – no están separados entre sí por nada que los pueda proteger recíprocamente. Están expuestos, literalmente, a lo que tienen en común: a su ser nada-más-que-comunidad, comunidad desnuda, despojada/desvestida de toda forma. Y por eso la violencia puede comunicarse libremente del uno al otro, hasta formar una unidad con dicha comunicación.

Lo que se comunica en la comunidad es su violencia, y su violencia es la posibilidad ilimitada de tal comunicación: “la violencia –escribe Girard – se ha revelado entre nosotros, ya desde el comienzo, como algo eminentemente comunicable”. Contra las retóricas actuales de la comunicación ilimitada, los clásicos modernos y contemporáneos advierten el riesgo de este exceso de comunicación: de una comunicación que llena de sí todo el espacio del mundo unificándolo en un único y siniestro eco.

Esta relación intrínseca con la comunicación no sólo significa que la violencia de la comunidad es contagiosa, sino que ella consiste precisamente en ese contagio. En una comunidad sin límites, en la que no existe un confín preciso entre uno y otro, porque ambos son iguales como hermanos gemelos, la violencia asume la forma fluida de la contaminación. El canal, material y simbólico, por donde fluye es la sangre, porque la sangre es el símbolo mismo de la infección: “Apenas se desencadena la violencia –prosigue Girard – la sangre se hace visible, comienza a correr y ya no es posible pararla, se insinúa por todas partes, se esparce y se expande de manera desordenada: su fluidez concreta el carácter contagioso de la violencia”.

La primera sangre, la sangre de la primera víctima, una vez vertida, infecta toda la comunidad arrastrándola a la violencia recíproca. Es la misma conexión entre tacto, contacto y contagio que Elías Canetti reconoce en el ligero estremecimiento que todavía sentimos hoy cuando nos damos cuenta de que hemos sido tocados por alguien que no conocemos. Lo que nos hace contraernos, en este caso, es la amenaza que se cierne sobre nuestra identidad individual, sobre los confines que circunscriben nuestro cuerpo diferenciándolo

del de los demás. Es este riesgo atávico, que se remonta a nuestro origen lejano, lo que no soportamos, lo que hace que nos sobresaltemos y temblemos de desazón.

Se trata del miedo de recaer en la confusión y en la promiscuidad de la comunidad originaria, en esa comunión nefasta de género, sangre y esperma que Vico veía en la gran selva que, generada por el diluvio universal, precede a la historia humana. Aquí los seres humanos no sólo no se distinguían de los otros, amontonados como estaban en una forma indiferenciada, sino que no se distinguían tampoco de los animales, con los que compartían instintos y apetitos sin medida. Y “bestiones”, por cierto, los llama Vico para indicar su contigüidad con las fieras; del mismo modo que Hobbes se refería a ellos como “lobos”.

En el discurso filosófico de la modernidad, esa comunidad originaria, literalmente irrepresentable, dado que está privada de identidad, parece destinada a la autodisolución. Ya sea para Hobbes como para Locke o para Vico –y, a pesar de su exaltación del estado de naturaleza, para el mismo Rousseau– allí la vida no puede conservarse. Es arrollada por su dimensión común: por la falta de identidad, de individualidad, de diferencia. El *munus* que circula libremente en ella, más que como ley del don recíproco, es visto como un veneno que transmite la muerte. Tanto fuera del *logos*, del discurso, como del *nomos*, de la ley, esa comunidad, precisamente antinómica, constituye una amenaza insoportable para todos sus miembros.

2. Precisamente contra esta amenaza de la comunidad indiferenciada la Modernidad ha creado, en sus dinámicas reales y en su autointerpretación, un enorme aparato de inmunización. Aquellos de ustedes que conocen mis obras ya saben que, desde hace tiempo, interpreto el concepto de *immunitas* en contraste directo con el de *communitas*. Ambos remiten al término *munus*, del que etimológicamente proceden, pero el uno en sentido afirmativo y el otro en sentido negativo. Si la *communitas* se caracteriza por la libre circulación del *munus* –en su doble aspecto de don y de veneno, de contacto y de contagio, la *immunitas* es aquello que lo desactiva, aquello que lo deroga reconstruyendo nuevos límites protectores hacia el exterior del grupo y entre sus propios miembros.

Ya la sociedad antigua atribuía a la frontera una función fundamental de ordenación frente a un mundo dado originariamente en común y, por tanto, destinado al caos y a la violencia recíproca. El único modo de circunscribir a esta, si no de abolirla, parecía el de trazar fronteras resistentes, cavar fosos insuperables, entre un espacio y el otro. El lingüista Emile Benveniste recordó la

relevancia simbólica de esta actividad de demarcación de fronteras, identificando en ella el papel más antiguo del *rex*: el de *regere* fines, el de trazar confines rectos e inviolables entre una tierra y otra. Fines y limes son las palabras mediante las que los antiguos romanos se referían a esta necesidad primaria de limitación del espacio, hasta el punto incluso de hacer del "término" un dios, el dios *Terminus*.

En la otra parte del mundo, la muralla china responde a esta misma exigencia de protección para quien se encuentra dentro y, al mismo tiempo, de exclusión para quien está fuera. Como explicó bien Carl Schmitt, *nomos* tiene como significado inicial la separación. Se instaura grabando en la tierra la distinción, e incluso la oposición, entre lo mío y lo tuyo, entre lo nuestro y lo vuestro. Desde su origen se puede decir que la civilización humana ha practicado el trazado de límites, términos, confines; el levantamiento de muros entre un territorio y otro. Para una política a menudo identificada con el arte militar, lo que importaba era impedir la violación de la frontera de quienes, transgrediendo los términos protectores, habrían podido "exterminar" a los habitantes de aquella tierra.

Pero si esta actividad de delimitación y de confinamiento caracteriza a la civilización humana desde los tiempos más remotos, el dispositivo inmunitario puesto en funcionamiento por la modernidad tiene una potencia muy distinta. En una situación caótica y sangrienta como la creada, al final de la Edad Media, por las guerras de religión, que parece reconducir al riesgo de disolución de la comunidad originaria, los dos dispositivos unidos, el de la soberanía estatal y el del derecho individual, muestran un claro paso del régimen de lo "común" al de lo "propio". Hobbes y Locke son los primeros teóricos de este proceso general de inmunización en el que están implicadas todas las categorías políticas modernas: desde la de soberanía a la de propiedad y a la de libertad.

Si bien en Hobbes el Estado absoluto nace precisamente de la ruptura con la comunidad originaria, a favor de un orden basado en la relación vertical entre cada súbdito individual y el soberano, en Locke es, sin embargo, la institución de la propiedad lo que divide al mundo en tantas partes como hombres que lo habitan y lo trabajan. La idea de derecho natural y la de contrato social convergen en esta labor de inmunización orientada a prevenir el riesgo de lo "común". Frente a la ausencia de fronteras de la comunidad *absoluta, ex lege*, el individuo y el Estado nacen bajo el signo de la separación y de la autonomía en el interior de los propios confines. Fronteras impermeables recorren hoy el mundo entero, separando los Estados individuales y, en el interior de los mismos, a los individuos que los habitan. Sólo esta división de aquello que es común puede garantizar la seguridad ausente en la comunidad originaria.



Naturalmente, tal seguridad tiene un precio nada irrelevante. En el caso de Hobbes, este consiste en la cesión al soberano de todos los derechos naturales, una cesión que pone en sus manos toda decisión política. En el caso de Locke, en el paso del dominio que cada uno ejerce sobre sus propias cosas a la progresiva dependencia de estas –toda vez que la propiedad se hace más fuerte que la identidad misma del propietario. Es lo que Marx teorizará con el concepto de alienación, antes de que Foucault perciba la conexión estructural entre la constitución de la subjetividad y la sujeción: en el mundo moderno nos hacemos sujetos sólo sometiéndonos a algo que a la vez nos hace objetos.

Dicho coste está, por otra parte, integrado en una lógica que, como la inmunitaria, funciona sólo en negativo: negando la comunidad más bien que afirmándose a sí misma. En términos médicos se podría decir que cura mediante el veneno, introduciendo en el cuerpo del paciente una porción del mismo mal del que pretende protegerlo. Aquí se revela el resultado autocontradictorio de todo el paradigma inmunitario activado para afrontar la amenaza de la comunidad originaria: en lugar de desaparecer, la violencia de la *communitas* se incorpora en el mismo dispositivo que debería abolirla.

Esto es lo que Benjamín advierte, por ejemplo, en el funcionamiento del derecho, entendido no como la abolición sino más bien como la transposición moderna del antiguo ritual del sacrificio de una víctima. En lugar de ser eliminada, la violencia es asumida por el poder que debiera prohibirla. La dialéctica inmunitaria que se determina de este modo se puede resumir en tres pasos conectados entre sí. Al comienzo hay siempre un acto violento –una guerra, una usurpación – que funda el orden jurídico. Después, una vez fundado, el derecho tiende a excluir cualquier otra violencia externa a sus procedimientos. Pero sólo puede hacerlo violentamente, haciendo uso de la misma violencia que condena. Así es como Benjamín puede concluir que el derecho no es otra cosa que violencia a la violencia por el control de la violencia.

Este es el fondo, escondido o suprimido, de todo poder soberano –incluso cuando parece renunciar a su derecho de vida o de muerte frente a los súbditos. Efectivamente, también en este caso, el poder soberano ejerce, por un lado, la justicia sobre aquellos sin que puedan oponerse a ninguna de sus decisiones y, por otro, la suspende cuando, en caso de excepción, su voluntad se salta el orden jurídico que también él representa. Por lo demás, el soberano siempre es libre de declarar la guerra a los otros Estados, desplazando la violencia del interior de las propias fronteras a su exterior.



Muy bien se puede decir, desde este punto de vista, que desde el momento de su constitución el poder soberano desempeña su papel inmunitario de conservación de la vida manteniéndola siempre al borde de la muerte. Y lo hace al convertir a la muerte en el horizonte desde el cual sólo por vía negativa se identifica la vida. Respecto a la comunidad sin ley de los orígenes, desde luego que la sociedad moderna está a salvo del riesgo inmediato de extinción, pero de una manera que la expone a una violencia potencial todavía más notable puesto que es interna a su propio mecanismo de protección.

Hasta aquí, sin embargo, no estamos sino en una primera etapa del proceso de inmunización moderna. Este, en una fase inicial, está esencialmente volcado a garantizar el orden frente al conflicto que amenaza con disolver la sociedad en el caos de la comunidad originaria. Pero su función, y también su intensidad, sufre una neta mudanza desde el momento en que se da ese giro general que Foucault ha sido el primero en caracterizar en términos de biopolítica. En el momento en que la política asume la vida biológica como objeto directo de las propias dinámicas, el paradigma inmunitario experimenta un salto cualitativo que lo lleva al centro de todos los lenguajes de la existencia individual y colectiva.

La importancia creciente que, ya a finales del siglo XVIII, adquieren las políticas sanitarias, demográficas y urbanas en el gobierno de la sociedad pone de manifiesto un incremento significativo de los procesos de inmunización. Desde aquel momento, es la vida humana –el cuerpo de los individuos y de las poblaciones – lo que se pone en juego en todos los conflictos políticos decisivos. Lo que importa, por encima de cualquier otra preocupación, es mantener a la vida a salvo de cualquier forma de contaminación capaz de amenazar la identidad biológica. Llegados a ese punto, no sólo la medicina adquiere un papel cada vez más político, sino que la política misma termina por hablar un lenguaje médico o aun quirúrgico: cualquier posible degeneración del cuerpo debe ser evitada de forma preventiva mediante la eliminación de sus partes infectadas.

Nunca ha resultado tan evidente como en este caso la consecuencia antinómica que así resulta respecto de las intenciones de partida: una vez encarnado en los dispositivos excluyentes del nacionalismo y luego del racismo, el paradigma inmunitario, que había nacido para proteger la vida de su deriva comunitaria, se convierte en aquello que prescribe la destrucción de lo que había de preservar. Como es bien sabido, el nazismo constituyó la cúspide catastrófica de esta inversión de la biopolítica en su opuesto tánato político. Una vez que concebido como valor último y absoluto que debe defenderse y potenciarse la vida de un único pueblo, resultó natural que a dicha vida le fuese sacrificada la de cualquier otro pueblo, o raza, que pareciera contaminarla desde su interior.



Aunque nació para mantener a raya la violencia potencial de la comunidad originaria, el paradigma inmunitario, a través de una serie de pasajes discontinuos, termina por producir una violencia muy superior. Las fronteras, en un principio instituidas para circunscribir el territorio soberano de los Estados individuales o para proteger el cuerpo individual de cada ciudadano, se fijan en cierto momento en el interior de la vida humana misma, como umbrales excluyentes, para separar una parte de la vida que se declara superior de otra considerada inferior: inferior hasta el extremo de no ser digna de ser vivida. Los cincuenta millones de muertos con los que concluye la segunda guerra mundial muestran el punto culminante de este proceso apocalíptico.

3. Contrariando las ilusiones de quien hubiera pensado que la derrota del nazismo –y después, a cuarenta años de distancia, la del comunismo – conllevaría un debilitamiento de los dispositivos inmunitarios, los últimos veinte años los han potenciado todavía más. Por lo demás, el proceso de inmunización ha sido tan intenso y ha mostrado tal capacidad de extenderse por todas partes que es difícil imaginar que se retraiga de forma inesperada. Del mismo modo, aquel nudo entre política y vida, cuya variación tánato política dio lugar al nazismo, aparece hoy más fuerte que en el pasado, si bien enormemente alterado en sus modalidades y en sus fines. Nunca como hoy la demanda de seguridad se ha convertido en un verdadero síndrome obsesivo.

No se trata sólo de que haya aumentado el umbral de atención al peligro. Más bien es como si se hubiera invertido la relación normal entre peligro y protección. Ya no es la presencia del peligro lo que crea la demanda de protección, sino la demanda de protección lo que genera artificialmente la sensación de peligro. Después de todo, ¿no ha sido siempre esta la lógica de las compañías de seguros, producir un temor cada vez mayor al riesgo para aumentar la escala de la protección?

Naturalmente, para que este mecanismo de recarga haya podido girar a velocidad cada vez mayor, para que el cortocircuito entre protección y peligro haya podido hacerse cada vez más envolvente, algo debe haber ocurrido también en la configuración efectiva del mundo contemporáneo. Y en efecto, los últimos decenios marcan la puesta en marcha a lo grande de aquella compleja dinámica a la que se ha dado el nombre de globalización. Cómo sea, a cuántos ámbitos afecte, qué variedades de efectos provoque la globalización no es el tema de esta intervención. Ni es una cuestión que se pueda abarcar en el espacio de una conferencia.



Sin embargo, lo que sí debe señalarse –en relación con el aumento de la lógica inmunitaria derivado de la globalización – es su afinidad estructural, y también simbólica, con los rasgos que el discurso filosófico de la modernidad ha conferido a la comunidad originaria. Es decir, a ese mundo caótico e ingobernable – infierno, selva, estado de naturaleza – contra el que se ha definido el orden político moderno. Como la comunidad originaria, la globalización no es tanto un espacio cuanto un no-espacio, en el sentido de que, al coincidir con todo el globo, no contempla un exterior ni, por consiguiente, tampoco un interior.

Como la comunidad originaria, la globalización es ilimitada: no tiene confines ni términos. Es una totalidad fluida e invertebrada, destinada a empujar al mundo a una movilización perenne. Sin que se pueda ya diferenciar en su seno Norte y Sur, Este y Oeste, Occidente y Oriente, el mundo global ve más bien cómo estos espacios se penetran entre sí, bajo el impacto de continuas migraciones que transgreden toda frontera. Todo ello a la vez que, en los planos financiero y tecnológico, los flujos informáticos y de capital circulan por todo el globo en tiempo real. Si a Hobbes, Locke y Vico les parecía que la comunidad originaria no tenía freno alguno –sometida como estaba a los empujones de impulsos irresistibles – nada parece hoy más desenfrenado que el proceso de globalización.

Naturalmente, no hay que confundir la realidad con la imagen que los teóricos de la globalización quieren difundir –si bien la distinción misma entre realidad e imagen se está viniendo abajo en el universo de lo virtual. Lo que parece ser una unificación del mundo es, por el contrario, una homologación compulsiva que deja subsistir –es más, que no deja de crear – diferencias sociales, económicas y biológicas nuevas o aún más profundas entre continentes, pueblos y etnias. Se podría decir que, en el modelo actual de globalización, el mundo se ha unificado por su misma división: que está a la vez más unido y más dividido de lo que lo ha estado nunca.

Y, sin embargo, el efecto predominante de la globalización sigue siendo el de una comunicación, y también una contaminación, infinita entre hombres, pueblos y lenguajes –ahora ya superpuestos y compenetrados hasta el punto de no dejar espacio a diferencia alguna. Contra este contagio incesante –una vez más asimilable a la promiscua confusión de la comunidad originaria – opera, con la mayor potencia que haya tenido nunca, el dispositivo inmunitario.

Se trata de lo que en términos médicos se conoce como acción de “rechazo”. Cuanto más contacto cobran entre sí grupos étnicos, religiosos o lingüísticos, invadiendo los espacios recíprocos, mayor es el impulso opuesto que se produce

hacia un nuevo localismo, una nueva cerrazón identitaria. Nunca se han elevado, en todo el mundo, tantos muros como tras la caída del gran muro simbólico de Berlín. Nunca como hoy, cuando el mundo es una totalidad unitaria, se ha sentido la necesidad de trazar nuevas líneas de bloqueo, nuevas redes de protección capaces de detener, o al menos retardar, la invasión de los otros, la confusión entre adentro y afuera, interior y exterior, nosotros y ellos.

El efecto potencialmente catastrófico de tal estado de cosas –de este perverso entramado entre lo global y lo local – no ha tardado en manifestarse. Los acontecimientos posteriores al 11 de septiembre de 2001 marcan la que, sin duda, se podría definir como una crisis inmunitaria, y con esta expresión se quiere aludir a algo próximo a lo que Girard definía como “crisis sacrificial”, es decir, una explosión del mecanismo victimario que se propaga como una mancha de aceite sobre toda la sociedad, inundándola de sangre.

Lo que ha ocurrido, si se interpreta en su sentido menos superficial, es una brecha en el sistema inmunitario que hasta los años ochenta había mantenido unido al mundo mediante la amenaza apocalíptica de la bomba. Pero el final de un sistema inmunitario ha producido otro quizás más peligroso todavía, puesto que se ubica entre un fundamentalismo islámico que busca revancha frente a Occidente, y un fundamentalismo occidental a menudo igualmente fanático, que sólo en estas últimas semanas parece desmoronarse en favor de una lógica menos suicida.

Una vez más, el exceso de inmunidad parece producir más violencia de la que consigue ahorrar. Nunca tanto como hoy, los derechos universales han resultado proclamas privadas de todo significado real. Nunca tanto como hoy –en la culminación de la época biopolítica – el primero de estos derechos: el derecho a la vida, resultó traicionado y desmentido por millones de muertos de hambre, enfermedad y guerra en gran parte del mundo. Cuantos más frutos envenenados produce la globalización, el último de los cuales es esta dramática crisis económica, más parecen cerrarse las fronteras ante aquellos que buscan amparo y subsistencia fuera de sus propios países de origen.

Pero atribuir a la globalización la responsabilidad de este estado de cosas, o incluso pretender bloquearla restaurando los confines políticos de la modernidad, no puede llevar a ningún resultado satisfactorio. Como ya ocurriera con la comunidad originaria, cuando se trató de dividir el espacio del mundo mediante fronteras insuperables, los intentos inmunitarios actuales de neutralizar las dinámicas globales también están destinados al fracaso. En principio, porque son imposibles. Y en segundo lugar porque, aunque fueran posibles, serían

contraproducentes: estarían destinados a potenciar de forma desmedida el conflicto que pretenderían calmar.

Por otra parte, todo cuanto se ha dicho sobre la biopolítica se puede aplicar también a la globalización: toda vuelta atrás es impracticable. Hoy sólo la vida – su conservación, su desarrollo, su mejora – constituye una fuente de legitimación política. Cualquier programa político que no tenga esto en cuenta, que desvíe su objetivo del cuerpo de los hombres y de las poblaciones hacia otros fines o proyectos, sería barrido por el desinterés general. Pero eso no quiere decir, como ocurre con la globalización, que el régimen biopolítico dominante en la actualidad sea el único posible. Que no se deba trabajar, después de decenios de biopolítica negativa- de tipo inmunitario- por una biopolítica afirmativa: una biopolítica capaz de entrar en sintonía con esa nueva forma de comunidad que es precisamente la globalización.

De lo que se trata –no sólo para la política, sino también, aunque sea con instrumentos y tiempos distintos, para la filosofía – es de pensar la biopolítica y la globalización la una dentro de la otra. De hecho, no hay nada más global que la vida humana. El mismo mundo unificado ha asumido la forma de un cuerpo biológico que requiere el máximo cuidado, que no soporta tener heridas en alguna de sus partes sin que se reproduzcan inmediatamente en alguna otra.

En este sentido, el sistema inmunitario del mundo ya no puede funcionar produciendo violencia y muerte. Debe, él mismo, hacerse guardián y productor de la vida. No debe ser barrera de separación, sino filtro de relación con lo que lo presiona desde su interior. En efecto, el punto decisivo –y también el problema de máxima dificultad – reside en este giro de ciento ochenta grados de nuestra perspectiva. Un giro que, todavía antes que en el mundo real, debe tener lugar en nuestra propia cabeza: en el espacio del pensamiento, que es precisamente pensamiento cuando se muestra capaz de anticipar lo que ocurre y también, a largo plazo, de influir en ello.

Es evidente que sin algún tipo de sistema inmunitario el mundo, así como el cuerpo humano individual, no podría aguantar. Pero, como precisamente demuestra el sistema inmunitario de nuestros cuerpos, la inmunidad ya no debe concebirse sólo por oposición a la comunidad. Hace falta volver a ese elemento – el *munus*, concebido como donación, expropiación, alteración – que mantiene unidos estos dos horizontes de sentido. Debemos conseguir pensar a la vez estos principios de unidad y diferencia –es decir, de comunidad e inmunidad – que a lo largo de los siglos, y quizás de los milenios, se encontraron en una batalla ciega y sin perspectivas.

Es cierto que la comunidad siempre nos ha remitido a la identidad y a la unidad, así como la inmunidad a la separación y a la diferencia. La historia del mundo, al menos hasta este momento, puede interpretarse como la lucha sin cuartel entre estos dos principios contrapuestos. Ahora se trata de ponerlos en tensión recíproca. De reconducir la comunidad a la diferencia y la inmunidad a la contaminación, como por otra parte adviene, en nuestros cuerpos, en todos los trasplantes de órgano, consentidos, e incluso favorecidos, por la llamada tolerancia inmunitaria. Naturalmente, es cualquier cosa menos fácil traducir a la realidad las que pueden parecer, y de hecho son, fórmulas filosóficas. Pero en la historia del pensamiento, y también en la de los hombres, antes de llevar algo a cabo ha tenido que pensarse mucho tiempo. En esta dirección, trenzándose con el de muchos otros, trata de caminar mi trabajo de los últimos años.

Traducción castellana Rocío Orsi Portaló

**Pregunta:** Cuando usted hablaba de este tópico de la inmunidad a mí se me disparó una imagen que es la imagen de la explicación que la Iglesia Católica argentina daba del accionar de las fuerzas armadas y de seguridad durante el período 1976-1983, conocido como Proceso de Reorganización Nacional, llamado también dictadura cívico-militar. La Iglesia Católica argentina decía que el cuerpo de la nación había sido infectado y las Fuerzas Armadas venían a ser algo así como el anticuerpo de esa infección, ya que lo que había era un enemigo interior que había que derrotar, y eso justificaba la intervención de éstas contra la población civil. Yo identifiqué, tal vez de una manera un tanto caprichosa, la explicación de la lógica de la inmunidad con esa imagen, y se me ocurrió pensar que de alguna manera este reclamo de seguridad, que aparece como un tópico recurrente, por lo menos en la sociedad argentina, merecería algún tipo de reflexión a partir de lo que usted dijo, en el sentido de que pareciera que en la sociedad argentina, y tal vez esto sea más generalizado, hay una recurrente demanda de seguridad y de inmunidad frente a lo que aparece como un peligro o una amenaza. Es decir, a pesar de que al principio parece derrotada la inseguridad, ya que los militares argentinos se declararon victoriosos en su lucha, de una manera misteriosa aparece una y otra vez. La inseguridad, el peligro, la amenaza están siempre latentes, a pesar de que aquellos proclaman su victoria. Yo quería, en principio, saber qué lectura podría usted hacer acerca de esta demanda de seguridad y del lugar que ocupan las doctrinas de seguridad nacional, así como de la actual demanda de una nueva seguridad a partir de la aparición de leyes antiterroristas en varios países de América Latina a partir de ciertas presiones del gobierno norteamericano.

**Roberto Espósito:** Le agradezco por esta pregunta. Responderé en términos más generales porque no conozco a fondo la historia de la Argentina, aunque sé lo suficiente como para poder hacer alguna observación. Siempre, en el curso de la historia, la ideología de la seguridad, la ideología de la necesidad de crear límites, la ideología de la exclusión de aquellos que no son orgánicos a las lógicas del poder tuvo una tendencia inmunitaria. Siempre se habló de un cuerpo expuesto a la degeneración que, por lo tanto, debía ser defendido con las armas y aun con la muerte. Todos los genocidas del siglo XX tuvieron esta historia, usaron estas palabras, propusieron estos conceptos. Ésta es una constante trágica de la historia contemporánea. América Latina, Argentina, Chile sufrieron con mayor violencia y fuerza esta presión anti humana y tánato política.

En lo que respecta al discurso de la Iglesia Católica, quizás deba ser hecha una distinción mayor. La Iglesia Católica, como organismo jurídico, siempre ha tenido que circunscribir y defender su propio territorio. Si no se hubiera creado una Iglesia Católica, el cristianismo se habría desintegrado después de la llegada de Cristo. La Iglesia Católica, además, como iglesia histórica, siempre imaginó que debía tener una relación con la historia, con el mundo, con el hombre y, por lo tanto, también con el poder. El catolicismo siempre se confundió y se confrontó con el poder, pero no siempre en una dirección represiva o violenta. Ustedes saben que durante la Segunda Guerra Mundial el papado de Roma fue acusado, quizás con razón, de una falta de coraje frente al nazismo; pero también es verdad que en la iglesia de Roma refugió, en Italia en particular, un gran número de judíos. Es cierto que en la Iglesia de Roma nació también una resistencia al nazismo; es cierto que Dietrich Bonhoeffer y Oscar Romero pertenecen a la Iglesia.

En conclusión, los asuntos de la Iglesia están ligados a contextos nacionales y a situaciones particulares. Recientemente, el Papa de Roma asumió una posición claramente inmunitaria y regresiva respecto a las cuestiones de la vida, del nacimiento y de la muerte, pero junto a esto ha dicho también una palabra a favor de los más pobres.

La realidad de los aparatos militares y político militares, entonces, es una realidad trágica y tremenda sobre la cual el juicio de la historia, según creo, es definitivo, no sólo en América Latina, sino en todo el mundo. La cuestión de la Iglesia es más compleja, y es preciso juzgarla cada vez de acuerdo con los comportamientos que adopta.

**Pregunta:** buenas tardes, quería tomar la última metáfora sobre la relación entre *communitas* e *immunitas* haciendo referencia al trasplante de órganos



entre seres humanos. Me quedo pensando en las condiciones de posibilidad de estos trasplantes. Habitualmente, en medicina, se toma un ser humano que sea compatible con otro y, además, se aplica al cuerpo que recibe la donación inmunodepresores, que reducen las defensas del cuerpo y su resistencia. Tomando esa metáfora, quería pedirle una síntesis acerca de cuáles serían las condiciones de posibilidad para que hubiera o se facilitara una fusión entre los conceptos de *immunitas* y *communitas*, aunque más no sea a nivel de las sociedades locales.

**Roberto Espósito:** Gracias por esta pregunta importante, porque me permite hacer una referencia precisa de aquello que puede significar una biopolítica afirmativa, al menos bajo el perfil simbólico. Creo que la política debe aprender mucho de la vida biológica, de los mecanismos de la vida biológica. Efectivamente, el trasplante de órganos, la donación de órganos, representa perfectamente el carácter ambivalente del sistema inmunitario. Por un lado, el sistema inmunitario impide que un tejido externo sea introducido en nuestro cuerpo, esto es, constituye una defensa y, también, una ofensa contra aquello que es otro, que no forma parte de nuestro ADN, y este es el aspecto excluyente de nuestro sistema inmunitario. Pero en el sistema inmunitario de nuestro cuerpo existen dispositivos que, por el contrario, consienten el trasplante, lo vuelven posible. Hablé de esto en particular en el pasado con un filósofo amigo, Jean-Luc Nancy, que sufrió un trasplante de corazón y relató las vicisitudes de este trasplante, habló sobre la dificultad, los problemas, los contrastes –ha menudo sufre recaídas, pero también ha contado cómo el corazón de mujer que ahora está en su cuerpo no sólo le ha dado la vida, sino que la ha enriquecido con una alteridad de un corazón diferente, el de una mujer negra.

La otra referencia que quiero hacer, dado que aquí hay muchas señoras, y que incluso la señora que me está traduciendo se encuentra en feliz estado de gravidez, quiero referirme precisamente a eso, a la gravidez. ¿Qué sucede con ella?, un fenómeno extraordinario en el plano biológico, el hecho de que mientras el sistema inmunitario de las mujeres debería expulsar al niño que tienen dentro de sí, porque se trata de un niño que tiene otro sistema inmunitario, otro ADN, en cambio, sucede que cuanto más diferente es el cuerpo del niño del ADN de la madre, tanto más es protegido por ella y menos posibilidades de aborto hay ¿Qué significa esto?, ¿qué puede significar en el plano simbólico de las relaciones políticas?, que en este caso, que es el caso más importante porque se trata del origen de nuestra vida, de la de todos nosotros, que hemos estado en situación de feto, la madre custodia, protege, a un extranjero dentro de sí, y lo protege justamente en cuanto extranjero, tanto más si se trata de un sistema inmunitario diferente del suyo.





En suma, si hoy la política, la política de los estados, la política global lograra asumir esta capacidad de relación con la alteridad que tiene el sistema inmunitario de nuestros cuerpos, viviríamos en un mundo no solo más seguro, como se nos dice de una manera machacante, sino también más generoso, más justo.

**Pregunta:** Profesor Espósito, me parece que no termina de ser lo suficientemente necesario reforzar una idea que está en la base de todo su planteo, y que es su punto de partida. En Bios, sobre todo, está claro su planteo, para mí revolucionario, y que refuerza otros planteos de otros pensadores, de que la vida no es originariamente natural ni indiferenciada, sino que es diferencia, es política, como usted dice. Me parece que ese punto de vista es el que tenemos que repensar, porque es ese dislocamiento de la idea de lo supuestamente natural o de lo supuestamente indiferenciado lo que hace del suyo un planteo revolucionario, o sea, en el origen no está ni lo indiferenciado ni lo natural. El caso de Nancy es genial; en el texto El intruso de Nancy uno supone que el intruso es el corazón que llega, pero él dice que es lo propio, que es lo propio lo intrusivo, que es lo propio lo que hay que reconstruir, y esto es lo más difícil para nosotros, me parece. No sé si quedó clara la idea de comunidad que usted plantea como una comunidad de lo impropio, o sea, una comunidad de lo singular y no de lo identitario, una comunidad de lo impersonal y de lo impropio, ya que, después de todo, la vida es impropia. ¿Es esta comunidad de lo impropio un deseo o una necesidad urgente, o usted ve indicios contemporáneos de esta comunidad de lo impropio, de esta comunidad de lo singular y no de lo identitario?

**Roberto Espósito:** Sí, yo imagino que la primera parte de mi relación puede haber parecido un poco traumática. Debo aclararles que aquella imagen de la comunidad violenta no es mi imagen, es el diseño que la filosofía política moderna ha construido para poder legitimar su propio aparato de orden. Es Hobbes quien dice que el estado de naturaleza, el estado originario llevaría al conflicto, a la muerte, y por eso es necesario ceder todos los poderes al estado leviatánico. La idea de la relación entre comunidad y violencia, que retorna en todos los mitos de fundación, desde la Ilíada a la Divina Comedia de Dante y a Vico, es una construcción ideológica, porque responde a una exigencia, es decir, a la exigencia de la sociedad moderna de reconstruir confines de orden. He querido relatar la genealogía del proceso de inmunización; naturalmente, mi posición coincide con la suya, la comunidad no es en sí misma violenta, la comunidad es simplemente diferente, es decir, está hecha de una serie infinita e indefinida de diferencias, el cuerpo mismo de cada uno de nosotros, que se relaciona con los demás en su singularidad y en su impersonalidad. ¿Qué



pretenden significar estos dos términos, empleados sobre todo por Deleuze, que entran aquí en acción? Simplemente que la vida es algo singular, porque no existen dos vidas iguales. La vida en cuanto tal, la vida de cada uno de nosotros es constitutivamente singular, es una singularidad imposible de volver a reproducir, ni siquiera el hijo reproduce la vida de sus progenitores. Sin embargo la vida, siendo singular, es también algo impersonal, porque es una diferencia que concierne e iguala a todos, no es algo que se pueda recluir en individuos, como decirlo, contrapuestos los unos a los otros, como sucede, en particular, en la ideología liberal, en la que las vidas son consideradas como átomos individuales potencialmente en concurrencia y competencia entre sí. Pero la vida, nuestras vidas, deben ser pensadas como polvo de estrellas, hecho de muchas pequeñas luces singulares, diferentes una de la otra, pero presentes en una única nebulosa, la comunidad, aquello que tenemos en común con los demás.

**Pregunta:** En primer lugar, quiero agradecer a los organizadores de este evento por habernos permitido disfrutar de un ámbito de circulación de pensamiento e ideas muy rico, al menos muy nutritivo para mí. En segundo lugar, quiero dejar en claro que no acuerdo con la teoría de la representación, no represento a nadie, ni siquiera lo que escuché, piense y diga representa lo que tal vez pensaré en dos días. Quiero realizar dos reflexiones en relación con su alocución: en primer lugar, percibí un componente muy apocalíptico y, obviamente, un llamado a tratar de conciliar dos focos en tensión. Ahora bien, no escuche, y quizás no esté en la lógica de su discurso, el término imperialismo. Respecto de esto, percibo cierta cercanía entre un panorama, una visión de época, con otros que en los últimos años, y en particular desde la usina de ciertas visiones teóricas e ideológicas de los Estados Unidos, son bastante frecuentes. Por una parte, se trata de una cuestión de percepción, no sé si hay algún tipo de estadística, una base cuantitativa que nutra la idea de que los distintos grupos demográficos que viven en común tensan impulsos violentos entre sí. Yo no sé cómo funciona esto en la teoría; sí sé que, por ejemplo, en Buenos Aires, Argentina, hace 110 o 120 años que existen diferentes grupos étnicos y nacionales que ni siquiera podrían hablar entre sí, y que en múltiples ciudades europeas ahora hay confluencia de inmigrantes, y percibo mucha menos violencia entre esos grupos, que viven unos al lado de otros en ámbitos urbanos, que la violencia desatada, exteriorizada, para evitar el ingreso de mexicanos y latinoamericanos en Estados Unidos o para poner límite a la inmigración hacia la Unión Europea.

La pregunta que le quiero hacer se relaciona con esta cuestión del doble fundamentalismo, el islámico y el occidental, como una tensión entre fundamentalismos pares. Acuerdo con usted en que seguramente se trate de similares niveles de fundamentalismo, lo que me preocupa un poco es que no



veo cuantitativamente la menor relación entre el nivel de genocidio que produce el fundamentalismo del lado islámico con el generalizado que, por vía militar o por vía política –política de armamentos, política de precios de alimentos, nuevas enfermedades en África, digamos el poder político del estado y las transnacionales de este lado del mundo- está causando millones de muertes. Gracias.

**Roberto Espósito:** Usted decía que no está de acuerdo conmigo, yo, en cambio, estoy de acuerdo con usted, y esto es un resultado extraordinario del discurso filosófico, en el sentido de que, ya que Derrida habló en un tono apocalíptico de la filosofía, digamos así, la filosofía tiene en sí una tendencia a la radicalidad, tiende a ponerse siempre al extremo, por lo que incluso una tonalidad que puede parecer trágica o dramática es algo que forma parte constitutiva del pensamiento, aquello de buscar siempre más allá, volver cada vez más agudas sus puntas o más cortantes sus filos, esto forma parte de la historia, de la vida del pensamiento.

La globalización, según creo, tiene dos aspectos, dos caras. Por un lado tiene el rostro terrible de la discriminación, de la creación de nuevas alianzas, de la exclusión; nunca quizás como hoy masas enormes de hombres y de mujeres son arrojados fuera del ciclo productivo. Esto fue también consecuencia de este tipo de globalización. Por otro lado, me parece imposible volver atrás. La globalización es un fenómeno irreversible que se puede cambiar, incluso profundamente, pero que no se puede anular. El mundo es uno y, en definitiva, no está mal que lo que sucede en cierto país, un genocidio, por ejemplo, pueda ser recogido y enfrentado por el resto del mundo. Entonces, la globalización tiene dos aspectos: uno terriblemente excluyente y jerárquico, y otro de una potencialidad más humana del mundo. Sí, veo los dos fundamentalismos, el del radicalismo islámico y el de Occidente, como complementarios. Por un lado, los dos son inmunitarios; el Islam no quiere ser contaminado por la secularización occidental y Occidente, al menos una parte de él, no quiere compartir sus bienes en exceso y condena al hambre, a la guerra y a la enfermedad a una gran parte del mundo. Cuando estos dos fundamentalismos se encontraron y enfrentaron nació una amenaza terrible. El fundamentalismo islámico considera como única verdad la palabra del Corán, el fundamentalismo occidental considera como única verdad la técnica y el dinero. Los dos son monoteísmos, no por casualidad la guerra en curso se desencadenó en el triángulo del monoteísmo –judaísmo, islamismo y cristianismo- y no en el mundo hinduista o en el mundo budista, porque aquello que no funciona es justamente la lógica del monoteísmo político, es decir, la idea de que no pueden coexistir dos o más verdades diferentes. Esta lógica monoteísta y fundamentalista es propia de grupos terroristas y ha sido propia, al menos hasta hace algunas semanas, de la lógica norteamericana. Yo

creo que ambos fundamentalismos deben ser combatidos, deben ser criticados en el plano político y en el plano de la filosofía.

¿Esta usted de acuerdo con esto que acabo de decir? Diga solo sí o no, después concluimos.

Traducción castellana Ricardo González