

Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche

From gift to ingratitude: life, community and immunity in Roberto Esposito and Nietzsche

VIRGINIA CANO
UBA-CONICET (Argentina)

Recibido: 12-02-2009

Aprobado definitivamente: 30-06-2009

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo mostrar en qué medida el tratamiento nietzscheano en torno al concepto de vida se revela como el espacio adecuado para pensar la lógica de la comunidad y la inmunidad planteada por Roberto Esposito. En vistas a ello hemos de desarrollar la lógica de la comunidad y la inmunidad, para luego mostrar el modo en que la filosofía nietzscheana ofrece en su tematización del fenómeno de lo vital un adecuado trasfondo ontológico para comprender dicha dinámica.

PALABRAS CLAVE
COMUNIDAD, INMUNIDAD, VIDA

ABSTRACT

The aim of this paper is to show to what extent the Nietzschean approach to the concept of life offers an adequate field in which we can understand the logic of community and immunity as developed by Roberto Esposito. Therefore, we will analyze the dynamic of the community and the immunity in order to reveal how the phenomenon of life, as theorized by Nietzsche, provides a proper ontological background to understand such dynamic.

KEYWORDS
COMMUNITY, IMMUNITY, LIFE

Cada uno quiere ser el primero en ese futuro –¡y sin embargo, la muerte y el silencio de muerte es lo único seguro y común a todos en ese futuro! ¡Cuán extraño es que esta única seguridad y comunidad no ejerza casi ningún poder sobre los hombres, y que sea *tanta la distancia* que los aleja de sentirse partes de la hermandad de la muerte! ¡Me hace feliz ver que de ninguna manera los hombres quieran pensar el pensamiento de la muerte! Con gusto quisiera hacer algo para que ellos encuentren cien veces *más valioso pensar* el pensamiento de la vida.

F. Nietzsche, *La gaya ciencia*.

UNO DE LOS TEMAS centrales de la filosofía contemporánea gira en torno a la problemática de la comunidad. Este término, como sostienen Fistetti, «es un concepto polisémico hasta el extremo»¹ que recorre un largo camino en nuestra tradición filosófica.² Es justamente a partir del carácter polisémico de la comunidad, que podemos decir con palabras de Derrida, que dicho términos abre a «nuevas posibilidades gramaticales, retóricas, lógicas y así también filosóficas»³ que se encuentran diseminadas y prontas a ser cosechadas. Y no es otra cosa lo que observamos tanto en la línea francesa contemporánea donde encontramos a pensadores como G. Bataille, J. L. Nancy, M. Blanchot y J. Derrida, así como en la línea italiana, donde se ubican M. Cacciari, G. Agamben y R. Esposito, por mencionar sólo algunos de los pensadores de nuestra contemporaneidad que se han encargado, cada uno a su modo, de seguir sembrando esas semillas que el concepto de comunidad no ha cesado nunca de dar. En todos ellos nos topamos una y otra vez con el intento de recoger una nueva *sema*, un nuevo sentido, para ese término «comunidad» que surca toda nuestra tradición filosófica.

Fistetti nos habla de una «revisión terminológica»⁴ a la que nosotros desearíamos calificar más bien como una «recreación lúdico-filosófica» en la

1 F. Fistetti, *Comunidad. Léxico de política*, tr. H. Cardoso. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004, p. 7.

2 Para un análisis histórico del concepto de comunidad, cf. F. Fistetti, *op. cit.*

3 J. Derrida, *Como no hablar y otros textos*, tr. P. Peñalver. Barcelona: Proyecto a ediciones, 1997, p. 39. Esto es dicho por Derrida a propósito de un análisis en torno a la escritura platónica de la *chorá*, pero que estimamos también útil para pensar la comunidad. Para un análisis general de la escritura deconstructiva derrideana, cf. C. de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989.

4 Fistetti plantea una doble línea de reflexión contemporánea. «La primera, al entrecruzar el tema heideggeriano del *Mit-Sein* (con-ser) con el del *être-avec* (ser-con) de Georges Bataille, ha deconstruido el bagaje metafísico del concepto de comunidad y de las nociones a las que históricamente había estado asociado (Estado, soberanía, pueblo, nación, etc.), y al mismo tiempo ha propuesto una idea de comunidad ontológicamente entendida como ‘exposición’ común de los unos con los otros [...]. La segunda línea de reflexión se ha constituido en torno a la *Revue*

que el pensamiento de la comunidad amplía su propio horizonte del pensar. Será en el marco de esta resignificación de la comunidad que intentaremos abordar la cuestión centrándonos en el planteo que Roberto Esposito propone principalmente en su trilogía: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, y *Bios. Biopolítica y filosofía*. El objetivo de este trabajo será mostrar en qué medida el tratamiento nietzscheano en torno a la vida se revela como el espacio adecuada para pensar la lógica de la comunidad y la inmunidad. Para ello, hemos de detenernos en una primera instancia en los desarrollos espositianos en torno a la *communitas* y la *immunitas* (I y II), para luego mostrar el modo en que la filosofía nietzscheana ofrece en su tematización del fenómeno de lo vital un adecuado trasfondo ontológico para comprender la dinámica comunitaria inmunitaria (III).

I. LA ONTOLOGÍA-ETIMOLÓGICA DE LA COMUNIDAD: LA (IM)POSIBLE MORADA

[...] El 'ser-ahí' es esencialmente en sí mismo 'ser-con'.

M. Heidegger, *Ser y Tiempo*

El primer aspecto que estimamos pertinente destacar es el *topos* donde se ubica la reflexión espositiana en torno a la problemática de la comunidad. El mismo se desarrolla a nivel de la posibilidad de un pensamiento ontológico del *Mit-Sein* (ser-con). Desplazando el eje de la sociología hacia la metafísica, y abandonando la senda que tan fuertemente marcara F. Tönnies en el siglo XIX con su ya clásica distinción entre *Gemeinschaft* (comunidad-que mienta formas de relación sociales basadas en la naturalidad, la familiaridad y la voluntariedad) y *Gesellschaft* (sociedad –que remite a formas de constitución de lazo social forjadas artificialmente⁵), la problemática de la comunidad se reubica en unas nuevas coordenadas de pensamiento. Para decirlo con J. L. Nancy, hay que pensar «[...] el ser-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura

du MAUSS, la revista del Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias sociales, que ha tenido el mérito de dar auge a la categoría antropológica del 'don' elaborada por Marcel Mauss, y explicitar las dimensiones comunitarias y asociativas de las que las democracias contemporáneas no podrían prescindir» (*op. cit.*, pp. 10-11). Es precisamente la primera línea reflexiva, la de la vía ontológica, la que recuperamos en este texto. Cabe aclarar que nos detendremos fundamentalmente en un autor italiano, como lo es Esposito, pero recurriremos en ocasiones a autores de la línea francesa.

5 Cf. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffen der Reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. Para un desarrollo de este desplazamiento desde la perspectiva sociológica a la ontológica de la problemática de la comunidad ver. M. Crag-nolini, «Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio», en *XVI Encuentro nacional de Fenomenología y hermenéutica, Intersubjetividad y comunidad, La Interpelación de lo extraño*, Bs. As., Academia Nacional de Ciencias, 20-24 de Septiembre de 2005.

ontológica: esta fue la tarea que se puso en evidencia»;⁶ y esta es la tarea a la que se enfrenta Esposito con su propuesta de la lógica comunidad-inmunidad.

Jean-Luc Nancy señala en su «Conloquium» la necesidad de dar oídos a un pensamiento que nos interpela incesantemente a todos: el del problema que habría dejado abierto Heidegger con su planteo en torno al *Mit-Sein* o al *Mit-Da-Sein*.⁷ Allí el pensador francés señala que «la elección de esta lengua [la lengua latina con la que se pretende afrontar esta cuestión] también permite a Roberto Esposito separarse, desde un principio, del término ‘comunidad’ (o ‘comunitá）」.⁸ ¿Qué es entonces lo que le permite el uso de esta lengua, y no otra, al filósofo italiano? ¿Cuál es la relevancia en la elección terminológica del vocablo *communitas*? ¿Qué aporta esta decisión a la hora de pensar el ser-con? A este respecto, no cabe a nuestro juicio sino responder que a partir del desarrollo etimológico de dicha palabra Esposito pretende fundar, crear, una ontología del ser-con. Es por ello que hemos de desarrollar dicha etimología para mostrar cómo en la misma, con toda su riqueza semántica, se abre el camino para plantear una posible respuesta a nivel ontológico a esa pregunta que tan claramente enuncia Nancy «¿Cómo ser en común entonces, sin hacer lo que la tradición entera (pero con todo reciente, es decir, tributaria del Occidente que se consume difundándose) llama comunidad [...]»?.⁹ A esto intenta responder la labor etimológica espositiana del término latino *communitas*, y ello es lo que intentaremos clarificar a continuación.

De modo que ya lejos de Tönnies y su distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, la cuestión de la *communitas* intenta responder a la pregunta por el ser-con en un plexo semántico que plantea nuevas coordenadas para su pensamiento. Y toda la cuestión parece radicar aquí en la posibilidad de pensar el ser-con más allá de los lazos identitarios, las tradiciones, las propiedades, determinaciones y los lugares en común, es decir, más allá de lo que Esposito caracteriza como «la semántica del *propium*».¹⁰ Lo que a juicio de Esposito «une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una ‘propiedad’ de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un

6 J. L. Nancy, «Conloquium», en R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, tr. C. R. Molinari Maratto. Argentina: Amorrortu, 2003, p. 12. (Edición original: R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*. Turín: Giulio Einaudi editore, 1998).

7 Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. J. Gaos. México: FCE, 1999, §§ 25-27.

8 J. L. Nancy, *loc. cit.*, p. 9.

9 *Ibid.*, p. 13.

10 Tanto J. L. Nancy como R. Esposito señalan los peligros y las consecuencias catastróficas a que un pensamiento de la comunidad pensada desde «lo común» ha llevado. Para ello ver J. L. Nancy, «Coloquium» y R. Esposito, «Nada en común», en *op. cit.* También ver R. Esposito, *Biopolítica y filosofía*, tr. E. Castro. Bs. As.: Grama, 2006.

predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una 'sustancia' producida por su unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que *se agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de la comunidad. *Más* sujetos». ¹¹ Sólo a partir de esta semántica de lo *propium*, que se pretende abandonar, la comunidad puede ser pensada como un todo, un pleno, como un «algo», una «cosa» incluso, «algo en común» (común a los sujetos que la componen). ¹²

Será a partir del desarrollo de la etimología del término *communitas* que Esposito podrá, entonces, operar este desplazamiento de un pensamiento de la comunidad que lo aleje de la semántica de lo propio y lo común (que se identifican paradójicamente a partir de la idea de que los miembros de una comunidad tienen en común lo que les es propio, por ejemplo, una identidad étnica o territorial, y que a su vez son propietarios de eso que tienen en común). Quizás podríamos mencionar aquí aquella sentencia blanchoteana que parece guiar también el pensamiento espositoano según la cual «la comunidad no es, por consiguiente, la simple puesta en común, en los límites que ella se traza, de una voluntad compartida de ser en muchos [...]». ¹³ El desafío parece ser, entonces, pensar a la comunidad más allá del horizonte de lo común. Y a este respecto quizás sea Esposito unos de aquellos que más enfáticamente ha trazado una topología de un pensamiento de la comunidad que se ubica por fuera del espacio de lo común y se sitúa en esa constelación semántica que podríamos sintetizar con las palabras del propio pensador italiano que ofician de prefacio al primer libro de su trilogía: «Nada en común».

Como ya lo hemos señalado, Esposito desplaza el pensamiento de la comunidad desde la «semántica del *propium*» y de lo común, y lo hace orientándose hacia la semántica de lo impropio y lo no-común, o mejor dicho, hacia

11 R. Esposito, *Communitas*, pp. 22-23. Cabe aclarar que el frente polémico con el que pretende enfrentarse Esposito abarca desde la sociología organicista de la *Gemeinschaft*, el comunitarismo y neocomunitarismo, las éticas discursivas, hasta la tradición comunista.

12 Esposito enfatiza este aspecto en múltiples lugares de su obra, basta aquí con la siguiente afirmación: «La comunidad no está ni antes ni después de la sociedad. No es lo que la sociedad suprimió, ni lo que ella debe proponerse como objetivo. Así como no es el resultado de un pacto, de una voluntad o de una simple exigencia que los individuos comparten. Pero tampoco es el lugar arcaico del que ellos provienen y que abandonaron. Y ello por el simple dato fáctico de que no existen individuos fuera de su ser-en-un-mundo-en-común» (*Ibid*, p. 156). Como se puede apreciar, más allá del claro distanciamiento de una propuesta como la de Tönnies o la del contractualismo moderno, la comunidad antecede al sujeto; no es éste el que la forja, sino que él es siempre *en* la comunidad y *por* la comunidad. Así, dado que la comunidad precede fáctica y ontológicamente a todo sujeto o individuo, la misma no puede ser pensada en términos de sujetos propietarios que comparten algo en común. Esto equivale a decir que la *communitas* debe abandonar, para recibir una verdadera explicación, la semántica de lo propio y de lo común.

13 M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, tr. I. Herrera. Madrid: Arena, 2002, p. 21.

la nada que nos acomuna. Este corrimiento semántico, debemos recordarlo, no tiene por miras sino sostener una ontología de la comunidad y del ser-con que difiera de aquella que sólo puede pensarse a partir de subjetividades previamente constituidas que pueden identificar algo como propio y como común (y que les permitiría, luego, forjar una comunidad). Será en la etimología del término *communitas* que Esposito encuentre la cifra para pensar el ser-con en un nuevo campo semántico fértil para producir este desplazamiento en el pensamiento de la comunidad. A través del análisis del término *munus* (*officium*, *debitum*, *obligatio*), del que se derivan tanto la «comunidad» como lo «común», Esposito afirma que «[...] el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar»,¹⁴ es decir, una falta, una negatividad. Así ante la pregunta por lo que tenemos en común Esposito ha de responder que nuestro fondo común es la nada. No hay ninguna propiedad o sustancia que acomune a la comunidad, en todo caso estamos ya en el campo de lo impropio y de lo otro. La «*communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda»,¹⁵ es decir, un «menos», «una modalidad carencial». En este sentido, la comunidad que se asienta en esta nada, en esta falta, expropia a los sujetos de la misma. Desapropiación ésta que los hace salirse de sí. Más allá de todo principio de identificación o recinto ascético, los sujetos se encuentran inmersos en un vacío, un distanciamiento, un extrañamiento. Están expuestos *por* y *ante* esa falta o negatividad. La comunidad es, entonces, un *don* que bajo la forma de la falta o la sustracción se constituye en pura exposición, diferencialidad y otredad (no remitiendo ya a una característica común de un colectivo humano). Así «el sujeto de la comunidad no es el ‘mismo’, [sino que] será necesariamente un ‘otro’. No un otro sujeto, sino una cadena de alteraciones que nunca se fija en una nueva identidad».¹⁶ Sólo por ello se comprende que la nada, esa nada que

14 R. Esposito, *op. cit.*, p. 30. Es pertinente resaltar aquí que el don-a-dar es un don obligatorio, de allí que los tres significados de *munus* remitan al deber. Tanto *onus* (obligación), *officium* (oficio, función), como *donum* (entendido en los términos en que lo entiende Esposito, como ese «don a dar», por lo cual estamos siempre «donados a» y «donados por») tienen esta connotación de la obligatoriedad.

15 *Ibid.*, p. 29.

16 R. Esposito, «Nichilismo e comunità», en R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (comps), *Nichilismo e politica*. Italia: Editori Laterza, 2000, pp. 28-29 (la traducción es nuestra). Es interesante destacar aquí como Esposito enfatiza la necesidad de pensar una nueva subjetividad a partir del ser-con, oponiéndose a todo pensamiento que emprenda la vía inversa, es decir, que vaya de subjetividades previamente constituidas a la constitución de comunidades o lazos sociales. En este sentido podríamos citar las palabras de Cacciari según las cuales «nuestro *socius* por excelencia, nosotros mismos, es alter, es otro, que nos sorprende o seduce o captura o lacera, pero con el cual, sin embargo, co-habítamos irrevocablemente. Archipiélago interior [conjunto de islas múltiples y siempre diferentes] del cual es imagen el archipiélago mediterráneo» (*El*

tenemos en común, no sea la posibilidad o condición de la comunidad sino más bien «su único modo de ser. La comunidad, en otras palabras, no es prohibida, oscura, velada –sino [que está] *constituida* de la nada».¹⁷

En el recorrido etimológico espositoiano, que hemos intentado sintetizar aquí, la comunidad aparece entonces constituida por la nada. Es esta nada (*niente*), esta no cosa (*non-cosa*), esta falta, esta carencia de algo, esta deuda inscrita en el *munus* de la *communitas*, este don expropiante, el que permite plantear una nueva forma de pensar el ser-con más allá de la semántica de lo común y lo propio, y de una ontología de lo pleno y lo cerrado. Así la comunidad nos inscribe en el ámbito de la desapropiación y de la exposición, en la que «su apertura no puede ser cerrada con ningún resarcimiento [*risarcitura* –o *risarcimento*] si quiere permanecer efectivamente compartida».¹⁸ Sólo se es-con, junto-a, en esta falla, o a partir de esta deuda que nos abre efectivamente a la otredad, y que nos vuelve constitutivamente expuestos y desapropiados. Solo en la negatividad del *munus* se puede asentar la comunidad.

En la medida en que la comunidad está inscrita en una lógica de la desapropiación y la exposición, la misma torna imposible un pensamiento en términos de sujetos cerrados y constituidos. Por el contrario, sostiene Esposito, implica un «espasmo» en su continuidad. Y de allí su peligrosidad, su riesgo. El pensador italiano advierte la necesidad de «tener siempre presente esta doble cara de la *communitas*: [ésta] es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única, dimensión del animal ‘hombre’, pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a la disolución».¹⁹ El *munus* es hospitalario y hostil a la vez puesto que librada a sí misma, la lógica comunitaria se adentra en el terreno de lo disolutivo.²⁰ La negatividad sin ningún freno implica disolución, aún cuando ella sea efectivamente el (*a*)*topos* donde se ubica la comunidad. De allí que el contrapunto conceptual esté constituido por la *immunitas*. Si la comunidad es esa negatividad y expropiación que expulsa al sujeto más allá de sí, la

archipiélago. Figuras del otro en Occidente, tr. M. Cagnolini. Bs. As.: EUDEBA, 1999, p. 39). Si como bien sostiene Cacciari, no somos sino esas islas del archipiélago, y en este sentido estamos atravesados por la otredad, somos la otredad; Esposito acierta al pensar que «no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro, lo que caracteriza a lo común» (*op. cit.*, p. 31). Siempre lacerados, siempre impropios, siempre otros, y por ello siempre expuestos.

17 R. Esposito, «Nichilismo e comunità», p. 29.

18 *Ibid.* Aquí Esposito juega con el término resarcimiento en su acepción jurídica y su acepción general (*risarcitura* o *risarcimento*, respectivamente).

19 R. Esposito, *Communitas*, p. 33.

20 Para la cuestión de la hospitalidad y del *hospes-hostis*, ver. M. Cacciari, *Op. Cit.*; M. Cacciari y C. M. Martini, *Diálogo sobre la solidaridad*, tr. S. Morello. Barcelona: Herder, 1997, y J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, tr. M. Segoviano. Bs As.: Ediciones de la flor, 1997.

inmunidad constituirá el complemento necesario que garantice la posibilidad de la constitución de la subjetividad e individualidad en tanto tal y determine una positividad. Aún cuando «la comunidad nos está asignada como nuestra inevitable morada, [que] nos llama con una voz que no podemos dejar de oír porque nace de nosotros mismos»,²¹ pues es precisamente lo que somos, ella «no es nunca un lugar de arribo, [sino] siempre de partida».²² Morada inevitable y a la vez (im)posible de la que debemos partir, la *communitas* nos arroja inmediatamente a su reverso: la vía inmunitaria.

II. LA LÓGICA INMUNITARIA DE LA INGRATITUD

El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados; más aún, cuando se *produce una herida* a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción, –a continuación es la herida misma la que le constriñe *a vivir* [...].

F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*

En qué sentido la comunidad es siempre un punto de partida y no de llegada se entiende sólo a partir de la idea de que la *communitas* tiene como reverso inevitable a la inmunidad. A partir de esto se comprende que «a esta dinámica expropiativa –en la cual la comunidad reconoce el sentido profundo de su propio *munus*– es que responde en contraste la inmunización [...]».²³ En la medida en que la comunidad implica la pura exposición, la misma comporta un fuerte elemento de negatividad y disolución, «el riesgo de resbalar, [de] desmoronamiento»,²⁴ que se hermana con la muerte y que entonces requiere de un «suplemento» o *katékhon*²⁵ que refrene este impulso. Para comprender cabalmente estas cuestiones Esposito desarrolla, nuevamente recurriendo a la etimología latina, una lógica de la *immunitas* a la que daremos en llamar «la

21 R. Esposito, *op. cit.*, p. 143.

22 R. Esposito, «Nichilismo e comunità», p. 29.

23 R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, tr. L. Padilla Lopez. Bs. As.: Amorrortu, 2005, p. 38 (edición original: R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turín: Giulio Einaudi editori, 2002). En este contexto Esposito analiza la cuestión de la inmunidad en el paradigma del derecho y este pasaje se refiere específicamente a la inmunización jurídica. Más allá de la aclaración, estimamos que tanto las referencias al léxico jurídico-político como al biológico-médico, constituyen las dos herramientas conceptuales más importantes de Esposito para desarrollar su ontología de la *communitas-immunitas*. Ontología esta que, como desarrollaremos más adelante, no implica sino desarrollar una ontología de la vida.

24 R. Esposito, *Communitas*, p. 33.

25 Para tratar la cuestión de la inmunidad en relación a la figura del *Katékhon* ver R. Esposito, «2. El *katékhon*» en *Immunitas*.

lógica de la ingratitud». Tal y como lo adelanta ya desde el inicio *Immunitas*, en el subtítulo de este libro, la misma remite a la «protección y negación de la vida», a una negación que como veremos protege a la vida de ese elemento puramente negativo que es la comunidad. En palabras de Nietzsche, la inmunidad remite a esa herida que atenta contra la vida pero que a su vez constriñe a vivir.²⁶

En tanto reverso de la *communitas*, la *immunitas* no debe entenderse como una mera contraposición o contradictoriedad respecto de la primera. La misma debe ser interpretada no como «una categoría que se pueda separar de la de comunidad, de la que más bien constituye la modalidad invertida y en consecuencia no eliminable, como lo prueba fácticamente la circunstancia de que no existe comunidad desprovista de algún clase de aparato inmunitario».²⁷ No puede haber comunidad sin inmunidad, ni inmunidad sin comunidad. Y es este entramado conceptual el que nos interesa desanudar. En términos etimológicos, *immunitas* es un «vocablo privativo, o negativo, que deriva su sentido de aquello que niega, o de lo que carece, es decir, el *munus*».²⁸ De esta caracterización de la inmunidad nos interesa resaltar este primer rasgo de la misma que acentúa su carácter aparentemente negativo —y lo es en primera instancia en función del *munus*. Si la comunidad es don, deuda y exposición, la inmunidad ha de presentarse como su inverso-negativo: como exoneración de la deuda. El inmune es el «dispensado», «el exonerado», «el libre de deudas». «Es inmune quien no debe nada a nadie [y esto da] cuenta en la determinación del concepto [de que ser inmune] es el estar exento de la obligación del *munus*».²⁹ Teniendo en cuenta esto, y recordando también que el don y la exposición que este *munus* supone son efectivamente, como ya lo hemos dicho, al menos la más adecuada «dimensión del animal ‘hombre’»; la inmunidad ha de implicar necesariamente una ingratitud frente a ese don y a esa deuda que es la nada del *cum* que nos acomuna. El inmune es en definitiva el ingrato.³⁰ Y lo es porque sólo así evita la deriva potencialmente tanática de la comunidad. Frente a «ese don que se debe dar y no puede no darse» (recuérdese el carácter deontológico

26 Para un desarrollo de esta cuestión cf. F. Nietzsche, «Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?» en *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5. (Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1999).

27 R. Esposito, *op. cit.*, p. 28.

28 R. Esposito, *Immunitas*, p. 14.

29 *Idid.*

30 Es interesante detenerse en esta acepción de la ingratitud como característica de la inmunidad en la medida en que el sufijo negativo del mismo mienta el carácter negativo de la categoría de la inmunidad, sentando las bases para que en esta negación, que como veremos es la negación de otra negación (la del *munus*), se pueda fundar una positividad.

de dicho don), sólo resta la ingratitud que en cierto sentido incumple ese deber. El ingrato lo es frente a ese don obligatorio que lo constituye y hace que sea lo que es: y lo es también de manera necesaria, pues la comunidad es siempre esa morada (im)posible de la que debemos partir, aún cuando nunca dejemos de habitar en ella.

Frente a la dinámica expropiativa de la comunidad, y al «poder conectivo del *munus*»,³¹ lo lógica ingrata de la inmunidad opera mediante la superposición de negatividades. «Ambos términos, *communitas* e *immunitas*, derivan de *munus*, que en latín significa don, oficio, obligación. Pero mientras que la *communitas* se relaciona con el *munus* en sentido afirmativo [en la medida en que se abre o implica la apertura que constituye la falta], la *immunitas* [lo hace] negativamente. Por ello, si los miembros de la comunidad están caracterizados por esta obligación del don, la inmunidad implica la exención de tal condición. Es inmune aquel que está dispensado de las obligaciones y de los peligros que, en cambio, conciernen a todos los otros».³² Así da la inmunidad, en su ingratitud, con la posibilidad de otorgar un elemento positivo en el *cum* mismo, relacionándose negativamente con el *munus*. La inmunidad es la negación de la negación, i.e., negación de la comunidad, de esa falta y ese don que es siempre desidentificador.

En este sentido la inmunidad pone un límite a la comunidad, a la negatividad, y en ese mismo movimiento la conserva y crea una positividad. «La inmunidad es el límite interno que corta la comunidad replegándola sobre sí en una forma que resulta a la vez constitutiva y destitutiva: que constituye -o reconstituye- precisamente al destituirla».³³ La inmunidad limita, frena, la potencia negativa de la comunidad y es por ello que constituye su reverso necesario; al destituir esa negatividad propia de la comunidad puede constituir una positividad. La gran paradoja de la inmunidad, especialmente a partir del análisis que ofrece Esposito de la filosofía moderna en adelante, es que esta representa una «tendencia cada vez más fuerte a proteger la vida de los riesgos implícitos en la relación entre los hombres, en detrimento de la extinción de los vínculos comunitarios (es lo que, por ejemplo, prescribe Hobbes)».³⁴ Así su mayor riesgo

31 R. Esposito, *op. cit.*, p. 36

32 R. Esposito, «Toda filosofía es en sí política» (entrevista realizada por E. Castro a R. Esposito) en *Clarín, Revista Ñ*, 12 de marzo de 2005. (<http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>)

33 R. Esposito, *op. cit.*, p. 19.

34 R. Esposito, *Biopolítica y filosofía*, p. 8. Como ya lo hemos señalado, Esposito realiza una caracterización de algunos de los distintos sistemas inmunitarios de la modernidad. En esta ocasión no hemos de detenernos en dicha caracterización, sino que sólo nos limitaremos a señalar que el gran desafío que plantea Esposito es pensar un paradigma inmunitario que no caiga en una lógica sacrificial, lógica esta que encuentra su gran exponente en Hobbes.

es que la inmunidad acabe en una lógica sacrificial que resigne la intensidad de la vida por mor de la necesidad de preservación. Tanto la comunidad librada a sí mismo como la inmunidad extrema constituyen los dos riesgos de los que Esposito parece desear alejarse.

Más allá de los peligros que toda inmunidad representa, la misma aparece como necesaria; sin ella no hay tampoco comunidad. Es por ello que Esposito puede sostener que «lo inmune no es enemigo de lo común, sino algo más complejo que lo implica y lo requiere. No sólo una necesidad, sino también una posibilidad cuyo significado pleno todavía no podemos aferrar».³⁵ Si la inmunidad, en tanto categoría negativa, abre a la positividad; lo hace porque representa justamente esta posibilidad que no podemos aferrar del todo. Frente a la nada sobre la que se apoya la naturaleza humana, la única protección es «una nada más profunda incluso que la natural, en tanto producida artificialmente con vistas a su contención».³⁶ De allí que la comunidad no sea sino el punto de partida, y la inmunidad un punto de llegada. Este límite, este *katékhon*, que la misma representa, se enfrenta a «esta nada en común que es el mundo [...] que nos ubica en la condición de exposición a la ausencia más dura de sentido y contemporáneamente a la apertura de un sentido aun impensado».³⁷ De aquí parte la inmunidad, de la *communitas*, para a través de la negación de esa nada en común que nos confronta con el abismo del sin sentido, abrir un sentido posible, quizás todavía impensado, desde el cual poder dar alguna significatividad a la vida –y a esa dimensión peculiar de la misma que estudia Esposito, la vida humana. La pura negatividad del *cum* debe ser negada, y este es el punto de partida, para poder establecer un sentido, que es siempre deudor de esa falta y alteridad originaria, que haga posible la vida. Podríamos decir aquí con Nietzsche que ante esa falta de sentido sólo queda la proyección de sentido. Sólo el ingrato puede ser un sujeto o un individuo que proyecta un sentido, y que al negar la prescripción de ese don obligatorio, originario, y constitutivo, acaba por determinar ese punto de llegada en el cual es posible la vida.

La lógica comunidad-inmunidad es una lógica paradójica, en la medida en que la inmunidad preserva la comunidad a costa de su sacrificio o limitación, y a su vez, la inmunidad requiere de la comunidad como elemento negativo que se retiene para prolongarse a sí misma. Y las coordenadas donde se juega esta lógica paradójica no son otras, como el mismo Esposito lo sostiene, que las coordenadas propias de la vida. En este sentido, estimamos necesario esclarecer qué se entiende o puede ser entendido por *bios* como marco o campo para pensar esta lógica del don y la ingratitud. Para avanzar en este terreno hemos

35 R. Esposito, *Immunitas.*, p. 31.

36 R. Esposito, *op. cit.*, p. 25.

37 R. Esposito, «Nichilismo e comunità», p. 39.

de recurrir a Nietzsche, quien a juicio del propio Esposito representa uno de los primeros pensadores de la biopolítica (tema que a juicio de Esposito se enlaza con el de la comunidad, posición que queda clara en el tercer libro de su trilogía). Así intentaremos pensar esta lógica paradójica del don y la ingratitud a partir de la tematización nietzscheana de la vida.

III. *Bios*: NIETZSCHE, LA VIDA Y LA LÓGICA DE LA INTRUSIÓN

Aislar la muerte de la vida, no dejarlas entrelazarse íntimamente, cada una intrusa en el corazón de la otra: he aquí lo que nunca hay que hacer.

Jean-Luc Nancy, *El intruso*

Quizás no haya mejor modo de sintetizar la manera en que Nietzsche entendió la vida y su relación con la muerte como estas palabras de Jean-Luc Nancy que nos sirven de epígrafe y de punto de partida para repensar la cuestión de la *communitas-immunitas*. Si podemos decir que la vida está entrelazada con la muerte, lo mismo le cabe a la comunidad y a la inmunidad. La inmunidad es de hecho una intrusa en la comunidad, y la comunidad es el intruso que siempre habita a la inmunidad. Nunca hemos de aislarlas, pues están entrelazadas. Y esta lógica de la intrusión es la que nos reencontramos en el tratamiento nietzscheano de vida, el cual parece ofrecernos un campo apropiado en el cual pensar la operación conjunta de estas dos derivas, expropiante y limitante, donadora e ingrata, de la comunidad y la inmunidad. Las mismas han de comprenderse en el marco del movimiento de la vida.

Esposito analiza en distintas ocasiones el concepto de vida nietzscheano, e incluso le reconoce que su definición de la vida humana «constituirá el más relevante objeto de conflicto en los siglos por venir».³⁸ En esta oportunidad no pretendemos reponer la interpretación espositoana del concepto de vida, aún cuando marcaremos algunos puntos de la misma e incluso algunas discrepancias interpretativas; sino que intentaremos ver en qué sentido la tematización de la vida nietzscheana nos ofrece una clave hermenéutica adecuada para pensar esa dinámica intrusiva de la comunidad y la inmunidad tal como la plantea Esposito. Tal como lo señala el pensador italiano, la vida puede ser entendida como un «continuo potenciamiento» que «liberada de su freno inhibitorio, [...] tiende a destruir y a destruirse»,³⁹ lo que supone también su «capacidad adquisitiva» (*capacità acquisitiva*), para decirlo en términos espositoanos. Y esta doble vertiente adquisitiva-disolutiva es la que nos interesa resaltar.

38 R. Esposito, *Biopolítica y Filosofía*, p. 9.

39 R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2004, p. 91.

A lo largo de sus escritos Nietzsche nos ofrece una constelación semántica en torno a la vida que no aún no ha abandonado la estela del pensamiento contemporáneo, y uno de cuyos ecos lo constituye, a nuestro juicio, el pensamiento del propio R. Esposito. La dinámica de la vida es tematizada por Nietzsche esporádicamente a lo largo de todo el *corpus* de su obra. A pesar de ello, es en dos obras tardías –*Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*– donde la misma reviste un tratamiento unificado en torno a la idea de la voluntad de poder.⁴⁰ En ambos textos podemos rastrear los elementos principales para elucidar el funcionamiento o economía propia de la vida. Como ya lo hemos adelantado desde la lectura espositiana, el movimiento vital puede ser entendido en términos de la administración de fuerzas que buscan intensificar y aumentar el poder. En abierta polémica con Darwin,⁴¹ el problema de la vida no es ya la autoconservación –la lucha que le es intrínseca no es la lucha por la existencia– sino que la vida tiene por mira el acrecentamiento del poder, el «continuo potenciamiento», como lo llama Esposito.⁴² La vida, en tanto voluntad de poder, quiere dar libre curso a sus fuerzas, lo cual logra a través de un doble movimiento afirmativo-negativo.

El movimiento vital se presenta como la administración de las fuerzas constructivas y disolutivas que produce formas al mismo tiempo que las destruyen. En su aspecto constructivo, la vida se presenta como informadora o conformadora, *i. e.*, como plasmadora de formas y figuras. Este aspecto afirmativo de la actividad de la vida se orienta a resaltar la posibilidad de las fuerzas de erigirse en perspectivas, puntos de vistas, o interpretaciones que le dan distintos «sentidos» a la misma. Tal como lo expresa Nietzsche en sus escritos póstumo, la «logización», «sistematización» y «racionalización» constituyen los «recursos propios de la vida».⁴³ Así Nietzsche nos advierte que: «[...] se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; [si] con ello se pasa por alto la supremacía de

40 Es en *La genealogía de la moral* donde Nietzsche sostiene que la esencia de la vida es la voluntad de poder. Cf. «Tratado segundo: ‘culpa’, ‘mala conciencia’ y similares», § 12.

41 Cf. F. Nietzsche, *op. cit.*, «Tratado segundo: ‘culpa’, ‘mala conciencia’ y similares», §12; *El crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», § 14.

42 Advertiría Nietzsche en su texto de 1886: «Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto» (*Jensiets von Gut und Böse*, KSA 5, p. 27, se cita la edición española: *Más allá del bien y del mal*, Tr. A. Sánchez Pascual. Bs. As: Alianza, 1997, p. 34.

43 Cf. *Fragmentos póstumos*, KSA 12, 13: 1 [58], 2 [108], 2 [151], 9 [91], 9 [144], entre otros. Cacciari enfatiza este aspecto de la voluntad de poder como configuradora de forma que vuelven comprensible al mundo. Ver M. Cacciari *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. México: Siglo XXI, 1992.

principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales vienen luego la ‘adaptación’; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en lo que la voluntad de vida aparece activa y conformadora». ⁴⁴ Esta parece ser aquella «capacidad adquisitiva» de la que habla Esposito, capacidad que implica algún tipo de positividad: la positividad o afirmación de la erección de formas y modalizaciones de la vida (fuerzas directrices que le dan algún sentido a la misma).

La vida es este «querer-sojuzgar», «querer-dominar», que se «enseñorea» por medio de su afán configurador. ⁴⁵ Y sin embargo, la vida es para Nietzsche también «la esfera entera del devenir y la caducidad». ⁴⁶ Devenir o continuo movimiento vital que de no implicar un aspecto disolvente se paralizaría y estancaría en las formas existentes. La vida se rebasa constantemente, pues de no hacerlo se aniquilaría a sí misma. De no ser por el carácter de violencia y disolución, la voluntad negaría la vida. ⁴⁷ De allí que «[...] la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter». ⁴⁸ Sin el poder disgregante, al que Esposito identifica con la *communitas*, la vida tampoco sería vida.

Así, la vida en tanto movimiento y devenir necesita en la administración de sus fuerzas del momento de la aniquilación. Lo que equivale a decir que la vida necesita de la muerte. Sólo gracias a su devenir tanático se garantiza la posibilidad de ampliar sus fuerzas. Gracias a la esfera de la caducidad, de la atrofia, de la muerte, están dadas las condiciones para que la vida siga el camino de ampliación de sus fuerzas. Esta es la tragedia de la vida: requerir de la muerte para continuar su ascenso erótico. En el gobierno del *quantum* de pulsiones de la vida, Éros no puede prescindir de Tánatos. Es por este motivo que debemos pensar en una economía tanática de la vida, en la que ésta requiere del devenir-mortífero de las fuerzas. «Así lo quiere la ley de la vida, la ley de la ‘autosupresión’ *necesaria* que existe en la esencia de la vida [...]». ⁴⁹ Las fuerzas aniquiladoras constituyen la condición para el surgimiento continuo

44 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 316. Traducción española: *La genealogía de la moral*, p. 90.

45 Cf. también F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, «Tratado primero: ‘Bueno y malvado’, ‘bueno y malo’», § 13.

46 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p. 362. Traducción española: *La genealogía de la moral*, p. 136.

47 Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, «Sección novena: ¿Qué es aristocrático?», § 259.

48 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, pp. 312-313. Traducción española: *La genealogía de la moral*, pp. 86-87.

49 F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 184.

de nuevas creaciones y plasmación de formas de esa vida.⁵⁰ De modo que el aspecto disolvente de la vida ha de ser pensado conjuntamente con su carácter afirmativo-ordenador. Así como en el planteo espositano la comunidad no puede prescindir de la inmunidad, en la exposición nietzscheana vemos como la vida no puede prescindir de la muerte. Sólo por medio de este juego eterno entre la construcción de formas y la disolución de las mismas, la vida puede ser continuo acrecentamiento de poder, movimiento y fluidez.

La vida es siempre demasiada vida, pura excedencia, que se vuelca en innumerables formas, cristalizaciones e individualidades. Es este sentido podemos decir que la vida también es don e ingratitud en la medida en que cada forma implica cierto dación de sí. Dación que por su parte pone un límite, un freno, al puro desborde de lo vital. Pero esta excedencia de la vida, que se plasma en su constante configuración-disolución de formas, no se desarrolla como lo sostiene Esposito a partir de un «exceso» que se contrapondría a un «déficit inicial».⁵¹ Por el contrario, lo que nos encontramos es con una *originaria inadecuación*⁵² entre los dos aspectos fundamentales de la vida: su pura potencia y fluidez, y su darse formas. Entre la continuidad y la forma, entre el rebasamiento y la constitución de perspectivas, entre Apolo y Dionisos,⁵³ entre la limitación y la negatividad existe una inadecuación tal que toda síntesis está imposibilitada. Aquí nos encontramos con un déficit, con una falla, de la vida respecto de sí misma; déficit este que, por otro lado, funda toda su potencia y su excedencia. Es precisamente porque la vida es absolutamente incapaz de una síntesis entre

50 Nietzsche sostiene en *La genealogía de la moral*: «He querido decir que también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus* [...]» *Zur Genealogie der Moral*, p. 315. Traducción española: *La genealogía de la moral*, p. 89.

51 Esposito sostiene que «la vita [en Nietzsche] non si evolve a partire da un deficit iniziale, ma da un eccesso» (*Bíos*, p. 91). Si bien acordamos en que la vida en Nietzsche implica un exceso, «un demasiada vida», e incluso una superabundancia; este exceso surge a nuestro juicio, a diferencia de lo que sostiene Esposito, de cierta carencia o falta, de cierto déficit que explicaremos a continuación.

52 Para desarrollar esta idea de «inadecuación originaria» de la vida que proponemos aquí, nos inspiramos en la tematización propuesta por Simmel en *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Allí el movimiento vital es descrito en términos de una «insuficiencia originaria» entre los dos aspectos constitutivos de la vida: el «más-vida» (fluidez, rebasamiento de límites y formas) y el «más-que-vida» (plasmación de formas y límites). Dicho desarrollo, si bien no se refiere explícitamente a la filosofía de Nietzsche, bien puede proporcionar una adecuada clave hermenéutica para leer la problemática de la vida en el filósofo alemán.

53 Para un desarrollo de esta dinámica de la voluntad de poder en el joven Nietzsche a partir de las figuras de Apolo y Dionisos, ver M. Barrios Casares, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de* El nacimiento de la tragedia. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

sus dos movimientos esenciales que no se da nunca una clausura.⁵⁴ La vida es originariamente inadecuada porque es don e ingratitud a la vez. Y toda la *plasticidad* del acto vital, su potencia infinita y la posibilidad de toda diversificación y diferencia, radica en esta constitutiva inadecuación de la vida respecto de sí misma, en su tensión originaria. Sólo porque ella es sufrimiento, insuficiencia, inadecuación y contradicción, es que podemos decir, parafraseando a Nietzsche, que siempre hay vida, demasiada vida.

Si la vida puede ser entendida como este campo de fuerzas en el que se conjugan la disolución o negatividad y la configuración o positividad, la misma ofrece una matriz adecuada para pensar el par comunidad-immunidad.

Así la lógica de la comunidad –negatividad– y la inmunidad –positividad o negación de una negación– no hacen otra cosa que reproducir la dinámica propia de la vida tal y como la entiende Nietzsche. En ambas nos encontramos con la imposibilidad de pensar el aspecto negativo con prescindencia del aspecto positivo. Ahora sí estamos en condiciones de comprender la esfera de lo vital, y en las coordenadas que ella plantea a la lógica de la comunidad y la inmunidad: ambas pueden ser comprendidas bajo una misma lógica, la lógica de la intrusión. Si como bien sostiene Nancy el pensamiento de la vida y la muerte no debe darse nunca más que de modo entrelazado, cosa que hemos intentado mostrar en lo que antecede a partir del tratamiento nietzscheano de dicho tema; lo mismo le cabe a la comunidad y la inmunidad. Tanto la muerte como la vida, la inmunidad como la comunidad, el don como la ingratitud, la negatividad y la positividad, son siempre unas intrusas de las otras. Entremezcladas, enlazadas, huéspedes una en la otra; y por eso indisociables.

Quisiera para cerrar volver sobre la idea de inadecuación o insuficiencia originaria de la vida. Entre la negatividad, que en términos nietzscheano refiere al flujo continuo y disolutivo de la vida, y la positividad, que remite a la conformación de formas, se da cierta inadecuación o insuficiencia. La forma es insuficiente frente a la negatividad, y la negatividad es inadecuada en relación a la positividad. Pero es precisamente esta insuficiencia la que cimienta la riqueza de la vida. Podríamos decir con Blanchot que «la insuficiencia no se concluye a partir de un modelo de suficiencia. No busca lo que la pusiera fin, sino más

54 La administración o gobierno de las fuerzas oscila entre el devenir configurador de las fuerzas y el devenir tanático de la disolución. La caducidad de la vida, su inscripción en la muerte, es el motor de su continua excedencia. Y es también en el devenir tanático de la vida donde se encuentra la inscripción de la diferencia. Gracias a su dinámica disolutiva, la vida se abre a la pluralidad de formas y de ordenamientos.

bien el exceso de una carencia que se profundiza a medida que se colmase»,⁵⁵ Las distintas formas inmunitarias intentan limitar esa carencia o falta originaria del *munus*, carencia ésta que parece constituir la esencia misma de la vida, pero en ningún sentido consiguen ponerle fin a la misma (porque ello implicaría la propia disolución de las instancias inmunitarias, o la fosilización de alguna de ellas). En todo caso, la vida es siempre más, es exceso y «aquello que se escapa sin cesar» como diría Foucault;⁵⁶ y este exceso se funda en esa carencia o herida no subsanable, en esa inadecuación de la inmunidad respecto de la comunidad y de la comunidad respecto de la inmunidad, en esa falta, en ese *munus* originario que es el intruso eterno de la vida, la inmunidad y la comunidad. En esta inadecuación propia de la vida, en esta carencia que se profundiza a medida que se intenta colmarla, la vida se excede siempre a sí misma. Es por esto que estimamos que la vida constituye el espacio privilegiado de la comunidad, y por consiguiente, de la inmunidad. De modo que ahora podemos pensar en una *communitas vitae*, que es pensar también en una *immunitas vitae*; es decir, en una comunidad y una inmunidad que constituyen las valencias propias de la vida y la posibilidad de que la misma se mantenga siempre en estado de cambio y diversificación. *Bios*, *immunitas* y *communitas* habitándose y ocupándose mutuamente, moradas (im)posibles en su aislamiento, y sin embargo siempre posibles en tanto intrusas unas de otras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRIOS CASARES, M., *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- BLANCHOT, M., *La comunidad inconfesable*, tr. I. Herrera. Madrid: Arena, 2002.
- CACCIARI, M., *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, tr. M. Cragnolini. Bs. As.: EUDEBA, 1999.
- *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. México: Siglo XXI, 1992.
- CACCIARI, M. Y C. M. MARTINI, *Diálogo sobre la solidaridad*, tr. S. Morello. Barcelona: Herder, 1997.
- CRAGNOLINI, M., «Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio», en *XVI Encuentro nacional de Fenomenología y hermenéutica, Intersubjetividad y comunidad, La Interpelación de lo extraño*, Bs. As., Academia Nacional de Ciencias, 20-24 de Septiembre de 2005.

⁵⁵ Blanchot, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁶ Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. I. La arqueología del saber*, Tr. U. Guiñazú. España: Siglo Veintiuno Editores, 1995, «V. Derecho de muerte y poder sobre la vida», donde aparece una tematización de la vida en estos términos a partir de un análisis del problema biopolítico.

- DERRIDA, J., *Como no hablar y otros textos*, tr. P. Peñalver. Barcelona: Proyecto a ediciones, 1997.
- DERRIDA, J. Y A. DUFOURMANTELLE, *La hospitalidad*, tr. M Segoviano. Bs As.: Ediciones de la flor, 1997.
- DE PERETTI, C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- ESPOSITO, R., *Biopolítica y filosofía*, tr. E. Castro. Bs. As.: Grama, 2006.
- *Bíos. Biopolítica e filosofía*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2004.
- *Communitas. Origine e destino della comunità*. Turín: Giulio Einaudi editore, 1998.
- *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, tr. C. R. Molinari Maratto. Argentina: Amorrortu, 2003.
- *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turín: Giulio Einaudi editori, 2002.
- *Immunitas. Protección y negación de la vida*, tr. L. Padilla Lopez. Bs. As.: Amorrortu, 2005.
- «Toda filosofía es en sí política», entrevista realizada por E. Castro a R. Esposito en *Clarín, Revista Ñ*, 12 de marzo de 2005.
(<http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>).
- «Nichilismo e comunità», en R. Esposito, C Galli y V. Vitiello (comps), *Nichilismo e politica*. Italia: Editori Laterza, 2000.
- FISTETTI, F., *Comunidad. Léxico de política*, tr. H. Cardoso. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. I. La arqueología del saber*, Tr. U. Guiñazú. España: Siglo Veintiuno Editores, 1995.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, tr. J Gaos. México: FCE, 1999.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, tr. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1997.
- *La genealogía de la moral*, tr. A. Sánchez Pascual. Bs. As.: Alianza, 1995.
- *Más allá del bien y del mal*, tr. A. Sánchez Pascual. Bs. As.: Alianza, 1997.
- *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von Colli, G. und M. Montinari, Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1999.
- SIMMEL, G., *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Bs. As: Altamira, 2001.

VIRGINIA CANO es Auxiliar docente de las cátedras de Ética, Metafísica y Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido becaria de la UBA y miembro de distintos proyectos de investigación PIP CONICET y de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UBA.

Línea de investigación

Su línea de investigación gira en torno a las relaciones entre ética y metafísica en el pensamiento contemporánea, especialmente en la filosofía de Nietzsche.

Dirección Postal:

Av. Pedro Goyena 1509, Depto 1 D, Capital Federal, Provincia de Buenos Aires. Argentina, CP: 1406.

Correo electrónico: virginiamcano@hotmail.com, virginiamcano@yahoo.com.ar

