

ENTRE *COMMUNITAS* E *IMMUNITAS*: LA PROFANACIÓN DE LA COMUNIDAD JURÍDICA

Daniel J. García López¹
Universidad de Almería

Fecha de recepción 01/06/2010 | De aceptación: 07/06/2010 | De publicación: 25/06/2011

RESUMEN.

Partiendo del nexo entre comunidad y violencia, se analizan las categorías *communitas* e *immunitas* del filósofo italiano Roberto Esposito para plantear la posibilidad de una comunidad impolítica experimentada a través de la profanación.

PALABRAS CLAVE.

Communitas, *immunitas*, impolítico, profanación, violencia.

ABSTRACT.

Based on the link between community and violence, analyzes the *immunitas* and *communitas* categories of the Italian philosopher Roberto Esposito to explain the possibility of an impolitic community experienced by the profanation

KEY WORDS.

Communitas, *immunitas*, impolitic, profanation, violence

¹ Becario FPU (AP2008-01436) adscrito al Área de Filosofía del Derecho de la Universidad de Almería (España). E-mail: danieljgl@ual.es. Este trabajo es uno de los frutos de la estancia de investigación realizada al amparo de una subvención del Ministerio de Educación en el *Istituto Italiano di Scienze Umane* (Nápoles) de cuya dirección se encarga el prof. Roberto Esposito. Asimismo, se enmarca en el Proyecto de Investigación *Derecho, dictadura y memoria* (DER2009-10446) que dirige el Prof. Federico Fernández-Crehuet López.

Sumario: I. Introducción: la elipsis violenta de la comunidad. II. La gramática de la soberanía: la comunidad infame de la *immunitas*. III. Por una gramática sin soberanía: lo impolítico de la *communitas*. IV. Epílogo: la profanación como experiencia impolítica.

I. Introducción: la elipsis violenta de la comunidad

Martin espera en el pasillo, junto a la escalera, a su hermana Klara. Ella baja con paso tenso y con la mirada clavada en su hermano. Se adentran en la habitación donde les aguarda su padre, ansioso por ejecutar la sentencia que la noche anterior les había dictado. La cámara se detiene, en un plano fijo, mostrando la puerta del fondo del pasillo. Se cierra. Transcurren unos segundos antes de que comiencen a escucharse los latigazos que el pastor les propina a sus hijos acompañados por gemidos de dolor.

La puerta sigue cerrada. Solo podemos intuir la escena. La violencia se hace elipsis.

La escena se encuentra en la película *Das weiße Band* (La cinta blanca, 2009) del director Michael Haneke. El film se inicia con una voz en off, grave y pesada, que inunda el telón aún oscuro. Poco a poco la imagen toma forma. El paisaje, semejante a los de *Sacrificio* de Tarkovski, marcará el devenir de la película y la angustia del espectador². El blanco de la pureza y el negro de lo subrepticio construyen esta comunidad. Algo debió pasar en ella. El narrador advierte de la existencia aún de incógnitas sin resolver, de una serie de acontecimientos que han de ser enlazados con la historia futura de aquella población. Alemania, vísperas de la I Guerra Mundial.

Haneke esboza un retrato de una comunidad de principios de siglo XX en

² La espléndida fotografía acompañada de un uso excesivo de planos fijos y ausencia de banda sonora provoca aquello mismo que sienten los personajes de la película: angustia, tensión, cansancio.

donde las relaciones sociales se configuran por el nexo de la violencia. A lo largo del film se narran una serie de hechos que sacuden la vida taciturna de aquella comunidad: el accidente del médico, el asesinato de la campesina, el secuestro del hijo del barón, la paliza al niño con síndrome de Down. No importa quién es el culpable de estos hechos de violencia explícita. Aunque, es cierto, no se muestran dichas escenas, estas se intuyen en forma de elipsis. Sin embargo, hay otro tipo de hechos también violentos, de una violencia consentida y aceptada (estructural): el castigo que inflige el pastor a sus hijos, las amenazas del barón a los congregados en la Iglesia, la cosificación a la que somete el médico a su amante.

Hay una escena esclarecedora. El barón, a su vez terrateniente, interviene en la Iglesia. Exaltado por los crímenes acaecidos, solicita la ayuda de sus vecinos para encontrar al culpable o a los culpables. El barón amenaza: si no se averigua la verdad, la paz de la

comunidad se verá destruida. Aquí se enlazan los dos ejes sobre los que se mueve Haneke: la violencia y la comunidad. Una violencia subrepticia, sistemática y cotidiana que mantiene unida a la comunidad; una comunidad, a su vez, a caballo entre la pre-modernidad y la modernidad. Los personajes también deambulan entre ambas. La comunidad pre-moderna, anclada en la religión (el pastor) y en la sangre y el suelo (el barón), muestra los contornos de una estructura orgánica. La comunidad moderna, por su parte, está basada en la razón (el maestro³, el médico) y en la mercancía (la amante y ayudante del médico). Sin embargo, los personajes vagan de un lado a otro por la pasarela de la violencia. Es esta quien une a ambas comunidades. El sujeto queda desnudo. En la comunidad pre-moderna no es más

³ En la película el maestro es el propio narrador que, desde la lejanía de los años, cuenta los hechos que sucedieron en aquellos años anteriores a la I Guerra Mundial. Es curioso como, la única persona que intenta enfrentarse a dichos hechos para esclarecerlos, al final de la película abandona su profesión de maestro y se traslada a su pueblo de origen para trabajar en el taller de sastrería de su padre. En cierta forma, la figura de la racionalidad se tapa los ojos y mira hacia otro lado, sumiso ante esos mismos hechos que pretendía aclarar.

que un miembro del organismo. En la comunidad moderna queda reducido a simple cálculo, mercancía de tipo sexual en el caso de la ayudante del médico.

La pregunta del espectador es obvia: ¿cómo es posible que se cometan tales hechos? La intuición nos lleva a pensar que son los niños de la comunidad los que ejercen dicha violencia, con un paralelismo muy cercano al de la película de 1960 *Village of the Damned* (El pueblo de los malditos) de Wolf Rilla. Los niños cometen tales atrocidades porque viven sometidos a los designios de su comunidad: autoritarismo, crueldad, dependencia, violencia cotidiana, exclusión, reclusión, abandono. El poder se lo reparten entre el capital (el barón), el mito (el pastor) y la ciencia (el médico). Los tres confluyen en la formación psicológica de aquellos niños que, años después, serán la población perfecta para el totalitarismo nazi. Los valores de la comunidad pre-moderna serán conservados y prolongados en la comunidad moderna.

Otro ejemplo de violencia subrepticia como ligamen de la comunidad lo encontramos en la película del director M. Night Shyamalan *The Village* (El bosque, 2004). Ahora se trata de una comunidad formada a través de un pacto. Unas cuantas personas, descontentas con la sociedad violenta en la que se han formado, deciden crear una comunidad ambientada en el siglo XVIII para protegerse de los excesos de la sociedad del consumo. La comunidad de *El bosque* vive bajo la amenaza de unos seres monstruosos, «los innombrables», de los que deben protegerse a través de una serie de mitos (el uso del color amarillo o la huida de todo lo que posea el color rojo). El miedo a lo desconocido que hay más allá del bosque mantiene unida a la comunidad.

Ambas películas muestran un lugar común: la comunidad sólo es posible en condiciones de amenaza permanente, de miedo, de violencia sistémica, objetiva y anónima. En un ensayo reciente, Slavoj Žižek hace una distinción entre dos tipos de violencia: la violencia subjetiva y la

violencia objetiva. La primera es aquella que de forma explícita podemos identificar rápidamente: disturbios, conflictos bélicos, etc. Junto a esta violencia encontramos dos tipos de violencia objetiva: la violencia simbólica que halla su lugar en el lenguaje y la violencia sistemática propia del funcionamiento homogéneo de los sistemas económicos y políticos⁴.

Si la violencia subjetiva nos es fácil de reconocer se debe a que «se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia» en donde se produce «una perturbación del estado de cosas “normal” y pacífico». Frente a la claridad de la violencia subjetiva, la violencia objetiva se muestra oculta en el propio estado de cosas *normal*: «la violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento⁵». Se trata de

⁴ ŽIŽEK, S., *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Ed. Paidós, Barcelona, 2009, pp. 9 y 10.

⁵ ŽIŽEK, S., *op. cit.*, p. 10.

una violencia sistémica de la cual no nos percatamos porque la violencia subjetiva acapara nuestra atención⁶. La lección, señala Žižek, es que «debemos resistirnos a la fascinación de la violencia subjetiva, de la violencia ejercida por los agentes sociales, por los individuos malvados, por los aparatos represivos y las multitudes fanáticas: la violencia subjetiva es, simplemente, la más visible de las tres⁷». La atención no debe desaparecer, es obvio, de esta violencia subjetiva, pero debe compartirse con el objetivo de sacar a la superficie los contornos de la violencia objetiva, sistémica y anónima que mantiene unida a esta comunidad infame⁸, inmunizándola y desnudando la vida.

⁶ ŽIŽEK, S., *op. cit.*, p. 21.

⁷ ŽIŽEK, S., *op. cit.*, p. 22.

⁸ Se hace referencia al cuento de Kafka *Eine Gemeinschaft von Schurken*. KAFKA, F., «Una comunidad de infames», en *Cuentos completos*, 2ªed., Ed. Valdemar, Madrid, 2010, p. 438. Sobre la comunidad infame y orgánica frente a una comunidad impolítica y profana nos hemos detenido en GARCÍA LÓPEZ, D.J. «De la comunidad infame a la comunidad profana. Lo impolítico como contra-metáfora», de próxima publicación.

II. La gramática de la soberanía: la comunidad infame de la *immunitas*

Esta relación íntima entre la comunidad y la violencia ha sido puesta de manifiesto, desde hace ya algunos años, por el profesor Roberto Esposito a través de dos grandes categorías: *communitas* e *immunitas*⁹. Constituyen un binomio

⁹ ESPOSITO, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Ed. Einaudi, Torino, 1998, se citará por la nueva versión de 2006; *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Ed. Einaudi, Torino, 2002; *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Ed. Einaudi, Torino, 2004; *Terza persona. Política della vita e filosofía dell'impersonale*, Ed. Einaudi, Torino, 2007. La base de esta línea de investigación se encuentra en ESPOSITO, R., *Categorie dell'impolitico*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1988. Un acercamiento a estos libros puede verse en ESPOSITO, R., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolítica*, Ed. Mimesis, Milano, 2008. Sobre el pensamiento de Esposito, BAZZICALUPO, L. (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Ed. Mimesis, Milano, 2008 y el especial de la revista *Diacritics*, a cargo de Timothy Campbell, bajo el título «Roberto Esposito and Biopolitics», vol.36, n°2, 2006. Sobre el paradigma inmunitario también se ha detenido Peter Sloterdijk en su trilogía *Esferas*. SLOTERDIJK, P., *Sphären I (Mikrosphärologie)*. Blasen, Ed. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1998; *Sphären II (Makrosphärologie)*. Globen, Ed. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999; *Sphären III (Plurale Sphärologie)*. Schäume, Ed. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2004. El proyecto de Sloterdijk pivota en torno a la forma y al espacio, y no al tiempo. Trata de mostrar cómo, desde el espacio intrauterino hasta el globo terráqueo, el espacio es configurado desde la inmunidad. En cierto modo, el ser humano reproduce la situación intrauterino en el exterior, en el afuera.

enfrentado sobre el que es necesario detenerse por un momento, pues el planteamiento del profesor napolitano arroja cierta luz sobre la elipsis violenta de la comunidad.

Mientras que la *communitas* representa *lo común*, la *immunitas* hace referencia a *lo propio*. Paradójicamente, la comunidad y las filosofías sobre la comunidad no se han acogido a lo común, sino a lo propio: «es común aquello que une en una única identidad a la propiedad –étnica, territorial, espiritual– de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio; son los propietarios de lo que les es común¹⁰». La *communitas*, a diferencia

¹⁰ ESPOSITO, R., *Communitas*, cit., p. IX. Asimismo, señala Esposito que las filosofías sobre la comunidad la entienden como «una “proprietà” dei soggetti che accomuna: un attributo, una determinazione, un predicato che li qualifica come appartenenti ad uno stesso insieme. O anche una “sostanza” prodotta dalla loro unione. In ogni caso essa è concepita come una qualità che si *aggiunge* alla loro natura di soggetti, facendo soggetti *anche* di comunità. *Più* soggetti. Soggetti di un'entità maggiore, superiore o addirittura migliore, della semplice identità individuale –ma da essa originata e ad essa alla fine speculare. Da questo punto di vista –nonostante le ovvie difformità storiche, concettuali, lessicali– la sociología organicista della *Gemeinschaft*, il neo-comunitarismo americano e le varie etiche della comunicazione (ma per certi versi, e nonostante una ben diversa caratura categoriale, perfino la tradizione comunista) stanno al di qua della

de esta comunidad de lo propio, está representada y formada por el *munus*. Con un bello análisis etimológico, siguiendo al realizado por Benveniste en su obra *Les Vocabulaire des institutions indo-européennes*¹¹, Esposito nos aclara este término en sus tres acepciones relacionadas con el deber: *onus*, *officium* y *donum*. *Onus* y *officium* aluden al deber de forma más explícita: obligación, función, cargo, empleo, puesto. Sin embargo, *donum* apunta al don, a algo no obligatorio. No obstante, *munus* en tanto *donum* es la especie, es decir, un don particular que implica un deber, frente al don general que es espontáneo y gratuito.

Se trata del don que se debe dar y no se puede no dar, entendido como intercambio: «una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*)

stessa linea che li trattiene nell'impensato della comunità». ESPOSITO, R., *Communitas*, cit., p. VIII.

¹¹ BENVENISTE, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Ed. Taurus, Madrid, 1983, pp. 63 a 65. En estas páginas analiza los términos *mānus*, *inmānis* y *commūnis*.

a devolverlo, ya sea en términos de bienes o en términos de servicios (*officium*)¹²». En definitiva, el *munus*, entendido como don particular, consiste en la reciprocidad o mutualidad entre los comprometidos, que forman una comunidad no de una propiedad, sino de un deber, una falta o una deuda¹³ (una carencia, una prenda en su acepción jurídica, un don-a-dar)¹⁴. Lo que caracteriza a lo común, por tanto, no es lo propio sino lo impropio; una *común* ausencia de identidad, una ausencia de lo *propio*, una impropiedad radical¹⁵.

¹² ESPOSITO, R., *Communitas*, cit., pp. X, XI y XII. La cita se encuentra en la página XI.

¹³ Hay un texto de Rousseau que ejemplifica la comunidad de la deuda. En su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, narra, inspirándose en el Libro de los jueces del Antiguo Testamento, la historia del levita Efraín y cómo cortó el cuerpo sin vida de su mujer asesinada en doce pedazos y los repartió entre las doce tribus. Aquí se produce una comunidad de la deuda, de la falta procedente del delito. ROUSSEAU, J.-J., *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 13 a 16. Sobre este pasaje y la comunidad de la falta se basa la obra de BAAS, B., *El cuerpo del delito. La comunidad en deuda*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008.

¹⁴ ESPOSITO, R., *Communitas*, cit., pp. XII y XIII.

¹⁵ «Nella comunità, i soggetti non trovano un principio di identificazione –e neanche un recinto asettico entro cui stabilire una comunicazione trasparente o, magari, il contenuto da comunicare. Essi non trovano altro che quel vuoto, quella distanza, quella estraneità che li

Frente a esta *communitas*, frente a este don-a-dar, se encuentra la *immunitas*. En términos jurídicos, la primera categoría se refiere al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la segunda representa el beneficio de la *dispensatio*. El inmune es el *ingratus*¹⁶, es decir, el que conserva su propia sustancia, el liberado o exento de la deuda. La Modernidad supone, según Esposito, un proyecto inmunitario que surge para evitar el peligro del contagio de lo común, el contagio de la relación. El individuo, desde esta inmunidad, necesita liberarse de la deuda del don-a-dar,

costituisce mancanti a se stessi: “donati a”, in quanto essi stessi “donati da” un circuito di donazione reciproca che trova la propria peculiarità appunto nella sua obliquità rispetto alla frontalità del rapporto soggetto-oggetto, o alla pienezza ontologica della persona (se non nella formidabile duplicità semantica del francese *personne*: “persona” e “nessuno”). *Non* soggetti. O soggetti della propria mancanza, della mancanza di proprio. Di un’improprietà radicale che coincide con un’assoluta contingenza -o semplicemente “coincide”: cade insieme. Soggetti finiti -tagliati da un limite che non può essere interiorizzato perché costituisce precisamente il loro “fuori”. L’esteriorità su cui essi si affacciano e che li penetra nel loro comune non-appartenersi. Perciò la comunità non può essere pensata come un corpo, una corporazione, in cui gli individui si fondano in un individuo più grande». ESPOSITO, R., *Communitas*, cit., p. XIV.

¹⁶ ESPOSITO, R., *Communitas*, cit., p. XIII.

exonerarse de la relación con el otro¹⁷. La categoría por excelencia de la Modernidad, según Esposito, no sería ni secularización, ni legitimación, ni racionalización, sino que esta categoría principal vendría representada por la *immunitas*.

Sin embargo, la inmunidad lleva dentro de sí la muerte. Como se sabe, una vacuna es una dosis atenuada o inactiva del virus que se pretende evitar. Pero es esa misma dosis la que provoca la posibilidad de la propia muerte, pues el virus inyectado es potencialmente letal. La protección se ejerce mediante una herida que no se puede curar porque la produce la propia inmunización¹⁸. Se trata de una contrafuerza que, llevando dentro de sí el mal que pretende evitar, impide que éste se manifieste¹⁹: «a través de la

¹⁷ ESPOSITO, R., *Communitas*, cit., p. XXI.

¹⁸ ESPOSITO, R., *Immunitas*, cit., p. 11.

¹⁹ «Il primo elemento da sottolineare è che quest’ultimo si presenta non in termini di azione, bensì di *reazione* -più che di una forza propria, si tratta di un contraccolpo, di una contraforza, che impedisce a un’altra forza di manifestarsi. Ciò significa che il meccanismo dell’immunità presuppone la presenza del male che deve contrastare. E ciò non solo nel senso che deriva da esso la propria necessità -è il rischio

protección inmunitaria la vida combate aquello que la niega, pero según una estrategia que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización. El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de sus propios confines. Al contrario, incluyéndolo en el interior de estos. La figura dialéctica que se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante inclusión. El veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él, sino cuando de algún modo llega a formar parte de este²⁰».

La figura que aquí destaca es la del *phármakon*. Este consiste en el antídoto (medicina y veneno a un mismo tiempo) frente a la «puesta en común» del *munus*. Es así que la vida se protege, se inmuniza, de aquello que la niega

dell'infezione a giustificare la misura profilattica. Ma anche in quello, più impegnativo, che funziona precisamente attraverso il suo uso. Che riproduce in forma controllata il male da cui deve proteggere». ESPOSITO, R., *Immunitas*, cit., p. 10.

²⁰ ESPOSITO, R., *Immunitas*, cit., p. 10.

mediante otra negación²¹. Sin embargo, el riesgo ya viene constituido por la propia inmunización.

Una de las herramientas de este sistema inmunitario, quizá la más importante, la constituye el derecho y el discurso sobre el derecho²². Se sitúa entre la conservación y la exclusión de la vida²³. La inmunización jurídica conserva la comunidad, su vida, mediante su destitución²⁴.

²¹ ESPOSITO, R., *Immunitas*, cit., pp. 18 y 145 a 152.

²² «[...] Non è più il meccanismo immunitario ad essere funzione del diritto, ma il diritto funzione del meccanismo immunitario. Questo passaggio decisivo [...] ha alla propria origine la relazione strutturale tra legge e violenza. Essa, tutt'altro che limitarsi al ruolo, svolto dalla legge, di immunizzazione della comunità dalla violenza che la minaccia, caratterizza le stesse procedure immunitarie: più che eliminata, la violenza risulta inglobata nell'apparato destinato a reprimerla – ancora violentemente». ESPOSITO, R., *Immunitas*, cit., p. 12.

²³ «La stessa pretesa della legge di prevedere, sanzionandoli, tutti gli atti che possano contraddirla la colloca in una situazione di anticipazione presupposta da cui la vita risulta insieme protetta e pregiudicata». ESPOSITO, R., *Immunitas*, cit., p. 13.

²⁴ «Il diritto si rapporta ad essa [la comunità] dal lato del suo rovescio: per conservarla in vita, la strappa al suo significato più inteso. Proteggendola dal rischio dell'espropriazione –che essa porta dentro come la sua vocazione più intrinseca– la svuota del suo stesso nucleo di senso. Si potrebbe arrivare a dire che il diritto conserva la comunità attraverso la sua destituzione. Che la costituisce destituendola. E ciò –per estremo paradosso– esattamente nella misura in cui tenta di

En definitiva, con la Modernidad surge un dispositivo de inmunización, en el que el derecho se integra, frente al recíproco deber con el Otro. La *immunitas*, tal como la concibe Esposito, nos muestra cómo realmente la comunidad infame, de cuyos contornos orgánicos no podemos detenernos en esta comunicación por falta de espacio²⁵, nunca dejó de existir.

III. Por una gramática sin soberanía: lo impolítico de la *communitas*

A partir de estas reflexiones de Esposito se plantea, en cierto sentido, una salida frente a la inmunidad propia del sistema

rafforzarne l'identità. Di assicurarne la padronanza. Di ricondurla al suo "proprio" –se è vero che "proprio" è esattamente ciò che non è "comune". Sforzandosi di rendere la comunità più propria, il diritto la rende, necessariamente, meno comune». ESPOSITO, R., *Immunitas*, cit., pp. 26 y 27.

²⁵ Nos hemos ocupado de la relación entre organicismo, inmunidad y biopolítica en el trabajo conducente a la obtención del Diploma de Estudios Avanzados por la Universidad de Almería defendido el 14 de diciembre de 2010. GARCÍA LÓPEZ, D.J., *Genealogía de la desnudez del trabajador. Por un análisis metaforológico del derecho*, inédito, pp. 115 a 280.

soberano. Cabe preguntarse si es posible una política sin la soberanía de una forma, sin presupuestos o con una presuposición de nada, carente de todo carácter propietario. Frente a la totalidad orgánica e inmunitaria en la que se ha situado tradicionalmente el Estado, la Forma-Estado, ¿podría reivindicarse una comunidad impolítica que discurra sin una dirección definida hacia la deformación y la transformación de la forma política?

Aunque el término *impolítico* se debe a Massimo Cacciari²⁶, fue Roberto Esposito quien hizo de él una categoría²⁷. Lo impolítico se categoriza como el margen impensado, el vacío de la política, la ausencia, la potencia, lo irrepresentable que se aleja de la representación del bien teológico-político, de la metafísica del sujeto, del Orden, de la Obra, de la

²⁶ CACCIARI, M., «L'impolitico nietzschiano» en NIETZSCHE, F., *Il libro del filosofo*, edición de M. Beer y M. Ciampa, Savelli, Roma, 1978, pp. 103 a 120. Vuelve sobre lo impolítico en CACCIARI, M., «Diritto e Giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del moderno Politico» en *Il Centauro*, vol.2, 1981, pp. 58 a 88. Hay traducción en la revista *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº30, 1990.

²⁷ ESPOSITO, R., *Categorie dell'impolitico*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1988, se cita por la edición de 1999.

estructura representante-representado²⁸. Lo impolítico se sustrae de la lógica soberana, en busca de una experiencia comunitaria (por venir) pasiva, irrepresentable, inidentificable, acéfala. Lo impolítico, que no es una antipolítica²⁹, trata de pensar la política fuera del léxico político a la vez que lo deconstruye, encontrando en su centro, como señalara Simone Weil, el vacío³⁰. Fuera de la representación del cuerpo orgánico, de las sustancialidades, lo impolítico se muestra como el límite de la representación, como una lógica del límite en tanto potencia, como el borde desde donde enunciar una gramática que nos haga salir de la lógica representativa del cuerpo del Estado, de la comunidad infame.

²⁸ ESPOSITO, R., *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 20.

²⁹ En el prefacio a la nueva edición, Roberto Esposito se centra en las críticas que se han hecho al pensamiento impolítico tachándolo de antipolítica o de teología política. ESPOSITO, R., *Categorie dell'impolitico*, cit., pp. VII a XXXI, especialmente, pp. XI a XXII.

³⁰ WEIL, S., «No empecemos otra vez la guerra de Troya», en *Escritos históricos y políticos*, Ed. Trotta, Madrid, 2007, p. 359.

Esta gramática podría ubicarse en aquel umbral de exclusión generado por la comunidad infame, desde el cual la resistencia³¹ hace que se puedan subvertir las propias categorías del sistema. Un umbral de resistencia que podemos esbozar –remarco el término «esbozar» puesto que solo se dibujarán ciertos contornos o trazos– a partir de varios conceptos que circundan lo impolítico, la *communitas* impolítica.

- a) La comunidad sin soberanía y desobrada

El diálogo *literario* entre Bataille, Blanchot y Nancy nos podría proporcionar algunos de los contornos de una comunidad *más allá* de la soberanía. Recordemos las palabras de Bataille: «la soberanía no es NADA³²». A partir de aquí es posible ese *más allá*, puesto que el ser ya no se

³¹ La 3ª Ley de Newton señala que toda acción produce una reacción igual y contraria. La resistencia se configura como una experiencia vital límite, en donde el sujeto se encuentra siempre en fuga, escapando de la subjetivación que ejerce el poder. Se trataría de un contra-espacio, un espacio otro. FOUCAULT, M., «Espacios diferentes», en *Obras esenciales*, Ed. Paidós, Barcelona, 2010, pp. 1059 a 1067.

³² BATAILLE, G., *Lo que entiendo por soberanía*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 131.

encuentra en la *immunitas*, sino que deviene ser-con, co-existencia, ser singular plural basado en el con-tacto, en el con-tagio; una lógica, por tanto, del *con*, del ser-los-unos-con-los-otros³³. La comunidad ya no se realiza, pues la obra es propia de la soberanía. La comunidad se concibe como una desobra (*désœuvrée*), como una comunidad inobtable, inoperosa. Se trata de una comunidad que rehúsa de toda idea de comunidad, abandonada a su simple ser-en-común y desobrada³⁴.

³³ NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, Ed. Arena libros, Madrid, 2006.

³⁴ «Bataille es sin ninguna duda el primero, o al menos quien lo ha hecho de la manera más aguda, en hacer la experiencia moderna de la comunidad: ni obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, el espaciamento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí»; «Por eso la comunidad no puede depender del dominio de la *obra*. No se la produce, se hace la experiencia de ella (o su experiencia nos hace) como experiencia de la finitud. La comunidad como obra, o la comunidad gracias a las obras, supondría que el ser común, como tal, sea objetivable y producible (en lugares, personas, edificios, discursos, instituciones, símbolos: en una palabra, en sujetos). Los productos de las operaciones de este tipo, por muy grandiosas que se quieran y que a veces logren ser, no poseen nunca más existencia comunitaria que los bustos en yeso de Marianne»; «La comunidad tiene lugar necesariamente en lo que Blanchot denominó el desobramiento. Más acá o más allá de la obra, eso que se retira de la obra, eso que ya no tiene nada que ver ni con la producción, ni con la consumación, sino que

Un ser-juntos acontecido en un festejo carente de todo proyecto, siempre en camino, sin meta, una pura medialidad sin fines, anónimamente y sin una pretensión de conquistar el aparato del poder, tal y como lo fue el Mayo del 68³⁵. Se trata de una comunidad que acontece fuera de la soberanía³⁶ en la ausencia del prójimo. Lo común se encuentra en mi presencia en el prójimo que se ausenta muriendo³⁷. Imposible, por tanto, afirmarse como sujetos y experimentar la muerte³⁸. La relación con la muerte del otro, que me revela mi finitud, se manifiesta en un afuera, en una presencia ausente. Yo no puedo

tropieza con la interrupción, la fragmentación, el suspenso. La comunidad está hecha de la interrupción de las singularidades, o del suspenso que *son* los seres singulares. Ella no es su obra, y no los tiene como sus obras, así como tampoco la comunicación es una obra, ni siquiera una operación de los seres singulares: porque ella es simplemente su ser –su ser suspendido sobre su límite. La comunicación es el desobramiento de la obra social, económica, técnica, institucional». NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, Ed. Arena libros, Madrid, 2001, pp. 41, 61 y 62.

³⁵ BLANCHOT, M., *La comunidad inconfesable*, Ed. Arena Libros, Madrid, 1999, p. 75.

³⁶ BLANCHOT, M., *op. cit.*, pp. 27 y 37.

³⁷ BLANCHOT, M., *op. cit.*, p. 29. NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, cit., p. 35.

³⁸ BLANCHOT, M., *op. cit.*, p. 35.

sentir mi propia muerte y la muerte ajena se me presenta como una ausencia, como una pérdida. La comunidad rompe con todo vínculo identitario, con todo proceso de subjetivación.

Un buen ejemplo se encuentra en la comunidad de los amantes, ligados por el azar, por el amor loco o por la pasión de la muerte. Se constituye en una máquina de guerra que amenaza a la sociedad³⁹, quizá no por su violencia, sino más bien por su virulencia, esto es, por el contagio. El amor, que siempre es un exceso, solo puede ser vivido a través del desamor, perdiéndolo antes de que hubiera advenido⁴⁰.

b) La potencia de la multitud

De sobra es conocida la concepción de la multitud en Hobbes y en Spinoza. Mientras que en el primero la multitud mantiene un carácter negativo⁴¹, Spinoza

observa lo positivo que hay en ella: es la base de las libertades civiles⁴². La multitud, desde la óptica de Spinoza, es aquello que no converge con el Uno⁴³. La multitud, si la entendemos como pura potencia⁴⁴, no aspira a ser pueblo (acto) sino simple movimiento, *dynamis*, que pone en cuestión al poder soberano.

La potencia creativa de la multitud radica en su *devenir minoritario* en relación a la mayoría y la minoría representadas. De esta forma se escapa a la dialéctica mayoría-minoría de la Forma-Estado, puesto que se encuentra en el límite transversal, en el borde, en el

enfrenta al pueblo homogéneo y uniforme. HOBBS, T., *El ciudadano*, Ed. Debate/CSIC, Madrid, 1993, Cap. XII, p. 108

⁴² SPINOZA, B., *Tratado teológico-político. Tratado político*, 5ªed., Ed. Tecnos, Madrid, 2010, p. 200.

⁴³ VIRNO, P., *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2003, pp. 21 y 22

⁴⁴ Como se sabe, el acto, para Aristóteles, es superior ontológicamente a la potencia, con lo cual el acto se constituye como condición, regla, fin y objetivo de la potencia. Sin embargo, aquí entendemos que existe una *potentia potentiae*, esto es, una potencia de no ser acto. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ed. Alianza, Madrid, 2008, Libro IX, capítulos 6, 7 y 8, 1048a a 1051a, pp. 280 a 290. Sobre la *potentia potentiae* AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 34.

³⁹ BLANCHOT, M., *op. cit.*, p. 115.

⁴⁰ BLANCHOT, M., *op. cit.*, p. 102.

⁴¹ Hobbes entiende la multitud como lo múltiple desordenado, violento e irrepresentable capaz de disolver el Estado (*multitudo dissolutionis*) cuando se

vacío que queda en el corazón del imperio, sustraída de la mayoría y sin ser minoría, en un proceso de desterritorialización. La multitud es la potencia que no aspira ni necesita ser acto, el poder constituyente irreductible al Uno de la soberanía. La multitud es la pura potencia que excede y coopera entre sus singularidades. La multitud es un contrapoder, puesto que si el poder necesita de la vida, entonces la vida es en sí misma poder como potencia⁴⁵. La multitud se presenta como el nuevo sujeto –que escapa de la lógica subjetiva– (im)político, como *posse*, de la democracia radical⁴⁶. Como ha puesto de manifiesto en repetidas ocasiones Toni

Negri, «el concepto de multitud deriva de la relación entre una forma constitutiva (la de la singularidad, de la invención, del riesgo, a la que nos lleva cualquier transformación del trabajo y de la nueva medida del tiempo) y una práctica del poder (la tendencia destructiva del valor-trabajo que el capital hoy en día está obligado a poner en práctica). Pero, si antes el capital podía reducir la multiplicidad de las singularidades a algo orgánico y unitario –una clase, un pueblo, una masa, un conjunto–, hoy ese proceso falla en lo más íntimo: no funciona más. La multitud debe ser pensada entonces, necesariamente, como una multiplicidad no orgánica, diferenciada y potente⁴⁷».

⁴⁵ «¿Se trata de pensar la biopolítica como un conjunto de biopoderes o bien, en la medida en que se dice que el poder ha investido la vida, también significa que la vida es un poder, se puede localizar en la vida misma – es decir, por supuesto en el trabajo y en el lenguaje, pero también en los cuerpos, en los afectos, en los deseos y en la sexualidad– el lugar de emergencia de un contrapoder, el lugar de una producción de subjetividad que se daría como momento de de-sometimiento?». NEGRI, A., *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática política*, Ed. Paidós, Barcelona, 2008, pp. 39 y 40.

⁴⁶ HARDT, M y NEGRI, T., *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Ed. DeBolsillo, Madrid, 2006, pp. 357 y ss. Sobre la multitud como *posse* (poder, como verbo, como actividad), pp. 368 a 372.

IV. Epílogo: la profanación como experiencia impolítica

En el derecho romano se distinguía claramente entre lo sagrado y lo profano. Una cosa sagrada era aquella que

⁴⁷ NEGRI, A., *La fábrica de porcelana*, cit., p. 57.

perteneía a la esfera divina, de ahí que estuviera fuera del uso y comercio de los hombres (*res extra commercium* sustraídas a las relaciones jurídico-privadas). Existían al menos tres modalidades: *res religiosae*, *res sanctae*⁴⁸ y *res sacrae*. La última estaba compuesta por los templos y objetos de culto público a los dioses. Para que un objeto fuese considerado como sagrado era necesario un doble requisito: el poder público debía emitir una decisión en forma de ley, senadoconsulta o constitución imperial acompañada de una ceremonia de consagración (*consecratio*, *dedicatio*) en la que intervenían los pontífices y un magistrado⁴⁹.

El acto de consagrar significaba la salida de las cosas de la esfera y el uso del derecho humano. El acto contrario,

⁴⁸ La *res religiosae* o *diis manibus relictæ* y la *res sanctæ* eran los sepulcros y objetos encerrados con el cadáver, la primera, y las puertas y muros de la ciudad, la segunda. Para ser consideradas tales simplemente bastaba con la existencia del sepulcro, de los objetos junto al cadáver, de la puerta o del muro.

⁴⁹ ARIAS RAMOS, J. y ARIAS BONET, J.A., *Derecho Romano. Parte general. Derechos reales*, 18ªed., Edersa, 1997, p. 107 a 109.

aquel que restituye la cosa sagrada a la esfera y el uso común del ser humano, era la profanación. Para el acto de profanar solo bastaba el contacto (contagio): determinadas partes del cuerpo del animal sacrificado a los dioses no podían ser ingeridas. Sin embargo, si un mortal ajeno a las autoridades competentes (magistrado y pontífice) tocaba estas partes del animal, devenían automáticamente profanadas, contagiadas, y, por tanto, comestibles.

Siguiendo a Giorgio Agamben, profanar significa «abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, mejor dicho, que hace de ella un uso particular⁵⁰». La profanación implica, por tanto, una desactivación y una restitución. Se desactivan los dispositivos del poder y se restituyen al uso común los espacios que el poder había confiscado⁵¹.

⁵⁰ AGAMBEN, G., *Profanazioni*, Ed. Nottetempo, Roma, 2005, p. 85.

⁵¹ AGAMBEN, G., *Profanazioni*, cit., p. 88.

Este autor sostiene que actualmente existe un fenómeno de separación similar a la consagración. El *capitalismo como religión* (Walter Benjamin) separa a los seres humanos de las cosas y de sí mismos para convertirlos en mercancías. La cosa separada del uso común humano es el consumo⁵², en donde ya no se trata de un acto de uso (*usus*), sino de destrucción (*abusus*). El capitalismo crea un *Improfanable* absoluto⁵³. En principio, es imposible restituir al uso común lo que ha sido convertido en mercancía.

No obstante, lo *Improfanable*, fundamento de la religión capitalista, no posee en verdad tal improfanabilidad, existiendo aún formas eficaces de profanación: «lo Improfanable de la pornografía –cada improfanable– se funda sobre la captura y desvío de una intención auténticamente profanadora. Por eso es necesario arrancar cada vez a los dispositivos –a cada dispositivo– la

posibilidad de uso que ellos han capturado. La profanación de lo improfanable es el deber político de la generación que viene»⁵⁴.

La profanación se nos presenta como una experiencia impolítica. El acontecimiento decisivo que vaya más allá de la comunidad infame debe ser un acontecimiento profano. Aquí la potencia de la multitud radica en la profanación que acontece mediante el simple contacto y contagio del mismo cuerpo político. Encontramos el umbral de resistencia, el *confín* en su doble valencia de margen último y límite compartido.

Si lo sagrado necesita de la manifestación del ritual que lo obra y lo representa y en donde la singularidad es encerrada en los márgenes de un sujeto que vive en los objetos consagrados, lo profano o el mismo acto de profanar escapan de esta lógica. La profanación consiste, en última instancia, en una mera pasividad, en un estar-con o un estar-juntos que nos contagia y nos des-

⁵² AGAMBEN, G., *Profanazioni*, cit., pp. 93 y 94

⁵³ AGAMBEN, G., *Profanazioni*, cit., p. 94.

⁵⁴ AGAMBEN, G., *Profanazioni*, cit., pp. 98 y 106.

subjetiva, volviéndonos al común de nuestra propia ausencia que ya no es propia, sino impropia.

Existe, a mi juicio, una experiencia de profanación de la comunidad jurídica que nos muestra la posibilidad en sí de una comunidad profana. La comunidad de género, inserta en el cuerpo político e inmunizada jurídicamente, *está siendo* profanada. Tanto es así que trata de defenderse y evitar el contagio. La comunidad de género quiere permanecer a toda costa en el espacio de lo sagrado. Las diversas legislaciones sobre rectificación registral del sexo son ejemplo de ello: el transexual debe confesar su anomalía, que cargará como penitencia, para poder ser incluido en la comunidad de género hombre-mujer, pero siempre mostrando el rastro de su exclusión, de su anormalidad. En cierto modo, para evitar la profanación se crea el dispositivo normalizador consagrado en

la legislación sobre rectificación jurídica del sexo⁵⁵.

Utilizando las palabras de Foucault, la ironía de este dispositivo consiste en que «nos hace creer que en él reside nuestra “liberación”⁵⁶». La ley pretende identificar, clasificar, subjetivar e, incluso, crear la ilusión de la necesidad de la sujeción. Pero el transexual, al igual que el intersexual, al negar la ley y la norma, abandona esta ilusión, no necesita quedar sujeto, ni ser sujeto. Esto es lo que pone

⁵⁵ La Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas, se presenta como un dispositivo de normalización (en el sentido foucaultiano). Establece dos requisitos para poder rectificar el sexo en el Registro Civil: la declaración de enfermedad mental (disforia de género) y un proceso de hormonación durante dos años (art.4). Nos hemos ocupado de esta ley como dispositivo de normalización en GARCÍA LÓPEZ, D.J. y FERNÁNDEZ PÉREZ, M.M., «Ni miel ni abejas: el abandono de la transexualidad», en JAIME DE PABLOS, M.E. (Ed.), *Identidades femeninas en un mundo plural*, Ed. Arcibel, Sevilla, 2009, pp. 285 a 291; GARCÍA LÓPEZ, D.J. y FERNÁNDEZ PÉREZ, M.M., «Transexualidad y deconstrucción del género jurídico», en BRAVO BOSCH, M.J. y RODRÍGUEZ LÓPEZ, R., *Experiencias jurídicas e identidades femeninas*, Ed. Dykinson, Madrid, 2011; GARCÍA LÓPEZ, D.J. y FERNÁNDEZ PÉREZ, M.M., «La confesión jurídica de la transexualidad», comunicación presentada en el congreso *Las mujeres en la esfera pública* (Universidad Carlos III de Madrid, 9-11 de junio de 2010), de próxima publicación.

⁵⁶ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, 2ºed., 2009, p. 169.

en crisis la propia identidad que pretende forjar el sistema jurídico.

Aquí es cuando la multitud debe lanzar con más vigor el contra-ataque a través del éxodo sin un camino prediseñado. El transexual, también el intersexual obligado a pertenecer jurídicamente a un solo sexo, que se manifiesta en la esfera pública mostrando las heridas que la comunidad de género le ha producido y que, al mismo tiempo, renuncia a la legislación que le permite cambiar jurídicamente su sexo, posee la potencia de la profanación. Acontece en este instante una comunidad profana de los cuerpos desnudos, de la pérdida, de la ausencia, de la desobra de la soberanía y del sujeto, incluso la desobra de la misma comunidad⁵⁷ que pone en cuestión la sacralidad de la comunidad organicista, propietaria e infame del género.

El cuerpo, en el sentido que le da Nancy a este concepto, quiere decir «lo que está fuera, como afuera, al lado,

⁵⁷ NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, cit., p. 35.

contra, cerca, con (otro) cuerpo, en el cuerpo a cuerpo, en la dis-posición⁵⁸». El cuerpo se nos muestra como el espacio abierto, el contra-espacio, el lugar de la existencia, sin falo y acéfalo⁵⁹. La carne hace del cuerpo una impropiedad, una impertinencia, un ser singular y común⁶⁰. Expropiación de lo propio y puesta en común. El individuo, componente del cuerpo político de la comunidad infame, se dilata y se disuelve. El individuo, pero también el cuerpo político, desaparecen en su común ausencia. Adviene el espacio del con-, de las múltiples singularidades

⁵⁸ NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, cit., p. 100.

⁵⁹ NANCY, J.-L., *Corpus*, Ed. Arena libros, Madrid, 2003, p. 16.

⁶⁰ «Che forma politica può assumere quella carne che è sempre appartenuta alla modalità dell'impolitico? E che nome si potrà assegnare a qualcosa che nasce da un fondo di anomia? Sarà possibile ricavare, dalle crepe dell'*immunitas*, i contorni di una diversa *communitas*? È forse il caso di ripensare in termini non teologici quell'evento sempre richiamato, ma mai meglio definito, che duemila anni fa apparve sotto il titolo enigmatico di "resurrezione della carne". A "risorgere", oggi, potrebbe essere non già il corpo abitato dallo spirito, ma la carne in quanto tale –un essere insieme singolare e comune, generico e specifico, indifferenziato e differente, che non solo è privo di spirito, ma non ha più neanche un corpo». ESPOSITO, R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit., pp. 182 y 183

que convergen simultáneamente *cada vez con*⁶¹. Nada-en-común.

La comunidad profana acontece como una comunidad de los cuerpos expuestos al modo de un contra-organicismo. Ya no se trata del cuerpo político soberano, sino de la carne de los cuerpos singulares de la multitud. Ya no hay un Uno homogéneo, ni una voluntad general. El organicismo ya no se realiza en la población, la multitud ya no es población gestionable por el biopoder. La multitud dispone de un *general intellect*⁶², publicidad del intelecto. Ya no se trata de luchar por la reivindicación de una identidad, sino por *modos de vida* que mediante su solo exponer provoquen la dislocación y la profanación de la comunidad de la identidad de género, de

la comunidad organicista, de la comunidad infame.

Comienza el carnaval.

*Compartamos el banquete y festejemos
la pérdida.*

*Este es nuestro cuerpo, comámonos
lo profanado.*

⁶¹ «Por tanto, es también en este preciso punto que se aprecia mejor la esencia de la singularidad: no es la individualidad, sino, cada vez, la puntualidad de un “con” que establece cierto origen de sentido, y lo conecta con infinidad de otros orígenes posibles. Es entonces a la vez infra- o intra-individual, y trans-individual, y siempre ambos juntos. El individuo es una intersección de singularidades, la exposición discreta – discontinua y transitoria– de su simultaneidad». NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, cit., p. 101.

⁶² VIRNO, P., *op. cit.*, p. 42.

