

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito [Ontologies of the Common in Giorgio Agamben' s and Roberto Esposito' s thought]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Saidel, Matías
Publisher	Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-16 03:00:14
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213919

Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política

Ontologies of the Common in Giorgio Agamben's and Roberto Esposito's thought: between ethics and politics

MATÍAS SAIDEL

Universidad Católica de Santa Fe

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN. El presente trabajo reflexiona sobre el pensamiento de la comunidad en Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Ambos interrogan lo común desde una perspectiva impolítica que intenta deconstruir los presupuestos de la metafísica y de la filosofía política tradicionales para poder elaborar una conceptualidad afirmativa en clave ontológica. En estos autores predomina el recurso a la figura de la comunidad, situada luego en el horizonte de la biopolítica, ya que la vida deviene el centro hacia el cual apuntarían los dispositivos de poder y las formas de subjetivación política actuales. El trabajo plantea como interrogante si estos abordajes ontológicos logran dar cuenta plenamente de lo común en términos políticos o sólo éticos.

Palabras clave: comunidad, biopolítica, Agamben, Esposito, forma-de-vida, impolítico

ABSTRACT. This paper elaborates on Giorgio Agamben's and Roberto Esposito's thought on the Community. Both authors interrogate the Common from an impolitical perspective that tries to deconstruct the presuppositions of traditional metaphysics and political philosophy in order to create an affirmative conceptuality in ontological terms. In these authors predominates the recourse to the figure of the community, later considered in the horizon of biopolitics, since life becomes the center of both the power dispositives and today's forms of political subjectification. The paper asks if these ontological approaches succeeded in thinking the common politically or only in ethical terms.

Key words: Community, Biopolitics, Agamben, Esposito, form-of-life, impolitical

Introducción

Pensar lo común ha sido una preocupación constante de la filosofía desde su mismo nacimiento. En los últimos años, especialmente desde la debacle del comunismo, una serie de filósofos franceses e italianos han repensado esta dimensión reflexionando sobre la noción de comunidad en clave ontológica. En el presente trabajo, distinguimos los abordajes de dos exponentes de la filosofía política italiana actual: Gior-

gio Agamben y Roberto Esposito. De acuerdo a nuestra lectura, los autores comparten el hecho de pensar lo común desde una perspectiva *impolítica* que intenta deconstruir los presupuestos de la metafísica y de la filosofía política tradicionales para poder elaborar una conceptualidad afirmativa en clave ontológica. En estos autores predomina el recurso a la figura de la comunidad, situada luego en el horizonte de la biopolítica, ya que la vida deviene el centro hacia el cual apuntarían los dispositivos de poder y las formas de subjetivación política actuales. En ese marco, entendiendo que el biopoder, ligándose a la soberanía, opera separando a la vida de sus formas, ambos autores intentan pensar una política en la que estas cesuras resulten imposibles. Teniendo en cuenta el aporte de estos autores, nos preguntaremos si un abordaje estrictamente ontológico logra dar cuenta plenamente de lo común en términos políticos o si se trata de una perspectiva fundamentalmente ética sobre la política.

Antecedentes comunes: la “comunidad impolítica” como punto de partida

Uno de los modos privilegiados mediante los cuales se ha pensado lo común en las últimas décadas, recurriendo a la figura de la comunidad, ha sido el que aquí denominamos *impolítico*. En esta línea de pensamiento situamos tanto las contribuciones de Nancy, que inaugura el debate sobre “La comunidad desobrada” como las de Blanchot (1983), Agamben y Esposito.¹ Estos pensadores han reconsiderado la cuestión de la comunidad sobre el trasfondo de los totalitarismos del siglo XX, privilegiando el señalamiento de su imposibilidad operativa, de su ausencia de sustancia, teniendo en cuenta la necesidad de pensar lo común por fuera de la lógica del fundamento. Lo que está en juego para los autores es desfundar todo intento de instituir la comunidad en base a algún tipo de propiedad positiva o identitaria, ya que ello daría lugar a una exclusión sacrificial del Otro. Es decir, si los totalitarismos fueron capaces de llegar al aniquilamiento del Otro en nombre de la comunidad (del pueblo o de clase), las nuevas ontologías de la comunidad buscaban que el término dejase de estar al servicio de ideologías excluyentes, mostrando que el estar-en-común no tiene más fundamento que la mera comparecencia de singularidades y que cada singularidad vale en cuenta tal, independientemente de tal o cual característica particular.

Por ello los autores se desmarcan tanto del debate entre *communitarians* y *liberals*, como de la ética de la comunicación apel-habermasiana, por no compar-

¹ Esta caracterización también es reconocible en los textos de Alfonso Galindo Hervás (2003 y 2005) y de Giuseppe Cantarano (2003). Sin embargo, el término *impolítico* tal como lo utilizamos aquí, remite al uso que Esposito diera en sus *Categorie* (1988), como un modo de mirar lo político desde sus confines y costados impensados.

tir ni sus presupuestos antropológicos ni los ontológicos. Desde una perspectiva impolítica, la comunidad no puede ser ya pensada como un gran sujeto que da forma a sus miembros o que acomuna a individuos capaces de llegar a un consenso mediante el contrato o la argumentación racional. Tampoco puede ser objeto de una construcción voluntaria. Lo común se da ontológicamente en el plano de la ex-sistencia o de la ex-posición recíproca que impide cerrarse sobre sí mismos a los sujetos y a la comunidad y soldar una identidad definitiva. La comunidad tampoco necesita darse instituciones que medien dialécticamente su relación con los sujetos²: se suspende así la dialéctica individuo-comunidad propia de liberalismos y comunitarismos.

En primera instancia, los autores retomaron el pensamiento de la comunidad en Bataille, quien llevara las experiencias del *partage* hasta el límite incandescente de la exposición mortal, donde lo que se *comparte* es una imposibilidad. De todos modos, allí donde Blanchot (1983) daba un fuerte corte ético a la noción de *comunidad inconfesable* y del *comunismo literario*, Nancy (1983) señalaba la imposibilidad *ontológica* de compartir la muerte con el Otro puesto que ella nos es propia. Lo más propio deviene así lo más ajeno, ya que ni el nacimiento ni la muerte pueden ser vividos como tales. Originariamente *alterado*, el sujeto de lo común ya no puede cerrarse sobre sí mismo. Por ello Nancy dirá que todo existente es siempre singular y plural, está siempre *con* otros, *ex-puesto* a la alteridad que lo atraviesa constitutivamente (1996). En este sentido, pasaba de la *deconstrucción* de la tradición comunitarista a la *reconstrucción* de una perspectiva ontológica sobre lo común que toma como punto de partida el *cum*, la *comparecencia* de singularidades. Para Nancy, Agamben y Esposito, en la estela de Heidegger, la ética brota del tronco de la ontología, porque el *Dasein* está constitutivamente expuesto a la alteridad, al mundo al cual responde con su mero estar.

Sin embargo, a pesar de dialogar con Nancy y Blanchot, Agamben y Esposito establecen trayectorias un tanto distintas, sobre todo en sus puntos de partida: mientras Esposito (1988; 1998) acepta inicialmente el marco deconstructivo que Nancy le había dado a la cuestión de la comunidad, Agamben (1987) critica tempranamente la noción de «comunidad de los que no tienen comunidad» o comunidad negativa, esgrimida por Bataille y recuperada por Nancy y Blanchot. Por eso, mientras Esposito reflexiona sobre la “comunidad de la muerte” en Bataille y sobre la finitud mortal en Heidegger, Agamben busca trascender el horizonte de la negatividad para pensar la comunidad como acontecimiento que tiene lugar en la esfera del lenguaje y de la potencia. Posteriormente, ambos autores coinciden en

² La idea de una mediación pura, sin mediador, ha sido criticada desde una perspectiva levina-siana por Simon Critchley (1999) a propósito de Nancy, señalando su cercanía a la figura del Espíritu como lugar en el que el pensamiento del “nosotros”, de la comunidad, tendría lugar.

pensar la biopolítica moderna como marco en el cual todo pensamiento de lo común debe inscribirse, confluyendo por momentos con los pensadores de la *multitud*.

R. Esposito. De la nada en común a la dialéctica Communitas – Immunitas

Las primeras reflexiones de Esposito en torno a la comunidad refieren a la noción de *comunidad de la muerte* en Bataille, concentrándose en la figura de los numantinos que, tal como relata la tragedia de Cervantes (1585), deciden darse muerte mutuamente para evitar caer en manos del enemigo imperial. Esposito se ve llevado a esa reflexión por sus propias indagaciones en torno a las categorías de lo impolítico, donde la *comunidad* hace vacilar el límite entre lo político y lo impolítico. Para el italiano, la comunidad sería *lo irrepresentable* de/por lo político ya que no es el producto de la actividad de los sujetos ni una propiedad de los mismos sino aquello que los expropia definitivamente y les impide ser plenamente tales. En el mismo sentido, la comunidad es aquello que desfonda toda pretensión fundacional de la filosofía política, porque precede y excede toda (posibilidad de darle) forma. Por ello la comunidad deconstruye desde el interior toda teología política y la soberanía a ella ligada. La comunidad es impolítica, ya que aparece como una experiencia límite de lo político y, además, porque implica un elemento de trascendencia en la inmanencia³, una exposición de las existencias finitas a aquello que las descentra.

En este sentido, deconstruyendo la filosofía política moderna, la comunidad impolítica opone su irrepresentabilidad a la lógica de la representación, su ausencia y vacío a la lógica de la presencia plena de un pueblo, la radical desubjetivación a la que da lugar y su infundabilidad a la noción de *subjectum* moderno y, finalmente su carácter expropiatorio y antisoberano a una tradición que tiene en la *soberanía* y en la *propiedad* sus motores fundamentales. Pero si en la «comunidad de la muerte» todavía campea una lógica del presupuesto, la noción de *communitas* se inserta en una de la *exposición*, en un tránsito hacia la ontología, donde “la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación”. Ello alejaría al autor tanto de las contemporáneas éticas y antropologías de la comunidad como de toda *política de la amistad*, ya que el léxico de la amis-

³ “El modo de lo impolítico es... una inmanencia trascendente o una trascendencia excavada en la inmanencia. [...] Lo impolítico consiste en una salida fuera de sí mismo que no arriba a ninguna trascendencia. Por eso forma parte de la vida. Es la vida sustraída a la pura inmanencia en sí misma y precipitada en el trascenderse de la existencia (en la existencia como trascenderse)” (1988, 121; 2006, 135) Consideraciones similares se encuentran en el breve artículo de Nancy “Imm/Trans”, en *POLYGRAPH* 15/16 (2004).

tad referiría a los sujetos mientras que el de la comunidad refiere al ser en común en cuanto tal, “es decir a una existencia compartida que rompe y descentra la dimensión de la subjetividad: en el sentido de que la relación...no puede pensarse sino en el “retiro” subjetivo de sus términos” (2006, 25).

En *Communitas*, Esposito profundiza la indagación en torno al *ser-con* heideggeriano y al *partage* batailleano, tomando distancia de cualquier forma de «pensamiento trágico», porque la falta que atraviesa a la comunidad no aparece “después de la caída” sino que es constitutiva de la finitud, que es el único modo de darse de la existencia como tal. Como ya sabía Nancy, la comunidad es nuestro problema a partir de la sociedad (1983), no hay un origen pleno por recuperar. Sin embargo, Esposito toma distancia de la noción de *comunidad negativa*, señalando que si bien Bataille y Blanchot permiten deconstruir radicalmente todo sustancialismo, individualismo y comunitarismo, permanecen ligados a una tonalidad literaria. Además, sostiene que hablar de una *comunidad imposible* implicaría que hoy no se da comunidad o *auténtica* comunidad, lo cual nos llevaría lejos de una ontología de lo singular-plural, para reconducirnos a un ámbito deontológico de tipo kantiano o incluso a una heideggeriana «jerga de la autenticidad». (Esposito, en Cantarano, 2003, 11) Por lo demás, Esposito reconoce que la decapitación soberana de *Acéphale* -en la cual Bataille buscaba el éxtasis comunitario- sobresale desde una filosofía del sujeto (2006, 26), mientras que la *Communitas* no puede ser concebida como el producto de la voluntad compartida ni de una línea de muerte a la que los sujetos acceden en un éxtasis sacrificatorio, pues “precede a toda voluntad y a todo sujeto como el *munus* originario del cual éstos surgen en el modo de una expropiación ininterrumpida”. (*Ibid*) Esposito señala que la nada no puede ser el *télos* de la comunidad porque es la comunidad misma, pensada no como nexo sino como el “distanciamiento definido por su imposibilidad operativa”. (*Ibid*)

Para pensar una nueva ontología de lo común Esposito remite a la etimología. *Communitas* se compone de *cum* y *munus*, donde lo que se comparte es un encargo, una deuda común de carácter obligatorio, que expropia a los sujetos. Esta deuda no es algo que se pueda poseer. Pensando lo que acomuna a los hombres como una nada, un espacio cóncavo, por fuera de la lógica de la identidad y de la homogeneidad, *Communitas* polemiza abiertamente con las filosofías neocomunitaristas, que entenderían a la comunidad como un gran sujeto pleno y presente a sí mismo, y con el pensamiento de la intersubjetividad, que en la búsqueda de un alter ego no harían más que reduplicar el *ipse* que se propone criticar. (1998, x) Lo que compartirían estas filosofías y el modo filosófico-político de reducir la comunidad a «objeto» discursivo es el pensar la comunidad como una propiedad de los sujetos que acomuna o como una hipóstasis colectiva, ligada además a la políticamente peligrosa lógica de pérdida y reencuentro de un origen pleno. (1998: x).

Para Esposito esto configura una paradoja, ya que identifica a lo común con su evidente contrario: lo propio. (1998: xi-xii) Y es precisamente el análisis etimológico de *koinos*, *gemein*, y fundamentalmente *munus* el que le permite pensar lo común como aquello que empieza donde lo propio termina. Deconstruyendo la oposición público/privado, *communitas* indica que no hay nada de positivo en lo que acomuna a los sujetos sino una nada, una total ausencia de fundamentos para el compartir. La *communitas* no es la *res publica* porque no es una *cosa* sino una *relación*: una deuda que tiene por efecto ya no un incremento del propio poder –como en el *potlatch*– sino una expropiación de la propia subjetividad. (1998: xvi)

Por eso la *Communitas* no se compone de *personas jurídicas*, ya que el *derecho* siempre es *propio*. La noción de *munus*, que pone el acento en la *obligación* que expropia a los sujetos, implica un giro de 180 grados respecto de aquella jurídica de *persona* con sus derechos. (2002, 27) Esta obligación, este *munus*, expone y altera radicalmente a los sujetos. (1998, xvi) No casualmente, Esposito piensa posteriormente lo común en el plano inmanente de la vida en términos de lo impersonal (2007).

Sin embargo, la *communitas* no es pensable sin su opuesto polar, la *Immunitas*, que señala la exención de ese *munus* compartido, una defensa de lo propio que interrumpe el circuito de donación recíproca en su afán de evitar el contagio comunitario. El concepto de *communitas*, inseparable de su opuesto polar de *immunitas*, se transformará en el eje en torno al cual girará su oposición a toda forma de representación filosófico-política y su indagación en torno a la posibilidad de una biopolítica afirmativa, política de la vida o, incluso, una biopolítica comunitaria.

En efecto, a partir de *Immunitas* Esposito encontrará la clave de lo común y de lo político en la *vida*, elemento ausente de la perspectiva heideggeriana de Nancy, lo que lo llevará a un menor énfasis en la cuestión de la finitud. Al igual que Agamben, Esposito interroga la comunidad junto a la biopolítica, en un tránsito de la referencia a Heidegger hacia la analítica del poder y a la arqueología de los saberes de Foucault. Sin embargo, mientras Agamben (1995) señala el carácter originario de la biopolítica, Esposito la piensa a través del moderno paradigma de inmunización (2002; 2004). Por otra parte, la co-presencia de *communitas* e *immunitas* implica que no hay comunidad que no apele a alguna forma de inmunización que ayude a la conservación de la vida. Es decir que el mecanismo inmunitario, como forma de protección de la vida mediante aquello que la niega, no puede ser abolido. Que sólo probando un poco de muerte podemos seguir viviendo. No obstante, si la inmunidad es llevada más allá de un cierto umbral, termina por aniquilar la vida que debía proteger, como sucede en las enfermedades autoinmunes.

Ahora bien, a diferencia de las comunidades políticas, la comunidad que piensa Esposito ontológicamente, es políticamente *irrepresentable*. En la medida en que se le quiere dar forma y figura, entificarla, delimitarla, se la pierde, se sacri-

fica la pluralidad que la constituye. Fuera del mecanismo homogeneizante del Estado, la comunidad no es un sujeto y no tiene por función dar identidad sino, al contrario, es el espacio que se com-parte en una singularización continua.

Pero, como anticipamos, la especificidad del aporte de Esposito está en plantear la tensión de la comunidad con la inmunidad y luego con la biopolítica. Es que la comunidad es *contagio* de un *munus* cuya infección es potencialmente mortal. Pero este contagio es contenido por los mecanismos inmunitarios. Esto implica un desplazamiento de una ontología espacial, centrada en la consideración del lenguaje y que había tenido el mérito de desplazar la centralidad de la temporalidad subjetiva, hacia una centrada cada vez más en la noción de la vida y sus procesos. A nivel espacial lo que está en juego es, como en Nancy, una lógica del límite, pero esta lógica se juega también en la relación entre comunidad e inmunidad, y ello implica un riesgo vital (o mortal): “Lo que se teme, en el *munus* «hospitalario» y a la vez «hostil» -según la inquietante contigüidad léxica *hospes-hostis*- es la pérdida violenta de los límites que, confiriendo identidad, aseguran la subsistencia”. (1998, xviii; 2003, 33). Es decir, la comunidad amenaza permanentemente los límites de la subjetividad, exponiéndonos al contagio, a la pérdida de identidad, y es la inmunidad la que nos “salva” de esta deriva autodisolutiva.

Sin embargo, esto se hace al precio de la relación comunitaria misma. Los dispositivos inmunitarios, como la soberanía jurídico-política, disuelven la *communitas* originaria. No casualmente, la lógica inmunitaria moderna nace a nivel teórico con Hobbes, que excluye el conflicto comunitario -la política- del orden civil, relegándolo al estado de naturaleza. La ley soberana, erigida sobre el temor a la muerte violenta, funciona como el más potente dispositivo inmunitario a través de un mecanismo homeopático que llena el vacío del *munus* con un vacío aun más radical, y que reemplaza el miedo recíproco por un miedo institucionalizado. Para contrarrestar la violencia originaria de lo común, los dispositivos inmunitarios no terminan con la violencia, sino que la asumen en su interior, la funcionalizan en pos de la conservación de la vida a través de la del Orden. Por eso la operación de Hobbes sería la de “vaciar el peligro del *cum* eliminándolo definitivamente”, sacrificando la vida a su supervivencia. (Esposito, 2002)

Ahora, si bien la comunidad es pensada por Esposito según la lógica de un contagio recíproco que amenaza los límites de la individualidad, Esposito intenta evitar la deriva fusional que Nancy (1983) llamara “inmanentismo”. Por eso la comunidad no puede ser producida:

La comunidad es y debe permanecer constitutivamente impolítica, en el sentido de que podemos corresponder a nuestro ser en común sólo en la medida en que lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórico-empírica, si *no* asumimos allí el papel de sus sujetos: la comunidad no puede tener «sujetos» porque ella misma construye -deconstruye- la subjetividad en la forma de su alteración. (1998, 106; 2003, 163)

Dos cuestiones se hacen aquí evidentes: primero que la comunidad funciona como una experiencia límite, como una idea regulativa, sin realidad fenoménica posible. Por otro, que la comunidad destituye al sujeto. Sin embargo, Esposito parece pensar esta destitución desde dos metafísicas divergentes. Por un lado, una concepción del hombre como originariamente carencial que debe compensar esa falta con alguna prótesis (Heidegger), en un orden gobernado por la necesidad y el miedo (Hobbes). Por otro lado, una teoría de la sobreabundancia energética destinada al consumo improductivo y a la dilapidación, ligada a un desorden confiado al impulso del deseo y al vértigo del riesgo (Bataille). Esto da como resultado que las relaciones humanas inspiradas en el modelo hobbesiano queden confinadas a la economía restringida del *contrato*, mientras Bataille se refiere a una munificencia donde el *don* por excelencia de la comunidad es el de la vida, abandonándose, no a una identidad común, sino a una ausencia de identidad. (1998, 141-43). Como vemos, Esposito intenta pensar el contagio comunitario como aquello que impide al sujeto cerrarse sobre sí mismo, en una ontología de la exposición. Esta ausencia de identidad en una lógica de la exposición comunitaria estaba ya presente en la noción agambeniana de la *comunidad que viene*.

G. Agamben. *La comunidad mesiánica y la ética de las profanaciones*

Los textos de Agamben proveen otra versión de la comunidad impolítica en una clave mesiánica. Desde el principio, su apuesta es la de pensar una experiencia de lo común -lenguaje, potencia, pensamiento- que no se base en algún fundamento negativo, sino en el acontecimiento de su tener-lugar, una comunidad de singularidades donde no se establece una relación de un sujeto con determinados predichos o propiedades, sino que “se da” sin poseer fundamento alguno.

Según Agamben, las comunidades históricas se han fundado sobre un elemento negativo, indecible, indisponible: un *sacrum facere*. (1982) Esta lógica del fundamento indecible es simétrica a la del poder soberano que opera a través del estado de excepción, donde la ley se aplica desaplicándose, se retira, quitando la protección jurídica a los sujetos, separando el *bíos*, la vida cualificada del “ciudadano”, de la *zoé*, la vida biológica del “hombre”. Por el contrario, Agamben busca pensar una comunidad y una lengua humanas que no remitan más a algún fundamento indecible y no se destinen a una transmisión infinita (1982b), una comunidad más allá de toda lógica del presupuesto o fundamento *exclusivo*. Si el poder soberano produce comunidades fundadas en una excepción que hace matable la vida de los sujetos a través de la relación de exclusión inclusiva y abandono -donde todos somos virtuales *hominis sacri*-, pensar una pertenencia no fundada en alguna exclusión sería la única posibilidad de atisbar una vida en común libre del bando soberano. Partiendo de una benjaminiana identidad entre derecho y violencia, Agamben buscará pensar una co-

munidad de singularidades que no esté sometida a los dictados de la ley sino que pueda desactivarla, *desobrarla*, en un modo de suspensión simétricamente inverso al estado de excepción que, suspendiendo la ley, hace matable la vida. Este tipo de suspensión, de desobramiento, es propio del mesianismo (2000).

Pero este desobramiento tiene un fundamento ontológico. Para pensar lo común fuera de la lógica del fundamento negativo y de la paradoja de la soberanía -según la cual el soberano está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley- Agamben se remonta a la filosofía primera y en especial a una reconsideración de la potencia y del lenguaje. Pensando -a contrario sensu de la tradición metafísica occidental- una potencia que no necesariamente mira al acto como potencia suprema, Agamben ya no propone pensar el ser como relación -como Nancy y Esposito- sino el abandono del ser (la *Seinsverlassenheit* heideggeriana) más allá de toda figura de la relación. Por eso, frente a la noción de una comunidad negativa (Nancy, Blanchot), Agamben intentará pensar una forma de pertenencia más allá de cualquier forma de negatividad a partir de la noción de *singularidad cualquiera* (1990), cuyo modo de estar en el mundo no obedece a ningún presupuesto trascendental ni a ninguna teleología. El *cualquiera* es un ex-sistente en el que ser y modos coinciden, donde no cabe distinguir sujeto y predicados. Es un acontecimiento indivisible que cuestiona radicalmente la identidad y la pertenencia tal como son concebidas por los Estados, Iglesias y Naciones que necesitan siempre de la construcción de un otro negativo, de un *hostis*. En este sentido, si la ontología del *Mitsein* lleva a pensar la comunidad como el dato primero de la existencia (Nancy, 1983 & 1996) siempre en acto, Agamben pensará la comunidad en tanto acontecimiento, es decir, como el tener-lugar y el co-incidir de singularidades cualesquiera, en el marco de una ontología de la potencia-de-no que explora la lógica de la contingencia hasta sus últimas consecuencias.

Este acontecimiento de la singularidad y de la comunidad que siempre pueden no tener lugar es pensable en el plano del lenguaje. Partiendo del supuesto de que el problema de la ontología es el de la relación entre lenguaje y mundo, Agamben insistirá particularmente en el *ser-dicho* de una cosa como acontecimiento trascendental de lo común y de lo político y por ello sus reflexiones sobre la comunidad se enmarcan en el experimento de pensar la pura comunicabilidad, sin reducirla a un lenguaje o gramática particular.

Precisamente, la lógica de la singularidad suspende la dialéctica entre inefabilidad del individuo e inteligibilidad de lo universal, como en el caso del *ejemplo*. El *ejemplo* vale para todos los casos de un mismo género y, al mismo tiempo, está incluido en ellos. Es una singularidad entre las otras que al mismo tiempo vale por todas. El *ejemplo* -simétricamente inverso respecto a la excepción- tiene una vida puramente lingüística, no definida por alguna propiedad, excepto el ser-dicho, que, como propiedad que funda todas las posibles pertenencias, es tam-

bién aquello que puede ponerlas radicalmente en cuestión. A su vez, el ejemplo es el espacio en el que comunican las singularidades “sin estar ligadas por alguna propiedad común, por alguna identidad” sino por “la pertenencia misma” (1990, 14 / 1996, 14). Incluso, la noción de ejemplo puede ser pensada en términos más sustanciales. Como sostiene S. DeCaroli (2007, 69) si el poder soberano siempre ha aplicado el bando a quienes pudiesen devenir *ejemplos* de otro orden posible, la tarea de una política más allá de la soberanía es realizar una comunidad de los que —retomando la expresión de Aristóteles— son “leyes en sí mismos”: ejemplares o exiliados. Es decir, formas-de-vida que cuestionan la ley soberana.

Como vemos, para Agamben en el lenguaje como en la política, están en juego modos de pertenecer: uno según la lógica del fundamento subyacente, del presupuesto o de la identidad fijada, adscripta y saldada a una categoría particular; el otro según la del mero tener-lugar singular sin ningún tipo de fundamento subyacente, una lógica de la *exposición*. Para Agamben, lo común no es una esencia trascendente ni subyacente sino una con-veniencia de las singularidades cualesquiera que dan lugar a una comunidad sin esencia ni fundamento alguno de pertenencia. De hecho, en esa comunidad cada ser singular es sustituible, como lo ejemplifica la Badaliya de Massignon:

...en esta comunidad no existe otro lugar que el vicario... Frente a la hipócrita ficción de la insostituibilidad del individuo, que en nuestra cultura sirve sólo para garantizar su universal representabilidad, la *Badaliya* opone una incondicionada sustituibilidad, sin representantes ni representación posibles, una comunidad absolutamente irrepresentable. (1990, 24-25 / 1996, 21, trad. modif.)

Al igual que para Esposito, la comunidad es irrepresentable. Políticamente, Agamben vislumbra este tipo de comunidad en casos como el de la plaza de Tiananmen —y hoy podríamos hablar de los “indignados” de distintas geografías— en los que las singularidades comparecen en el espacio público sin tener fundamentos, reivindicaciones ni proyectos preestablecidos, cuestionando así radicalmente la lógica estatal de la representación. Es que el Estado se basa en la representación de identidades e intereses, mientras que el cualquiera no posee identidad representable. Por eso Agamben sostenía que el Estado puede aceptar cualquier reivindicación de identidad, pero no puede tolerar que las singularidades “hagan comunidad” sin presupuesto alguno y por ello el conflicto actual se daría entre el Estado y “la humanidad”. (1990, 68)

El problema para Agamben, como ya hemos señalado, es que la esfera de los medios puros, en donde tiene lugar la singularidad cualquiera, y de la potencia, que, junto al lenguaje y el pensamiento, configuran lo común, es el terreno que el capitalismo contemporáneo, al que entiende como *sociedad del espectáculo*, nos expone. En la medida en que el lenguaje mismo —y agregaríamos el pensamiento—

deviene factor esencial del ciclo productivo, es la propia esencia genérica, el lenguaje, lo que nos separa. El drama de la sociedad en la que vivimos consiste en que “(l)o que impide la comunicación es, pues, la comunicabilidad misma; los hombres están separados por aquello que los une”. (1996, 91) Pero esto quiere decir que el espectáculo contiene una posibilidad positiva: hacer la experiencia de la comunicabilidad como tal, lo que implica experimentar lo común por fuera de toda lógica de la identidad. Es la esfera de los medios puros, de la política, lo que está en disputa: “la verdad, el rostro, la exposición son hoy objetos de una guerra civil planetaria, cuyo campo de batalla es la vida social entera, cuyas tropas de asalto son los *media*, y cuyas víctimas son todos los pueblos de la tierra”. (Ibid). Según Agamben, los estados ya no se caracterizarían tanto por el control de la violencia legítima sino por el de la *apariciencia*.

Allí se da un movimiento bifronte: por un lado la sociedad del espectáculo revela en el lenguaje la nada de todas las cosas, el nihilismo consumado, que disuelve todas las identidades y tradiciones. Por otro lado, el poder soberano intenta reconfigurar estas identidades insustanciales para poder representarlas y gobernarlas a través del consenso mediático. Estas identidades que el Estado busca representar se apoyan para Agamben en la *nuda vida*, que el poder soberano produce y *sacraliza*, exponiéndolas a la muerte.

Un ser que estuviese privado de toda identidad representable sería absolutamente irrelevante para el Estado. Es lo que, en nuestra cultura, el dogma hipócrita de la sacralidad de la nuda vida y las vacuas declaraciones sobre los derechos del hombre tienen la tarea de esconder. *Sagrado* aquí no puede tener otro sentido que aquél que el término tiene en el derecho romano: *sacer* es aquél que ha sido excluido del mundo de los hombres y que, a pesar de no poder ser sacrificado, es lícito matar sin cometer homicidio... (1990, 59)

La lógica de la singularidad, por el contrario, implica la coincidencia del ser con sus modos, transformando así la nuda vida en forma-de-vida. Por eso Agamben sostiene que las singularidades cualesquiera, que quieren apropiarse de la pertenencia misma, de su ser-en-el-lenguaje, son el principal enemigo del Estado, y que el conflicto político decisivo no es aquél de *amigo* y *enemigo* sino de *nuda vida*, que el Estado genera, y *existencia política*, según la fractura biopolítica entre el pueblo de los excluidos y el Pueblo de los ciudadanos.

Ahora bien, la lucha de los cualquiera y el Estado no sólo tiene que ver con la pertenencia y con la praxis sino también con la inoperancia y la potencia, con lo que podemos-no-hacer. Agamben elabora la idea de que toda potencia es ante todo potencia-de-no. El hombre es el ser que puede su propia impotencia y que no posee una vocación específica asignada por su biología como otros seres vivientes. Sin embargo, las actuales formas de poder insisten, por un lado, en reducir al sujeto a su faz biológica, y, por el otro, en que todo puede hacerse, que todo es po-

sible, separando a los hombres no ya de lo que pueden hacer sino de lo que pueden no hacer. Agamben toma nota de la dificultad de resistir a este tipo de poder para el que nada está prohibido y afirma que el *homo democraticus* cree que todo puede hacerse cuando en realidad está entregado a fuerzas y procesos que no puede controlar, plegándose a la flexibilidad, que es la exigencia primera del mercado. Para Agamben nada nos hace tan pobres y poco libres como este extrañamiento de la impotencia, y señala que el que es separado de su capacidad de no hacer pierde ante todo la capacidad de resistir. (2009, 69)

De todos modos, Agamben busca las respuestas a la situación actual en el terreno de la teología, y por ello frente a la *oikonomia* de la Iglesia y los Estados opone una *comunidad mesiánica*, basándose en las epístolas paulinas y en el monaquismo franciscano. Agamben lee a Pablo a través de W. Benjamin, para quien la sociedad sin clases marxista sería una secularización del tiempo mesiánico (1982c) y para quien el materialismo histórico debía hacer jugar a su favor al enano jobrado de la teología. Siguiendo esta línea, para Agamben el mesianismo de Pablo no remite al futuro sino al *ahora* (*ho nyn kairós/Jetzt-Zeit*) y se caracteriza por su capacidad de poner radicalmente en cuestión la propia identidad jurídica y social, ya que este *kairós* es el tiempo que somos y no una representación suya. (2000, 68)

Como anticipamos, el mesianismo se caracterizaría por interrumpir la Ley como tal, configurando una especie de *estado de excepción efectivo* según el cual la ley se resuelve integralmente en vida. Al igual que en el caso del *cualquiera*, donde la pertenencia a la *comunidad que viene* no posee más fundamentos que la pertenencia misma, la comunidad mesiánica interrumpe todas las condiciones de pertenencia precedentes mediante la lógica paulina del como-(si)-no (hos me). Según Agamben, la vocación mesiánica implica la revocación de toda vocación precedente (2000: 29; TQR: 33) y por ello no puede ser institucionalizada: es algo que se *usa* sin que se pueda *poseer*. (2000: 31; TQR: 35) Esta vocación mesiánica no produce una nueva identidad o institución sino un *resto*, en el que la parte y el todo no pueden coincidir, desactivando las identidades precedentes. Pero lo más importante es que el *uso* mesiánico se contrapone al *dominium* romano, a la propiedad privada.

En efecto, Agamben liga la capacidad de desactivar (*katargein*) los dispositivos jurídico-políticos e identitarios a una ética de las profanaciones basada en la noción paulina/franciscana de *chrésis* (uso). El mesianismo sería una experiencia de la profanación que desactiva la ley que nos separaba del libre *uso*. La comunidad mesiánica se guiaría por el principio franciscano del *usus pauper* que supone no sólo negar la propiedad sino dar lugar a una nueva *forma de vida*, basada en un libre uso de sí y de los objetos, que Agamben llama *profanación*. Profanar es lo contrario de consagrar: “si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la

salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres”. (P: 83; Pe: 97). Al contrario de la secularización, la profanación “desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado”. (P: 88; PE: 102)

Ahora bien, si el *uso* se opone a la propiedad y al consumo, el verdadero problema sería cómo hacer para profanar en el capitalismo actual, donde profanación y consagración parecen coincidir dando lugar a lo Improfanable. Es que si todo deviene objeto de consumo, desde las mercancías y las “experiencias”, hasta el propio cuerpo, las posibilidades de *usar* libremente se desvanecen. De allí la necesidad de *profanar lo improfanable*: restituir al uso común aquello que fue separado. Se trata de inventar nuevos usos de los objetos y de la propia identidad, de aprovechar la condición de disolución de las tradiciones del capitalismo postindustrial para dar lugar a una comunidad que no se basa en ningún criterio preestablecido y que no se da un fin determinado, que está presente potencialmente y puede actualizarse en cualquier momento.

Agamben encuentra así la potencia de lo común en la experiencia del ser genérico (*Gattungswesen*), el *General Intellect* marxiano que el capitalismo actual expropia y separa. Retomando a Averroes, lo común no es otra cosa que la *potencia del pensamiento* que cada singular ejerce uniéndose al intelecto posible. En ese marco, Agamben coincidiría con los teóricos de la multitud en pensar que las condiciones de una comunidad de singularidades son posibilidades y expropiadas por el capitalismo postfordista y sostiene que se trata de hacer jugar la expropiación a la que nos somete “el espectáculo” contra sí misma. No restaurar viejas identidades, sino apropiarnos de nuestra impropiedad, pertenecer sin condiciones a una comunidad de seres singulares ya no separados por lo que los une, como en la expropiación espectacular, sino unidos por aquello que los separa y que es común: el hecho de que cada singularidad es única e irrepetible.

Biopolítica común: forma-de-vida y biopolítica afirmativa

Como vimos, los autores piensan cada vez más lo común y lo singular en el terreno de lo vital, reconociendo que los dispositivos de poder actuales son eminentemente biopolíticos, en la medida en que la conservación y mejoramiento de la vida deviene el único valor que legitima a los gobiernos. Al mismo tiempo, ambos consideran que el biopoder opera separando el *bíos* de la *zoé*, estableciendo cesuras en el continuum biológico de las poblaciones, y que por ende se trata de elaborar prácticas donde la vida se transforme en un fenómeno unitario que imposibilite el sacrificio de una parte de ella. Los autores advierten que durante el siglo XX aquellos movimientos que colocaron la defensa de la vida como bandera fueron los mismos que produjeron innumerable cantidad de muertos en nombre

de la comunidad, al distinguir una vida que merece vivir de otra “indigna” (*Lebensunwertes Leben*). Frente a ello, el desafío, en términos de Esposito, sería el de pensar la biopolítica ya no en términos inmunitarios sino comunitarios, no una política *sobre la vida* sino *de la vida*, una biopolítica afirmativa.

Esto es lo que Esposito intenta atisbar con las nociones de *inmunidad común*, *nacimiento*, *norma-de-vida* y con su filosofía de lo impersonal. La primera de estas nociones aparece hacia al final de *Immunitas*. Esposito busca allí en figuras de la *tolerancia inmunitaria* como el trasplante, donde una parte de otro se con-funde con el propio cuerpo, la prótesis, donde algo no humano pasa a formar parte del mismo, o la gravidez, donde la madre protege al embrión en razón de su diferencia de códigos genéticos, una forma de inmunidad que no pasa por el rechazo sino por un conflicto capaz de generar y prolongar la vida a través de la mutua implicación de los cuerpos. Posteriormente, siguiendo con metáforas tomadas de la biología, Esposito caracteriza el *nacimiento* siguiendo a Simondon -y dando vuelta el dispositivo nazi de su supresión anticipada- como un proceso continuo por el cual la vida renace constantemente en guisas diversas. (2004) En el mismo sentido, a la normalización de la vida operada por el nazismo, Esposito oponía la categoría de *norma-de-vida* de Canguilhem, para pensar en la posibilidad de que la vida se dé su propia norma inmanente (2004). También la noción de lo *impersonal* tiene lugar en el terreno inmanente de la vida, en un pensamiento que hace coincidir forma y fuerza de manera inescindible (2007), evitando la despersonalización. En todos estos casos se trata de encontrar en la vida misma el punto de articulación de una nueva forma de comunidad por fuera de las mediaciones tradicionales como la soberanía o la nación. Dicho de otro modo, no se trata de pensar sólo el *bíos* del hombre, sino de considerar conjuntamente -no dialécticamente- su carácter animalesco y cultural. Es que para Esposito la vida deviene el trascendental de nuestra actualidad, dejando atrás el predominio del lenguaje (2010) y por ende las alternativas pasan por una política *sobre la vida*, que la gobierna desde afuera autoritariamente, o una política *de la vida*, donde ésta se da su propia norma.

Esta capacidad autonormativa de la vida es lo que Agamben intenta pensar con la noción de *forma-de-vida*, anunciada desde el inicio mismo de la serie *Homo Sacer* (1995) como su concepto positivo. Ya en *Medios sin fin* (1996) Agamben dedica un artículo a esta noción, señalando que se trata de una vida en la que el *bíos* no pueda ser separado de la *zoé*, haciendo imposible el aislamiento de una *nuda vida*. *Forma-de-vida* o *vida beata* es una vida singular, profana, autosuficiente, que llega a la perfección de su potencia y de su comunicabilidad. Como anticipamos, Agamben liga esta noción de forma-de-vida al pensamiento como potencia *común* y a la *multitud* de Dante. (1996, 14-15). Esta forma-de-vida, como vida política, sería pensable sólo a partir de la emancipación de la escisión soberana y del *éxodo* irrevocable de cualquier soberanía. Por eso propone pensar una comunidad del *exilio*

como la condición política más auténtica que interrumpe el nexo bio-jurídico de nacimiento y nación hacia una pertenencia sin condiciones que la precedan.

De todos modos, este exilio no debe ser entendido en términos anacoreticos. En su genealogía de la *forma-de-vida* y del *uso* en las reglas monásticas, la fuga del mundo de los monjes tiene por función fundar una nueva comunidad y una nueva esfera pública cuyos miembros no se obligan a determinados actos, como en el derecho, sino que ponen en juego su propia forma de vida, un *habitus*, una vida que se hace regla y una regla que se hace vida. Para Agamben, lo decisivo es que se trata de una vida común (2011, 77) donde se transforma el mismo *canon* de la *praxis* humana. En las reglas monásticas se pasaría del plano de la *praxis* y el actuar al de la forma de vida y del vivir, dislocando la ética y la política de la primera esfera a la segunda: de la relación entre norma y acción a la de una forma de vida no reducible ni al derecho ni a la moral (2011, 81). Lo interesante es que en esa regla-de-vida donde ambos términos son genitivos subjetivos y objetivos recíprocamente, surge como *tertium* lo que los franciscanos llamarán *uso*. (2011, 92)

En efecto, la cuestión del *uso* resulta fundamental para deconstruir la ontología basada en la operatividad y para pensar una comunidad acorde a este desobramiento. Para los franciscanos, lo que estaba en juego no era una doctrina sino un modo de vivir según el evangelio, un vivir que se da y se hace forma (2011, 131) definida como: “*vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio*”. (122-23) Se trata de una forma-de-vida que implica renunciar al derecho y en especial a la propiedad. (137) En ese marco, la estrategia franciscana no pasa por cuestionar el oficio eclesial, ni por declararse como la verdadera Iglesia, sino por definirse por fuera de él, reivindicando la pobreza, la minoridad y el uso. Sin embargo, Agamben señala que faltaría una definición del uso en sí mismo y no sólo como contrapuesto al derecho: “*El uso... hubiese podido configurarse como un tertium respecto al derecho y a la vida, a la potencia y al acto y definir -no sólo negativamente- la misma praxis vital de los monjes, su forma-de-vida*” (172). Finalmente, Agamben destaca el carácter escatológico del mensaje franciscano que afirma a la altísima pobreza como la forma-de-vida que empieza cuando todas las formas de vida occidentales han llegado a su consumación histórica. El desafío para el autor sería cómo traducir el uso en una nueva ética y en una forma de vida a la altura de la inoperancia esencial del hombre (178), donde queda claro que esta forma de vida es una vida en común.

A modo de cierre

A través de este recorrido por las ontologías de lo común y el pensamiento de la comunidad en las obras de Esposito y Agamben, hemos notado una tensión entre una vocación por pensar políticamente nuevas formas de lo común y un estilo de

pensamiento que, al intentar evitar volverse normativo, al no poder pensar la política en positivo, termina por acercarse por momentos a la formulación de una nueva (meta)ética más que a una nueva política.

Por empezar, como ha notado Galindo (2003) a propósito de Agamben -pero se podría decir lo mismo de las nociones comentadas en Esposito del nacimiento o la gravidez-, sus conceptos remiten a experiencias o figuras individuales (Bartleby, el musulmán, etc.) que difícilmente podríamos llamar políticas. De hecho, si bien Agamben señala que la forma-de-vida de los monasterios, que toma como *paradigma*, no es una vida anacorética sino un *cenobio* (*koinos bíos*) que crea una nueva esfera pública, su objetivo último no es la creación de nuevas instituciones sino el cuestionamiento de, y la sustracción a, las instituciones existentes: el éxodo de toda forma de poder constituido. Retomando la *phygé mónou pròs mónon* de Plotino, Agamben piensa el *éxodo* como una política de la sustracción a la polis que sería la vida auténticamente política, consignada a la felicidad (1996b). Como resulta claro, se trata de una política sin polis, que se parece más bien a una ética que exalta la contemplación y la inoperancia.

Esposito, por su parte, pensando en términos estrictamente filosóficos la política actual, señalando sus aporías y puntos ciegos, ofrece interesantes claves interpretativas sobre los dispositivos de poder que nos gobiernan, pero brinda poca ayuda a quienes quisieran actuar políticamente y elaborar alguna alternativa. En este punto, ambos autores permanecen fieles al cuestionamiento radical de la representación política y de cualquier forma de mediación o institucionalización de la comunidad que, en sus teorías, negaría la pluralidad e instauraría una lógica mortífera. Así, en el marco de una crítica de toda comunidad basada en la identidad, llegan a plantear una crítica anticipada a toda posibilidad de decir “nosotros”.

Esto nos lleva a preguntarnos por los alcances de un pensamiento ontológico sobre la política, que no es solamente objeto de pensamiento, sino una *praxis* contingente y colectiva. En este sentido, no han faltado lúcidas críticas al giro ontológico que realiza la filosofía política en los últimos años. Por ejemplo, Sharpe (2009) señala que hay que tener presente la diferencia entre la política y la filosofía primera, para no tener que buscar redención en las entrañas de ésta. Tarizzo (2012) ve en la filosofía italiana actual una “theory for theory’s sake” que ha perdido cualquier contacto con la praxis política efectiva. Bosteels (2009) sostiene que la normatividad implícita en estas ontologías consistiría en una crítica anticipada de todo compromiso político óntico, de toda forma de subjetivación política, debido a que ninguna política meramente óntica estará jamás a la altura de su verdad ontológica. Es decir, ninguna política puede ser lo suficientemente radical porque toda política implica sujetos políticos concretos y no afecta cuestiones relativas al ser sino al ordenamiento sociopolítico de una sociedad dada. Como consecuencia, se trasladaría la revolución del terreno de la política al de la ontología.

Por ello, no es casual que la antología de pensamiento impolítico recopilada por Esposito se llame *Oltre la politica* (1996). A pesar de la permanente mención por parte de Esposito del conflicto como núcleo duro de la política, es justamente *más allá* de la política que estos autores parecen buscar una nueva forma de comunidad como experiencia ontológica y ética antes que política. Por eso tampoco es casual la exaltación del *pensamiento* en la obra de Agamben como potencia común. Si bien el pensamiento en común puede ser una forma de política, sería ingenuo reducir política y comunidad al pensamiento, olvidando el rol de las relaciones de poder.

¿Significa esto que las perspectivas aquí tratadas son irrelevantes para pensar la política? No parece ser el caso. Por un lado, los autores tienen el mérito de hacernos pensar lo común por fuera de las mediaciones tradicionales y cuestionando las formas excluyentes que la comunidad ha adoptado y sigue adoptando en nuestro presente. Por otro, perspectivas ontológicas como las de Laclau, Žizek, Badiou, Negri y el propio Agamben han servido de inspiración para movimientos políticos y sociales, en este último caso, en términos de un intento de subversión de la política y la moral capitalistas que apela a la noción del *cualquiera*. Además, una ontología del *uso*, como la que se propone elaborar Agamben, resulta de particular relevancia para pensar lo común en un momento histórico en el cual más que producir nuevos objetos se trataría de inventar nuevos usos de los mismos por fuera de la lógica de la propiedad capitalista, dando lugar a una forma-de-vida allende la apropiación privada de la cooperación social. Se abre así el espacio para una comunidad de *uso* no sólo de servicios o de objetos, sino del mundo mismo, de los cuerpos, de las ideas y de la propia identidad, en una exposición común al acontecimiento que es cada singularidad, cada pensamiento, cada gesto.

Sin embargo, este pensamiento de la comunidad por fuera de la lógica de lo propio, no puede obviar el hecho de que toda comunidad recurre a alguna forma de inmunidad que la salve de su deriva autodisolutoria (Esposito). Esto puede traducirse en la dialéctica entre poder constituyente y poder constituido (Negri), donde el desafío es pensar lo común no sólo como poder destituyente (Esposito, 2011), y crear instituciones de lo común que no produzcan un cierre identitario y excluyente, que a la vez puedan expresar la tensión entre orden y conflicto que -como sabemos desde Maquiavelo- atraviesa a toda comunidad política y evita su anquilosamiento.

De allí la insistencia de ambos autores en pensar una norma que no sea aplicada desde el exterior sino que sea inmanente a la vida (Esposito, 2004; 2007), una vida que coincida con su propia regla (Agamben, 2011) y una regla que se hace com-partida. En ese punto, nos parece, la ética implícita en este pensamiento ontológico de lo común, de la comunidad como forma-de-vida, resulta un punto de partida ineludible para pensar nuevas formas de comunidad política.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1982) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (1982b) “Lingua e storia”, en *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- Agamben, G. (1982c) “Un importante ritrovamento di manoscritti di Walter Benjamin”, in *aut-aut*, 189-190 («Paesaggi benjaminiani»), Firenze: La Nuova Italia, maggio-agosto 1982, pp. 4-6
- Agamben, G. (1990). *La comunità che viene* (segunda edición aumentada, 2001). Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (1995). *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (1996). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (2° ed. 2008). Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2007). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer 2,2.* . Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2011) *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza: Neri Pozza.
- Blanchot, M. (1983) *La communauté inavouable*, Paris: Eds. de Minuit.
- Bosteels, B. (2009) “Thinking, Being, Acting: or, On the Uses and Disadvantages of Ontology for Politics”, in Carsten Strathausen (Ed.), *A Leftist Ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Cantarano, G. (2003) *La comunità impolitica. Prefazione di Roberto Esposito*, Troina: Città Aperta.
- Critchley, S. (1999) “With Being-with? Notes on Jean-Luc Nancy’s rewriting of Being and Time”. *Studies in Practical Philosophy* (Boston Humanities Press) vol.1, 1.
- Esposito, R. (1988) *Categorie dell'impolitico*, Bologna: Il mulino.
- Esposito, R. (1996) “La legge della comunità” en R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, Immunità, biopolitica*, Introduzione di Timothy Campbell, *Mimesis*, Milan 2008.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. (C. R. Molinari Marotto, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2004). *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.

- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico* (Segunda Ed. Italiana aumentada 1999, Primera ed. español). (R. Raschella, Trad.) Buenos Aires: Katz.
- Esposito, R. (2010). *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2011). “Por una política de la inmanencia”, Entrevista realizada por Gonzalo Velasco en M. Cereceda, G. Velasco (eds.), *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad a partir de Roberto Esposito*, Arena Libros, Madrid 2011, pp. 323-332.
- Galindo Hervás, A. (2003) *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia: Res Publica.
- Galindo Hervás, A. (2005) *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nancy, J.-L. (1983) *La communauté désœuvrée*, Nouvelle édition revue et augmentée, 1999, Paris: Christian Bourgois
- Nancy, J.-L. (1996) *Etre singulier-pluriel*. Paris: Galilée.
- Sharpe, M. (2009) “Only Agamben Can Save Us? Against the Messianic Turn Recently Adopted in Critical Theory”, *The Bible and Critical Theory*, Volume 5, Number 3, 2009, Monash University ePress
- Tarizzo, D. (2012) “Soggetto, moltitudine, popolo. A proposito dell’*Italian Theory*”, *Filosofia Politica*, nro 1., 2012.