

HEGEL SOBRE COMMUNITAS:
UNA RELACIÓN INEXPLORADA ENTRE HEGEL Y ESPOSITO*
Hegel on Communitas: An Unexplored Relationship between Hegel and Esposito

María del Rosario Acosta López**
Universidad de los Andes, Colombia
maacosta@uniandes.edu.co

Resumen

En *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Roberto Esposito desarrolla una lectura de(con)structiva de la filosofía política moderna, que busca rastrear la tentativa de la modernidad de constituir lo político como una negación radical (*inmunización*) de nuestra exposición (*contagio*) a otros (*communitas*). Si la tarea del pensamiento político contemporáneo es interrumpir el mito de lo común (y sus rasgos totalitarios), evitando caer completamente en el poder negativo y auto-destructivo de la inmunización, la filosofía política debe ser enfrentada consigo misma, buscando en su interior las huellas y puntos de partida –soportes hermenéuticos– para tal gesto de(con)structivo. Esposito encuentra y desarrolla estas huellas en una línea genealógica que, partiendo de Hobbes, pasa por Rousseau y Kant, para terminar con Heidegger y Bataille. Por medio de esta genealogía, Esposito intenta mostrar cómo la filosofía moderna habría empezado ya a interrumpir esta dialéctica entre el paradigma de la inmunización y el mito de lo común. En este artículo sostengo que Hegel no sólo es una figura interesante, sino que es un paso obligatorio en esta tarea genealógica. Para

* Este trabajo ha sido publicado inicialmente en inglés en la revista *Angelaki*, en un número monográfico dedicado a *Communitas* de Roberto Esposito (cf. *Angelaki: journal for the theoretical humanities*, 18:3, 2013: 13-31). Es el resultado del encuentro entre dos proyectos de investigación: (1) el proyecto “Narrativas de la comunidad: Política y violencia” (2011-2014), co-financiado por Colciencias y la Universidad de los Andes; y (2) un libro en el que actualmente me encuentro trabajando como *Gastwissenschaftler* en la Goethe Universität Frankfurt am Main, por invitación del Prof. Christoph Menke, financiado por la Fundación Alexander von Humboldt. Algunas de las ideas que son discutidas aquí fueron originalmente presentadas en el Eugenio Donato Seminar, en el Departamento de Literatura Comparada en SUNY-Buffalo, en marzo de 2012. Agradezco a Rodolphe Gasché por invitarme a dar ese seminario, así como a todos los participantes por sus iluminadoras sugerencias y preguntas. Agradezco también a Félix Torres por su ayuda en la búsqueda de algunas de las fuentes bibliográficas para este artículo, y a Vicente Montenegro por la presente traducción del artículo al español.

** Profesora Asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Bogotá). Doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora invitada en el Cluster de Excelencia “Normative Orders” de la Universidad Goethe en Frankfurt am Main (Alemania). A partir de enero de 2015 será Profesora Asociada del Departamento de Filosofía de DePaul University, Chicago. Es autora de libros sobre el Romanticismo Alemán (2006) y Friedrich Schiller (2008), y ha dirigido compilaciones sobre Hegel (2007), Schiller (2008), filosofía contemporánea del arte (2008 y 2009) y filosofía política moderna y contemporánea (2010 y 2013). Autora de numerosos artículos sobre la relación entre la filosofía de Hegel y el pensamiento contemporáneo en torno a la noción de “comunidad” (Derrida, Esposito, Nancy y Agamben). Prepara un libro sobre Hegel, la ley, la comunidad y lo político (*Fractures: Hegel on Law, Community, Violence and Memory*), una monografía sobre pensamiento contemporáneo de la comunidad (*Narrativas de la comunidad: pensadores impolíticos*), un libro sobre lo sublime y el problema de la representación, una compilación con el Grupo Ley y Violencia (<http://grupoleyyviolencia.uniandes.edu.co>) sobre Arte y Memoria en Colombia, y un número especial de la revista *New Centennial Review* (Spring 2014) sobre Ley y Violencia.

hacerlo, atenderé de manera particular a la noción de comunidad que surge en *El espíritu del cristianismo y su destino* a partir de la crítica hegeliana a la violencia de la ley. Mi intención es así presentar a Hegel a la luz de una relación inexplorada con la obra *Communitas* de Esposito.

Palabras clave: *communitas*, Esposito, Hegel, Nancy, inmunización, inoperancia

Abstract

In *Communitas: the origin and destiny of community*, Roberto Esposito develops a de(con)structionist reading of political philosophy, interested in tracing modernity's attempt to constitute the political as a radical negation (*immunization*) of our exposure (*contagion*) to others (*communitas*). If the task of contemporary political thinking is to interrupt the myth of the common (and its totalitarian features), without falling back completely into the negative and self-destructive power of immunization, political philosophy must be confronted with itself, searching within itself for the traces and points of departure –hermeneutic supports– for such a de(con)structive gesture. Esposito finds and develops these traces in a genealogical line that, starting with Hobbes, goes through Rousseau and Kant and ends with Heidegger and Bataille. By way of this genealogy, Esposito intends to show how modern philosophy would already have started to interrupt the dialectics between the immunization paradigm and the myth of the common. In this paper I argue that Hegel is not only an interesting figure, but also an obligatory step in this effort, and in doing so, I will pay particular attention to a notion of being-in-common that arises in *The Spirit of Christianity and its Faith* from his criticism of the violence of law. Hence, Hegel is read here in the light of an unexplored relationship to Esposito's work in *Communitas*.

Keywords: *communitas*, Esposito, Hegel, Nancy, immunization, inoperativity

Preámbulo – Un pensamiento “impolítico”: rastreando lo político en las sombras

De acuerdo con Esposito, la filosofía sostiene una relación paradójica con lo político: dado que considera lo político como un objeto del pensamiento, y por ende como algo enteramente aprehensible a través de conceptos filosóficos, lo político desaparece cada vez que es traducido al lenguaje filosófico. Las contradicciones inherentes de lo político, que deben permanecer irresueltas si no se quiere arrancar de raíz aquello que habita en su núcleo, han sido tradicionalmente subsumidas por la tendencia de la filosofía a “(di) solver” o neutralizar lo que sea que ella toca. Así, “hay una relación directa entre la forma de la filosofía política y la incapacidad de pensar la política” (Esposito 1996, 20). Lo político permanece pues, para Esposito, en su sentido más literal, *impensado*. Por lo tanto, si todavía existe alguna tarea que pueda ser asumida por la filosofía política, ésta debe surgir “sólo a condición de auto-problematizarse”; sólo así puede ella devenir “impolítica” y, de ese modo, “pensar la política en aquello que tiene de irreducible a la filosofía política” (Esposito 2009, 14).

Aunque el pensamiento contemporáneo ha dado repetidamente testimonio de esto –Hannah Arendt y Simone Weil son referencias obligatorias para Esposito (cf. Esposito 1999)– el pensamiento filosófico tiene aún que tomarse esta tarea lo suficientemente en serio. ¿Qué queda, así, para la filosofía política? Pareciera que toda salida corre el riesgo de quedar nuevamente atrapada en la misma dialéctica: negar lo político, o aproximarse a lo político en su irrepresentabilidad, podría llevar o bien a la negación de la política (lo anti-político, escribe Esposito, que coincide nuevamente con lo político en su mismo reverso [cf. 2006, 12]) o bien a una teología política negativa (cf. Esposito 2006, 15). No sería suficiente, por tanto, señalar los límites propios de la filosofía, ni intentar operar desde un “afuera”. Si la filosofía política quiere realmente ser problematizada, insiste Esposito, tiene que hacérselo desde su interior:

Todo concepto político posee una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que sólo se dibuja por contraste con la de la luz. Puede decirse que la reflexión política moderna, deslumbrada por esa luz, ha perdido completamente de vista la zona de sombra que recorta los conceptos políticos y que no coincide con el significado manifiesto de éstos (Esposito 2009, 11).

Hay un núcleo aporético que habita en la sombra de todo concepto político (moderno), un conjunto irresoluble y multifacético de significados que tienen que ser aclarados con el fin de resistir verdaderamente, y de ese modo *interrumpir*, esa tendencia de la filosofía hacia la luz. Sólo así puede quizás, sugiere Esposito, reanudarse un camino de lo político al pensamiento. Pensar impolíticamente significa entonces interrogar la tradición de una “manera transversal”, “sorprender[a] por la espalda” (Esposito 2009, 11). Trascender la filosofía política no debe ser entendido en el pensamiento de Esposito, por lo tanto, en contraste con un movimiento inmanente (2006, 25); antes bien, para el autor italiano esta tarea implica una “intensificación y radicalización” de lo político mismo (2006 11) por medio de una interrupción de la filosofía política desde dentro que la exponga a “su propio ‘fuera’” (2006, 25)¹.

Dentro de este movimiento auto-interpretativo y deconstrutivo, la tarea de pensar la comunidad juega un rol decisivo. Es más, en el caso del pensamiento de Esposito, como se verá, dicha tarea señala la trayectoria a seguir y configura sus marcos interpretativos (cf. Esposito 2006, 25). Pero aproximarse impolíticamente a la comunidad, esto es, buscar una noción que contenga la fuerza requerida para *interrumpir* los significados que tradicionalmente han sido establecidos en relación con ella, implica lidiar con “un espacio extremadamente delgado de pensamiento” (Esposito 2003, 43). Tal pensamiento

¹ En un artículo reciente, Bosteels muestra de manera sugerente cómo este movimiento “impolítico” en Esposito podría cerrar nuevamente el vínculo entre pensamiento y política, dando como resultado lo que Rancière ha descrito como “metapolítica”. De acuerdo a Bosteels, lo que lo impolítico “gana en términos de radicalidad filosófica”, en su búsqueda de una deconstrucción y de un volver inoperante la filosofía política, “lo pierde en términos de efectividad política” (Bosteels, 237). No puedo hacerme cargo aquí de esta crítica, que podría tener que ver también con una comprensión particular de aquello que lo político y la acción política significan en el contexto de un pensamiento inoperante. Más adelante mostraré también cómo Esposito no busca ir más allá de la política hacia lo impolítico de manera ingenua, sino que más bien está interesado en el tipo de resistencia que puede surgir, una y otra vez, de la radical y permanente interrupción del “trabajo” de la política, sin pretender por ello “superarla” o apuntar hacia una “verdad” de lo político que yacería detrás de la política.

tendría que ser uno que, capaz de conservar la oblicuidad y opacidad inherentes a su “objeto”, también pudiera señalar los “quiebres” al interior mismo de la tradición, aquellos puntos en los que la filosofía se ha desplazado hacia los bordes, logrando con ello problematizarse a sí misma.

Esta línea de pensamiento “que recorre la filosofía moderna como un río cársico” (Esposito 2003, 43) es precisamente el objeto de *Communitas* (1998). *Communitas* se convierte así para Esposito en ese eje de suspensión: un “punto de partida –un puntal hermenéutico–” (Esposito 2003, 25) que logra desviarnos de la inversión filosófica tradicional de la comunidad en su opuesto, tanto en su versión *inmunitaria* como en su faceta *mitológica*. Partiendo de la respuesta de Rousseau a Hobbes, y siguiendo con Kant, Heidegger y Bataille, Esposito propone trazar la genealogía de una noción de ser-en-común que, hallándose presente ya en el corazón mismo de la tradición filosófica, se muestra capaz sin embargo de desplazar e interrumpir las categorías que han sido asociadas tradicionalmente a la idea de lo común. Según la lectura de Esposito, estos pensadores, cada uno a su manera, habrían reintroducido “la cuestión de la comunidad, que la modernidad parec[er]ía haber cerrado definitivamente” (2003, 43). En este sentido, cada uno de ellos habría reabierto la comunidad a una exposición constitutiva contra la cual la filosofía política moderna, comenzando por Hobbes, habría intentado inmunizarse. Así, incluso si todos ellos eventualmente ceden a la tentación de cerrar aquello que han abierto, recayendo con ello en una especie de “pliegue mitológico” (cf. Esposito 2003, 44), estos autores habrían vislumbrado al interior de la filosofía política (moderna) una vía de escape a esta dialéctica aparentemente inevitable.

Estoy convencida de que Hegel es una parada obligatoria en este recorrido. Es innegable que su pensamiento ha sido señalado precisamente como el paradigma de lo opuesto. Hegel ha sido leído tradicionalmente como el gran pensador de la comunidad, entendida ésta en términos de conciliación, totalización (cf. Esposito 2003, 137-38 y 173) y “re-apropiación” (cf. Esposito 2003, 167, 175 y 187). O, como Esposito suele frecuentemente referirse a él, Hegel es presentado usualmente como el “pensador del Estado” (cf. 2009, 34), puesto en relación por lo general con una idea totalitaria de política soberana. Y ahora que una cierta corriente de pensamiento político liberal está “redescubriendolo”, ha sido también reappropriado por un pensamiento de la comunidad que opera todavía bajo las categorías de una metafísica del sujeto que –de acuerdo con Esposito– tiende a pensar aún la idea de ser en común desde el paradigma de la identidad. Este es el caso, por ejemplo, de las filosofías del reconocimiento y la intersubjetividad, así como también del debate liberal sobre comunitarismo, para mencionar sólo dos de los principales ejemplos ofrecidos por el mismo Esposito (cf. 2003, 22).

Sin embargo, es precisamente el hecho de que Hegel no sólo pensó dialécticamente, sino que también pensó la dialéctica en su plenitud –llevándola así a su máxima expresión–, lo que debería llamar nuestra atención. Quizás es allí, exactamente en el punto donde el pensamiento dialéctico es conducido a su límite, donde éste puede también implosionar. Es tal vez allí, en el borde mismo de lo dialéctico, donde los límites se hacen más explícitos que nunca, indicando con ello la suspensión que puede ser producida con y desde este mismo movimiento. Al comienzo de *La comunidad inoperante*, y casi como un guiño explícito a Hegel –vía Bataille–, nos dice Nancy:

Excluida por la lógica del sujeto-absoluto de la metafísica (Sí-mismo, Voluntad, Vida, Espíritu, etc.), y en virtud de esta misma lógica, la comunidad viene forzosamente a *mermar* a este sujeto. La lógica del absoluto lo pone en relación: [...] deshace la absolutez del absoluto. La relación (la comunidad), si la hay, no es sino lo que deshace en su principio –y sobre su clausura o sobre su límite– la autarquía de la inmanencia absoluta. (2000, 23-4)

La comunidad es pues, siguiendo esta sugerencia, precisamente el lugar en el que el pensamiento de Hegel se vería forzado a interrumpirse a sí mismo. Como Esposito lo destaca, la comunidad no es simplemente un lugar entre otros donde lo impolítico podría ser puesto en movimiento: *el gesto interruptor de lo impolítico comienza en y está constituido por un pensamiento de la comunidad*. La cita de Nancy puede ser una buena explicación de por qué ello es así, y tal como él lo desarrolla a lo largo de *La comunidad inoperante*, nadie mejor que Bataille para dar cuenta de esta potencia latente en el pensamiento de Hegel.

Me gustaría insistir, sin embargo, en que esto no es sólo una idea apenas latente en el pensamiento hegeliano, que quedaría no obstante por ser ilustrada y desarrollada por sus intérpretes. Por el contrario, me interesa mostrar que Hegel es ya bastante explícito acerca de esta posibilidad y precisamente en conexión con la noción de comunidad. De este modo, Hegel emprende también la tarea que Esposito ha asumido en *Communitas*. Siguiendo la manera muy sugestiva en la que Esposito se hace cargo de la cuestión, y compartiendo su convicción de que no hay nada más reprimido y postergado que pensar la comunidad –y por ello nada más necesario y urgente (cf. Esposito 2003, 21)– quisiera mostrar cómo el pensamiento temprano de Hegel sobre la comunidad calza de manera bastante apropiada con esta tarea; esto es, con la búsqueda por los puntos de suspensión e inflexión donde la *communitas* puede revelarse a sí misma de manera oblicua y sutil, aun si con ello queda también enfrentada al riesgo inevitable de su negación inmediata. Es innegable que lo que sea que leamos en Hegel hoy ha sido posible a través del lenguaje que hemos recibido del pensamiento contemporáneo. Es pues en homenaje a tal hecho, y especialmente en referencia al modo como pensadores como Esposito y Nancy nos han provisto de un nuevo lenguaje para pensar nuevamente la comunidad, que propongo abordar a Hegel en el presente artículo.

Comenzaré así situando las reflexiones de Esposito en *Communitas* en relación con su más amplia y temprana aproximación a la idea del “mito de la comunidad”, tal y como es desarrollada principalmente en *Confines de lo político* (originalmente en italiano *Nove pensieri sulla politica*, 1993). Esto me permitirá disponer de un marco conceptual para explicar a continuación, con cierto detalle, los aspectos más relevantes de su argumento posterior en *Communitas*. Me centraré en el modo como Esposito describe allí el paradigma moderno de la inmunización, su relación (dialéctica) con el “reverso mítico” de la comunidad, y la urgencia, por tanto, de interrumpir esta dialéctica.

En la segunda parte del texto, desarrollaré una cuidadosa lectura de las críticas de Hegel a la violencia de la ley en su escrito de juventud *El espíritu del cristianismo y su destino*. Mostraré en primer lugar cómo la pregunta acerca de la comunidad aparece en dicho ensayo en un contexto bastante similar al del análisis de Esposito en *Communitas*. Procederé después a destacar cómo algunos de los rasgos principales de la

noción “alternativa” de comunidad que emerge en las críticas de Hegel a la ley se hallan estrechamente vinculados –incluso de modos sorprendentes e inesperados– con la *communitas* de Esposito. Esto me permitirá mostrar finalmente por qué Hegel ocupa un lugar importante en la genealogía deconstrutiva que da lugar a un pensamiento alternativo de la comunidad como el que Esposito propone en *Communitas*.

1. *Communitas: del sacrificio de la comunidad al mito sacrificial de lo común*

1.1 *El mito de la comunidad y la tarea de su interrupción*

Communitas comienza llamando la atención sobre una cara perversa de la comunidad que, como argumenta Esposito, no sólo encuentra clara expresión en los totalitarismos del siglo XX, sino también, en general, en el pensamiento político contemporáneo (Esposito 2003, 21-22). Esta cara, que tiende a volcar lo político al campo de lo “común”, aparece inicialmente como una reacción a la poderosa fuerza inmunitaria a través de la cual el pensamiento político moderno se define a sí mismo. Aún atrapada no obstante en el marco conceptual de este último, la comunidad es entendida en este contexto en términos de totalidad, esto es, como el reverso, y por ello la repetición, del carácter absoluto y total del concepto de individuo. Así, en lugar de interrumpir el impulso inmunitario, la comunidad concebida en este sentido extiende este impulso sobre la totalidad del cuerpo social. Al describir este tránsito de la inmunidad a la comunidad en la filosofía política moderna, Esposito también está trazando por lo tanto la línea que va *del sacrificio de la comunidad* (el impulso inmunitario) hacia el *mito sacrificial de lo común* (el destino de la comunidad). Más aún, la genealogía del libro, desde Rousseau a Bataille, busca precisamente delinear un pensamiento de la comunidad capaz de deconstruir esta dialéctica entre el paradigma inmunitario y su “inversión mítica” (Esposito 2003, 45).

Si bien en *Categorías de lo impolítico* Esposito ya había comenzado a delinear este vínculo entre el mito y lo político, es particularmente en *Confines de lo político* donde el autor expande y desarrolla con detenimiento las consecuencias de esta relación. Para interrumpir lo político, insiste Esposito, lo impolítico tiene que dirigir la atención sobre el vacío de lo político, esto es, sobre “lo político mismo sustraído a su propia *plenitud mítico-operativa*” [énfasis añadido] (Esposito 2006, 24). Como en el caso de Nancy (2000), existe para Esposito una línea directa que va desde la comunidad entendida como “Obra”² –como proyecto, como destino y esencia que se realizan en común– a su rostro mítico –que fuerza a la comunidad a que ésta no sea “identifiable consigo misma –ni totalmente consigo misma ni consigo misma como un todo– si no es de forma totalitaria” (Esposito 2009, 48). Contrariamente a una lectura tradicional, que contrapone el mito a los orígenes de un pensamiento político-filosófico, el mito aparece aquí como el centro del humanismo político, como parte de su plena expresión (cf. Esposito 1996, 97).

El mito de lo común –y así, la comunidad como mito, su mitificación y totalización– es en sí mismo el resultado de la idea de una comunidad humana, entendida en términos de finalidad y Obra. De acuerdo a Nancy, el mito se revela en “la mira de la comunidad de seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además produ-

² Esposito capitaliza la palabra “Obra” en este contexto para relacionarla explícitamente al análisis de Lacoue-Labarthe y Nancy sobre la noción romántica de Obra (cf. Esposito 1996, 99) en su libro de 1978 *El absoluto literario*.

cen precisamente esta esencia como comunidad" (2000, 21). Por ende, incluso cuando el mito es explícitamente negado y cuestionado, éste continúa operando –u opera incluso más que nunca– con toda su fuerza (cf. Esposito 1996, 100). Anticipando la estructura (auto)-inmunitaria que se convertirá en el centro del análisis en *Communitas*, Esposito aborda esta "lógica del mito" en relación a una dialéctica en la cual toda negación se encuentra ya atrapada dentro de aquello que pretende negar, haciéndola así incluso más poderosa que antes: "Si hay algo que el mito no puede tolerar es su interrupción, dado que él no es más que la ausencia de interrupción. O simplemente: lo *Ininterrumpido*" [último énfasis añadido] (Esposito 1996, 109).

Mito y comunidad están por ello vinculados en un movimiento dialéctico que ambos sostienen y fomentan: "El mito sólo surge de una comunidad y para ella: se engendran uno a otro, infinitamente e inmediatamente" (Nancy 2000, 92). De este modo, el mito es siempre mito de *una* comunidad, y por ello mismo, a su vez, mito de la comunidad, comunidad entendida como mito: "El mito es siempre mito de la comunidad, vale decir, es siempre mito de la comunión –voz única de muchos– capaz de inventar y de compartir el mito" (Nancy 2000, 93). Consecuentemente, la comunidad se vuelve al mismo tiempo el origen y el destino de lo común. Su presencia mitológica –y así su huella totalitaria– opera cada vez que la comunidad es entendida como una Obra (común).

¿Cómo, entonces, se pregunta Esposito, debe ser interrumpido este mito? Eso es "precisamente lo que hoy se pediría: interrumpir el mito" (Esposito 1996, 109). ¿Cómo puede, "cerrar[se] por un instante su boca siempre abierta a la comunicación, a la transparencia, a la Obra. A su Cumplimiento" (Esposito 1996, 109)? Si tal tarea es acaso posible, no debería ser entendida como el fin (punto final) del mito, sino más bien como una pausa, como un "entregarse durante un breve instante al reposo de lo incompleto, a la sombra de lo opaco, al silencio de la Obra" (Esposito 1996, 109). La interrupción del mito es por lo tanto su suspensión antes que una interrupción definitiva de su operar. "Robada a la Obra", esta interrupción coincidiría, en su *inacabamiento*, con la "forma de un *désœuvrement*" (Esposito 1996, 110):

El mito interrumpido es el mito herido en su pretensión de continua compacidad, de reunificación de las voces, de nueva comunidad. También aquí, no con el sentido de abolición de aquello que es 'común', y por tanto de retorno a un nuevo Absoluto individual, a una nueva inmanencia del Individuo. Sino, al contrario, en aquello que reabre la inmanencia absoluta –del individuo y de la comunidad– a la superación del límite, a la diferencia compartida de una comunidad de singularidades. (Esposito 1996, 110)

De Bataille a Nancy, repensar la comunidad requiere así pensar la interrupción y la inoperancia de la comunidad entendida como totalidad, como obra. Esto significa no sólo pensarla sino también efectuarla, si pensar no es ya aquí el gesto mismo de tal *désœuvrement*. *Communitas* es el gesto de esta interrupción: manteniendo su potencia a la vez como exposición radical y como vacío constitutivo, el pensamiento de la comunidad busca aquí resistir a la tentación de llenar el espacio abierto por el *munus*. Al conservar este espacio, la brecha entre comunidad y pensamiento comienza a cerrarse, inaugurando así posibilidades de pensar de otro modo la comunidad.

Para comprender de qué manera *Communitas* asume esta tarea, ofreceré en la siguiente sección una breve revisión de los pasos que traza Esposito hacia una lectura de la *communitas*, y del impulso hacia la *immunitas* que tal *communitas* involucra constitutivamente. Al hacerlo, quisiera presentar los principales elementos que me permitirán posteriormente, en la segunda parte del presente ensayo, relacionar estas dos nociones con la lectura hegeliana de la comunidad.

1.2 *Communitas*, *immunitas* e inmunización.

En *Communitas* Esposito se embarca en una expedición a través de las posibles “genealogías” de esta palabra, presentadas en este caso como una especie de “contrahistoria” del tradicional concepto político de comunidad. En su esfuerzo por desplazar la noción clásica de comunidad, y de sustituirla con la más originaria noción de *communitas*, Esposito parte del valor y uso de la etimología para desarrollar una idea que pueda ofrecer suficiente resistencia a la fuerza que habita al interior del concepto heredado de comunidad. Así, este procedimiento debe ser entendido como la búsqueda de un *topos* conceptual, antes que como un argumento histórico relativo al origen (cf. Manchev, 22).³ ¿Qué es lo que queda implicado en la palabra “*communitas*” que hace posible al mismo tiempo explicar y resistir la tendencia de la comunidad a desaparecer completamente en su opuesto (ya sea éste una absolutización del individuo o de la propia comunidad)?

Communitas es primero y antes que nada, nos dice Esposito, “comunidad de ley”: hay una ley que mantiene a la comunidad vinculada, una exigencia que constituye el *locus* de su misma existencia. Esto, no obstante, debe ser entendido en un sentido “paulino”, aclara Esposito: “Si desde siempre estamos en la ley –podría decirse con acento paulino–, es porque desde siempre nos encontramos en la ‘culpa’” (Esposito 2009, 26). Esto se debe a que el *munus*, el deber y la ley que mantienen vinculada a la comunidad, no son otra cosa que una obligación, la cual, entendida en su sentido etimológico, no nos constituye como sujetos de derechos, sino que por el contrario nos ex-propia completamente de esa subjetividad. Siguiendo la crítica de Simone Weil a los derechos⁴, Esposito escribe: “que uno es sujeto de una obligación –o, con mayor precisión, que está sujeto a una obligación– quiere decir que no se es sujeto de otra cosa más que de la propia expropiación. De la expropiación de lo que es propio, a partir de la misma sustancia subjetiva” (2005, 38). El deber del *munus* debe ser interpretado aquí, por lo tanto, en la línea que va de “*devore*” (obligación) a “*donum*” (don), y de “*donum*” a un tipo muy particular de don: un don que, todavía en el camino de la obligación, no puede no darse, pero del que, al mismo tiempo, tampoco se puede esperar nada a cambio (cf. Esposito 2003, 27-29). Don como gracia, por ende, como algo que no se domina pero que se comparte, mutuamente, sólo como una sustracción, como una “falta infinita”, una deuda siempre irresuelta e “impagable” (Esposito 2009, 26).

³ Para abordar la pregunta de si el argumento de Esposito busca retornar o no a un “sentido original de la comunidad” (ver también Manchev, 22), se debe primero entender lo que Esposito quiere decir por “constitutivo” y “originario” cuando se refiere a *communitas*. Esto lleva también de vuelta a un aspecto crucial en el debate “impolítico” contemporáneo en relación a la comunidad: el rol que juega la ontología en estas reflexiones, y cómo pensar nuevamente la comunidad significa también, en este contexto, pensar nuevamente lo que entendemos por “ser”. Para una reflexión más detallada de esta exigencia, cf. Acosta 2011, 96-100.

⁴ Cf. por ejemplo el maravilloso libro de Weil, originalmente publicado en 1949, (1996) *Echar raíces* (Madrid: Trotta).

En la *communitas*, por lo tanto, los sujetos –arrojados ya a una radical impropiedad– no comparten “algo” en común: el *munus* que los mantiene vinculados no es una propiedad, un contenido, mucho menos una esencia común o un proyecto, sino un vacío, “esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: ‘donantes a’, en tanto ellos mismos ‘donados por’ un circuito de donación recíproca” (Esposito 2003, 31). Incluso si, como Nancy correctamente aclara, esto no debe ser confundido con “haber reavivado por aquí o por allá cierto énfasis cristiano y humanista en el ‘reparto’, el ‘intercambio’, el ‘prójimo’” (Nancy 2003, 17), hay aquí en todo caso un camino que Esposito está interesado en trazar en relación con el término teleológico de *koinonia* y su interpretación cristiana en la tradición de Pablo de Tarso (2010a, 10). *Koinonia*, término original también usado en la ceremonia eucarística de la comunión, se distancia de su traducción inmediata como *communio*, que en sí misma es erróneamente interpretada en una dimensión horizontal de “unidad de espíritus”. Nada puede estar más lejos de este significado originario, ingenuamente vinculado al de *communitas*. Si hay algo “en común” en la comunidad cristiana, recuerda Esposito, esto se encuentra ya atravesado por un don infinito, una “alteridad que nos sustrae nuestra subjetividad [...] para clavarla al punto ‘vacío de sujeto’ del que venimos y hacia el que se nos llama. Siempre que tengamos tanta ‘gratitud’ como para retribuir a ese primer *munus*” (2003, 36-37). Ser “hermanos de Cristo” significa estar unidos por un don infinito que interrumpe todo posible vínculo substancial, toda posible apropiación: “‘tomar parte’ significa todo menos ‘tomar’; por el contrario, es perder algo, reducirse” (Esposito 2003, 37). Hay aquí una inflexión de la noción misma de “participación”, que trae de vuelta, en el contexto de la *koinonia* cristiana, los ecos de “expropiación” característicos del antiguo *munus* (cf. 2003, 37).⁵

Esta exposición radical experimentada en y como *communitas*, interrumpe así la “clausura” del sujeto sobre sí mismo, y “lo vuelca hacia el exterior” (Esposito 2003, 32). No hay nada en el núcleo de nuestro ser en común: la cosa-pública (*res pública*) se muestra de hecho a sí misma como la *nada* en el fundamento de la *communitas*, un fundamento sin fundamento: “La grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos” (Esposito 2003, 34). Sin embargo, decir “*nada*” no es rehabilitar una ontología negativa –que caería nuevamente ella misma en “la adoración de la *nada*, de la ausencia, de la falta”, lo que terminaría de nuevo “cubriendo la grieta” (Neyrat, 16). Esta “*nada*”, “no es exactamente *nada*”, como describe Nancy en su introducción a la traducción francesa de *Communitas*,

⁵ En un artículo más reciente, escrito originalmente para un volumen dedicado a Nancy, Esposito confirma nuevamente esta estrecha relación entre *communitas* y los orígenes de la comunidad cristiana. En el contexto de una discusión en torno a la noción de cuerpo y la deconstrucción del cristianismo en Nancy, Esposito escribe: “La encarnación es el *munus* por excelencia, el don no sólo de la vida sino también de la renuncia a la identidad individual, en su origen la idea misma de *communitas* como la división de nuestra finitud singular y plural. Es verdad que la *communitas* horizontal está destinada a caer rápidamente en una *religio* de tipo inmunitario que hace a la salvación de la sociedad cristiana dependiente de la preservación de su forma dogmático-institucional” (Esposito 2010, 94). De este modo, Esposito propone diferenciar entre dos “movimientos” dentro de la tradición cristiana: uno que, en relación con la encarnación (“el Verbo hecho carne”), “abre y expone”, y otro que, en relación con “la incorporación de la humanidad en la Iglesia, y luego en el Estado”, “tiene en cambio la cualidad de la unificación y la reappropriación” (Esposito 2010, 95). En un gesto muy similar, como mostraré más abajo, Hegel va a diferenciar entre la noción de comunidad que resulta de la crítica de Jesús a la Ley, y el “destino” del cristianismo después de la muerte de Jesús (la “positividad” de la Iglesia y sus instituciones). En este sentido, Hegel mismo puede ser leído como el comienzo de esta “deconstrucción del cristianismo”, o, como Esposito lo plantea en su lectura de Nancy, de la lectura del cristianismo como deconstrucción (cf. Esposito 2010, 92).

[...] es algo que no es una cosa en el sentido de un 'dado-presente-en-algun lado'. No está en un lugar, porque es más bien el lugar mismo: la capacidad de [...] que ahí se encuentren los unos con los otros o entre ellos, siendo el con y el entre, precisamente, no otra cosa sino el lugar mismo, el medio o el mundo de existencia. (2003, 17)

Si nada nos vincula, tampoco hay nada que nos proteja de esta exposición. La radicalidad del *cum* significa también que somos ahí, completamente en "lo abierto" (2003, 18), en una "pérdida violenta de los límites" (Esposito 2003, 33). Estos límites no son sólo los del individuo: *communitas* no envuelve y protege al individuo dentro de los límites de un espacio colectivo. Los límites son también los de la misma comunidad: ser en común es también lo que "expone al contacto, e incluso al contagio, con el otro" (Esposito 2009, 16). Es por esto que la *communitas* no sólo está en permanente riesgo –en el riesgo de la desaparición por, y la inmunización de, el *cum*–, sino que ella misma es también ese riesgo.

Esto conecta directamente con la noción de *immunitas* y permite entender por qué *communitas* e *immunitas* se hallan para Esposito inevitablemente intrincadas en el fundamento sin fundamento del ser en común. Es sólo en tanto buscamos protegernos de nuestra radical exposición a otros que hay tal exposición y contacto. Así, Esposito no busca rescatar (proteger, diferenciar) la *communitas* del impulso protector de la *immunitas*; ambas son igualmente constitutivas e igualmente necesarias para nuestra existencia. Su crítica se dirige más bien contra la tendencia que interpreta a la *immunitas* como una "potencia de negación" (Esposito 2003, 39), transformándola con ello en un impulso de "inmunización".

La inmunización, como radicalización y exacerbación del impulso originario de la *immunitas*, es el movimiento que se convierte para Esposito en la "clave explicativa" y el "paradigma" de toda la reacción política moderna contra la *communitas*. La concepción de la *immunitas* como el opuesto radical de la *communitas* las sitúa a ambas en una relación dialéctica (de opuestos) que borra el rastro original de su vínculo constitutivo. Mediante este movimiento, la *immunitas* es transformada única y exclusivamente en "inmunidad", esto es, en el poder (la potencia) de destrucción no sólo de los efectos de la *communitas*, "sino [también] de su presupuesto mismo" (Esposito 2003, 40). La *communitas* desaparece por completo frente a la inmunización de los individuos, que no responde a otra cosa sino a un miedo radical a la muerte (Hobbes). En esta operación, lo señala Esposito, la vida misma termina siendo sacrificada para garantizar su propia conservación. Así, en el paradigma político moderno, a los individuos "paradójicamente, se los sacrifica a su propia supervivencia" (Esposito 2003, 40).

Este no es todavía, no obstante, el final del camino descrito por el pensamiento político moderno. Hay aún un paso más que perpetúa la radical negación de la *communitas* y que la convierte en su opuesto, llevando a cabo con ello el paso definitivo de una muerte (sacrificio) de la comunidad, a lo que Esposito, inspirado en Bataille, describirá como una comunidad de la muerte. El paradigma de la inmunización no sólo erradica la *communitas*, insiste Esposito, sino que busca llenar el vacío dejado por la negación del *cum* con un vínculo aún más vacío. Una negación radical de cualquier relación (el individuo como absoluto) toma el lugar de la nada del *munus*, liberando así por adelantado

a cada individuo de la deuda y evitando cualquier contacto posible. El carácter nihilista de este acontecimiento, sin embargo, parece traer su propio movimiento dialéctico; una contra-reacción que intenta llenar el vacío dejado por la ausencia de vínculo. La demanda por una “recuperación” de la comunidad adquiere aquí a su vez el carácter de una demanda por un fundamento común; una esencia y finalidad comunes que en lugar de traer la *communitas* de vuelta a la escena en su “carácter constitutivamente cóncavo”, termina desplazándola una vez más, esta vez mediante “su entificación afirmativa” (Esposito 2003, 44). El ab-soluto del individuo es de este modo transpuesto al todo de la comunidad, y “lo general del ‘en común’” es por lo tanto reducido a “lo particular de un sujeto común” (Esposito 2003, 44).

El renacimiento de la comunidad en medio del pensamiento político moderno es así simplemente un duplicado del paradigma de la inmunización. Donde sea que esta dialéctica aparece, nos encontramos en el núcleo mismo del mito de la comunidad, de la introducción de la comunidad entendida como mito: ya sea como origen al que se mira con nostalgia, o bien como una Obra a ser realizada y completada. De este modo, siempre que esta dialéctica tenga lugar, nos advierte Esposito, nos encontramos ya en medio de una deriva imbuida de un impulso totalitario: “qué es el totalitarismo de este siglo sino [...] [l]a tentación fantasmática de abolir el límite, de llenar la falta, de cerrar la herida [...] de que [a la comunidad] se la puede inmunizar de la enfermedad melancólica destruyendo los gérmenes portadores” (Esposito 2009, 48). Esta “deriva mítica”, destaca Esposito, acompaña cualquier pensamiento de la comunidad “como un riesgo incipiente [...] a lo largo de toda su extensión” (Esposito 2003, 44).

Estamos por tanto de vuelta en el punto de partida. El mito de la comunidad se las ha arreglado para impedir su interrupción, precisamente porque cualquier intento por negarlo es arrastrado inmediatamente a su propio movimiento dialéctico. ¿Existe, sin embargo, algún pensamiento que sea capaz de permanecer suficientemente en el vacío del *munus* sin caer nuevamente en la tentación de llenarlo con algún contenido, de transformarlo nuevamente en un mito? La comunidad es para nosotros al mismo tiempo necesaria e imposible, insiste Esposito. ¿Ocurre lo mismo con el pensamiento de la comunidad? ¿Hay un pensamiento que pueda vérselas al mismo tiempo con su necesidad y su imposibilidad? Pareciera haber una tradición dentro de la propia modernidad que abre el camino para tal pensamiento, uno que permanecería en el pensamiento de la *communitas* –al menos lo suficiente para vislumbrar una salida al vínculo sacrificial entre la ley y el *munus*, entre inmunización y mito. Esposito nos ha mostrado que Rousseau y Kant, entre otros, ya habrían comenzado a pensar este pensamiento. ¿Será posible que encontremos también un rastro de él en Hegel?

2. Una comunidad interrumpida: Hegel sobre inmunización y *communitas*⁶

En *El espíritu del cristianismo y su destino* (EC) Hegel define ya dos pasos que serán cruciales en sus reflexiones ético-políticas posteriores. Por un lado, elabora una poderosa crítica del pensamiento ético-político moderno y sus correlativas interpretaciones de la comunidad y la ley. Por otro, esto le permite introducir una noción alternativa de comunidad (ético-política) que continuará desarrollando bajo la posterior noción de *eticidad* [Sittlichkeit]. En estos textos tempranos, Hegel recurre a la historia de la religión para desarrollar lo que J.M. Bernstein ha interpretado recientemente como una “genealogía” de la razón moderna occidental (cf. 2003, 397ss), tanto en sus efectos destructivos, como en sus posibilidades inexploradas. Así, el paso que Hegel propone de una comunidad-en-la-ley judaica a la temprana vida-en-común cristiana (con una muy acentuada inflexión paulina),⁷ sigue la línea que va de una ley soberana que protege la vida a cambio no obstante de su sacrificio, a una noción de ser-en-común que Hegel está interesado en rescatar a la luz de las carencias de la filosofía política moderna. Esta última noción de ‘comunidad’, en tanto surge como resistencia a, e interrupción de, la dialéctica planteada por una comunidad-en-la-ley, podría entenderse en estrecha proximidad a la *communitas* de Esposito.

Una de las preocupaciones más importantes de Hegel en estos fragmentos tempranos es la pregunta por la posibilidad de dar cuenta de la multiplicidad y contingencia implicadas en la vida (una noción central para su análisis ético-político de la comunidad), sin ejercer y reproducir la misma violencia y el mismo poder negativo que una posición universal y abstracta (esto es, el punto de vista de una “soberanía de la ley”) ejercen sobre ella. Así, en el *Espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel no sólo está explícitamente interesado en la misma brecha entre vida (política) y pensamiento sobre la que Esposito reflexiona con su noción de lo impolítico, sino que también, al igual que Esposito, tiene plena conciencia de que tal brecha ha sido introducida y reproducida por el propio pensamiento filosófico. Por lo tanto, es tarea de la filosofía misma lograr *interrumpir* la violencia del pensamiento para abrir con ello un camino diferente desde la filosofía a la vida, desde la comunidad a la ley.

En lo que sigue, sólo podré delinear e indicar algunos de los pasajes donde esto resulta más claro en el texto de Hegel.⁸ Me interesa mostrar cómo, por sorprendente que parezca –especialmente considerando las interpretaciones más tradicionales de Hegel–, el análisis de Esposito en *Communitas* puede arrojar una luz diferente sobre las posibilidades inherentes a la aproximación de Hegel a este tema. Me referiré primero a la lectura propuesta por Hegel del “espíritu del judaísmo”, y reconstruiré lo que a su juicio son las consecuencias inevitables de una noción de soberanía basada en último término en una relación “sacrificial” con la ley. Me interesa mostrar cómo el argumento de Hegel puede

⁶ Algunos de los análisis que siguen a continuación han sido presentados por primera vez en un texto que ha sido publicado recientemente como capítulo de libro (cf. Acosta 2013). Si bien algunas de las ideas son las mismas, he corregido y reorganizado en la presente versión muchos de los argumentos, esta vez con el fin, además, de mostrar las similitudes entre el énfasis de Hegel y las reflexiones de Esposito.

⁷ En su aproximación a este asunto y mientras escribía el ensayo, Hegel se encontraba leyendo tanto las *Cartas de Pablo en el Nuevo Testamento* como el extenso comentario de Lutero sobre la *Carta a los Romanos*. Debo agradecer a Jorge Aurelio Diaz por esta última indicación. Cf. Lutero 1998.

⁸ Para un análisis mucho más profundo de este tema, cf. Acosta 2013.

ser leído bajo la misma estructura del paradigma de inmunización de Esposito, con su correspondiente dialéctica totalitaria. Luego dirigiré mi atención al análisis de Hegel de la comunidad cristiana primitiva, derivada del intento de Jesús por suspender tanto la soberanía de la ley como su contra-reacción totalizadora. Tal suspensión debe ser efectuada, insiste Hegel, no mediante la negación de aquello que pretende suspenderse, sino mediante una cierta interrupción y des-obramiento de su poder. El ensayo de Hegel, leído de esta manera, estaría así rescatando una noción alternativa de comunidad que podría plantear, en conexión nuevamente con la *communitas* de Esposito, una resistencia a la dialéctica entre inmunización y el *mito* comunitario: una noción de comunidad frágil y efímera, no obstante, dado que desaparece –de acuerdo con Hegel– con la muerte de Jesús.⁹

2.1 *La violencia de la ley: de la muerte de la comunidad a una comunidad de la muerte*

Comenzaré con una reconstrucción detallada de la crítica de Hegel al paradigma sacrificial de la soberanía de la ley, cuya primera aparición, según Hegel, es el “espíritu del judaísmo”.¹⁰ Hegel comienza su explicación del destino de este espíritu en términos bastante similares a los que utiliza Esposito para describir el desplazamiento del individuo político moderno hacia el movimiento de la inmunización. Todo comienza, afirma Hegel, con el “acto fundador” de Abraham. Guiado por una necesidad de independencia absoluta, así como por un instinto de auto-conservación, Abraham decide romper radicalmente con todo vínculo comunitario: “El primer acto por el cual Abraham se convierte en el padre de una nación es una separación que desgarra los vínculos de la convivencia y del amor, [y] la totalidad de las relaciones con los hombres y con la naturaleza” (EC 287, GC 277).¹¹ Toda relación es así considerada a partir de entonces como “hostil”, como una posible amenaza a la propia independencia.

Aun así, dado que esta decisión está guiada por una necesidad de auto-conservación, lleva también consigo una sujeción individual a una autoridad exterior y absoluta. No obstante, esta autoridad no puede ser ella misma planteada como una relación. Tiene que tratarse más bien de una exterioridad absoluta, una objetividad infinita, una “unidad dominante por encima de la naturaleza” que se imponga ella misma –o sea más bien supuesta, parece sugerir Hegel– como dominio absoluto (cf. EC 288, GC 278). Por medio de este dominio Abraham consigue el suyo propio, garantizando con ello su subsistencia sin que esto implique una pérdida de su independencia: “Su Ideal [el Ideal de Dios, de su infinita objetividad] le subyugó el mundo, le regaló tanto del mundo como él necesitaba, y contra lo demás le proporcionaba seguridad” (EC 289, GC 279).

Este es el destino que Abraham ha legado a su pueblo: “la relación de los judíos entre sí [...] no era otra que la igualdad de la dependencia de todas las cosas frente a

⁹ Ver nota 7 más arriba.

¹⁰ Por el momento dejaré de lado lo que podría describirse como la “violencia” intrínseca a las críticas de Hegel y el anti-judaísmo presente en su texto. Me gustaría destacar por ahora, sin embargo, el hecho de que, dado que Hegel está interesado en su ensayo en rastrear genealógicamente los orígenes históricos de la racionalidad moderna, sus afirmaciones sobre el judaísmo están filosóficamente motivadas y no son formuladas –al menos no en principio– como juicios de valor. Cf. también Ormiston, 506. Para una lectura detallada del ensayo de Hegel en este sentido, cf. Cohen 2005, con prólogo de J.L. Nancy.

¹¹ Cito de la traducción al castellano de Ripalda, seguida de las páginas correspondientes en la versión alemana publicada en Suhrkamp (GC).

un soberano invisible" (EC 297, GC 290). La única "comunidad" posible es, en este contexto, la que surge de una negación radical de todo vínculo comunitario; se trata así, para Hegel, de la muerte de la comunidad, de su sacrificio, a cambio de la protección que brinda la autoridad exterior absoluta de la Ley (divina). En consecuencia, como en el caso de Esposito, el movimiento hacia la inmunización no sólo resulta de la resistencia a la exposición comunitaria. Se trata más bien de un movimiento que busca destruir esta exposición completamente, erradicarla sin más a cambio de la protección del individuo, sin dejar siquiera, como lo sugiere Esposito, un rastro de su presupuesto (cf. Esposito 2003, 40). Más aún, para Hegel, así como para Esposito, este movimiento refleja una de las actitudes paradigmáticas de la modernidad hacia el mundo: la de una razón reflexiva, dominadora de la naturaleza, "originada" en esta "imposición absoluta", que queda aquí representada para Hegel bajo la idea del Dios judío (y por tanto de su Ley), y que es también claramente expresada, en su versión "política", en el giro llevado a cabo por la filosofía de Hobbes.

De este modo, Hegel habla en este contexto de una "hostilidad universal" (EC 292, GC 283), o –en una referencia más explícita a Hobbes– de una universalidad de la ley que "presupone una igualdad, pero una igualdad entre enemigos" (EC 311, GC 328). Este es el foco principal de las críticas de Hegel: el hecho de que esta forma de vida esté determinada únicamente por una *legalidad* absoluta (en último término heterónoma): "porque habían confiado [...] todo amor, espíritu y vida, a un objeto ajeno [...] Lo que los tenía unidos eran cadenas, leyes que les fueron dadas por un poder superior" (EC 332, GC 356). La heteronomía, de este modo, a cambio de "independencia", legalidad y una (abstracta) igualdad universal a cambio de la vida es, de acuerdo con Hegel, lo que necesariamente se sigue de esa "separación infinita" inscrita en el fundamento de la existencia (ética) judía.

Así, concediendo todo valor y poder, amor y vida, a un Objeto externo absoluto, todo bajo su dominio –y todo necesariamente está bajo su dominio– pierde todo valor: "ya que son lo que son frente a algo infinito que está fuera de ellos [...] carecen así de un contenido propio: son vacíos, sin vida". "Ni siquiera son algo muerto" –continúa Hegel– ya que "son algo únicamente si el objeto infinito hace que sean algo" (EC 292, GC 283). Estar sujeto a este poder significa, entonces, sacrificar toda forma de vida a cambio de una mera "dependencia física" –esto es, el único modo de vida que "sólo puede ser asegurada a costa de otros" [énfasis añadido] (EC 292, GC 283). Incluso a costa de la muerte, destaca Hegel, dado que aquello que decide sobre la vida, decide también sobre la muerte. La existencia bajo esta Ley soberana significa estar privado incluso de la posibilidad misma de la muerte. O quizás habría que decir que porque se está privado de la posibilidad de la muerte, no hay real vida bajo la ley. Volviendo a Esposito y a su análisis del *munus* como fundamento sin fundamento del ser en común, también podría sostenerse, esta vez con Hegel, que la *communitas* ha sido aquí sacrificada puesto que, bajo el dominio absoluto de la Ley, cada quien queda privado de la exposición que es la existencia misma. No hay más existencia una vez que la vida ha sido sacrificada a la Ley. Al extirpar todo vínculo vivo, todo rastro de existencia compartida y, por ello, expuesta, la Ley exige el sacrificio de la vida misma a cambio de su protección. En palabras de Esposito –como se citaba más arriba– a los individuos "paradójicamente, se los sacrifica a

su propia supervivencia" (Esposito 2003, 40). De este modo, Hegel también parece estar preocupado por trazar el círculo completo que del sacrificio de la comunidad conduce necesariamente a una comunidad del sacrificio: el círculo que va, así, de *la muerte de la comunidad a una comunidad de la muerte*.

Pero a Hegel no sólo le interesa enfatizar aquí el modo como el paradigma de la Ley ingresa en el círculo sacrificial. También quiere mostrar cómo este círculo es inherente a la naturaleza misma de la Ley, dado que ésta es la única manera como, debido a su universalidad y abstracción, ella puede *investirse* de poder, legitimando con ello la violencia que de ese modo ejerce. Esta es la cara oculta de la Ley –o lo que permanece en sus sombras, como diría Esposito–: la Ley es absolutamente impotente para reclamar su legitimidad si no es por el ejercicio de esta violencia sacrificial que se encuentra a la base de su propio presupuesto. La ley es sacrificial, por lo tanto, no sólo en su presupuesto, sino también –e incluso principalmente– en su *implementación*– y en el intento de salvaguardar su propia capacidad de implementación, su propio poder. La Ley debe sacrificarlo todo para asegurar su propia perpetuación; debe negar la vida en orden a preservarse a sí misma.¹² Hay por consiguiente una *duplicación* del círculo sacrificial ya implícito en el núcleo mismo del concepto de la Ley. Veamos.

Para ejercer justicia, continúa Hegel, la Ley está obligada a atarse a sí misma a aquello que le es en principio lo más ajeno: "hay que vincular a la ley con la vida –escribe Hegel–, hay que investirla de poder" (EC 319, GC 338). Este poder vinculante es aquello de lo que la ley carece por completo en su mero concepto. En la soberanía vacía ejercida desde su propio territorio, la Ley es completamente externa y ajena a la realidad que debe lograr intervenir. Es por ello que ahora se ve forzada a atravesar la experiencia de su propia esencia contradictoria, ya que para *legislar* realmente (para ejercer su poder), la Ley tiene que abandonar aquello que le da a ese poder su legitimidad, esto es su universalidad abstracta: "entre ella, en cuanto algo universal, algo pensado –por una parte–, y ella en cuanto real, en cuanto algo que existe en un ser viviente –por otra–, puede haber una contradicción" (EC 320, GC 338).

Tal experiencia, sin embargo, no es una en la que la Ley desemboque en su propia destitución, reconociendo así su propia ilegitimidad y la violencia de su ejercicio. También es inherente a su soberanía y dominio absolutos la intransigencia propia de su abstracción, de la unidad vacía de su idea. La propia impotencia de la ley, la debilidad en el núcleo de su propia constitución, deviene así el mayor de sus peligros. Hay hostilidad [Feindseliges] en el centro del dominio de la Ley sobre el mundo. Todo bajo su dominio debe ser una confirmación de su poder, pero esto también significa que existe el potencial de una amenaza en cada ser (concreto) bajo su autoridad. La Ley no puede aceptar nada que contradiga su concepto, y esto conduce en último término a la peor forma de violencia: aquella que está abocada a despreciar toda realidad incapaz de responder a (y por ello incapaz de completar y confirmar) la propia universalidad de la Ley.

¹² Hay aquí una conexión entre el argumento de Hegel y el diagnóstico de Benjamin en su famoso ensayo *Zur Kritik der Gewalt*. También hay un vínculo muy interesante aquí entre la aproximación de Benjamin a la idea de soberanía, y los propios análisis de Esposito sobre el tema (cf. Esposito 1996, especialmente el capítulo sobre "Soberanía").

Esta es la razón por la cual Hegel describe el paso del presupuesto de la Ley a su empoderamiento como aquel que conduce necesariamente a una duplicación del círculo sacrificial. Una duplicación que, en último término, tiende a la realización final y más definitiva (destructiva) de tal empoderamiento. Cuando la idea en la Ley busca ser actualizada, cuando sea que alguien, en su nombre, es “lo suficientemente poderoso para realizar su idea de la unidad”, ello tiene como resultado el ejercicio despiadado de “la tiranía más indignante, dura y exterminadora frente a toda vida, porque la unidad se eleva sólo por encima de lo muerto” (EC 289, GC 279). De este modo, Hegel establece aquí lo que más tarde desarrollará en la *Fenomenología del espíritu* (FE) bajo la “lógica del terror”: las consecuencias desastrosas de un empoderamiento abstracto de la universalidad (uno podría decir también una versión “fanática” de la razón moderna) que, cegada por la vacuidad de su convicción, pasa por encima de toda realidad que se oponga a la idea que busca actualizar. Es el terror de una “fría universalidad inflexible” (FE 347) que opera sobre la ignorancia de la unilateralidad de su concepto: el vacío y la abstracción de su propia perspectiva contra la pluralidad y multilateralidad del mundo en el cual pretende actualizar (de manera inmediata) su ideal. Sin embargo, y debido precisamente a su vacuidad, la Obra universal, llevada a cabo por y desde el ideal, nunca encuentra la correspondencia que busca en la realidad. Por eso es que ella sólo puede presentarse, una y otra vez, como la “furia del desaparecer” (FE 346), como terror, como la desolación de la muerte, producida sin el más mínimo remordimiento: estamos así ante “la muerte más fría y más insulsa –escribe Hegel–, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua” (FE 347).

Es de esta manera como, de acuerdo al análisis presentado por Hegel, “la universalidad del concepto [i.e., la universalidad abstracta de la ley, que no obstante es también el lugar de donde proviene su legitimidad]... es en sí misma un desgarramiento de la vida” (EC 311, GC 326-27). Como la cabeza de Gorgona, la Ley transforma todo lo que se atreve a enfrentarla en piedra, en algo muerto, carente de vida:

[...] fuera de la unidad infinita [...] todo ello [es] materia ¬—la cabeza de Gorgona transformaba todo en piedra— un elemento sin amor y sin derecho [propio], algo maldito que tan pronto como se tiene la fuerza suficiente se lo trata de acuerdo a lo que es, fijándole, no bien intente moverse, su lugar correspondiente. (EC 290, GC 279)

Hegel está así interesado en llevar la dialéctica de la inmunización y su círculo sacrificial un paso más allá, hacia un segundo círculo que aparece como resultado inevitable de la exterioridad y el poder absolutos de la Ley soberana. El paradigma de la inmunización es aquí precisamente lo que conduce a la operación misma de *totalización* (o mejor, a la *totalización* como *la operación, la Obra, de la Ley*). En palabras de Hegel, “mientras las leyes sean lo más alto que existe es imposible retirarlas y lo individual será sacrificado a lo universal y herido de muerte” (EC 320, GC 338). El destino de una “comunidad-en-la-ley” —una comunidad que es fundada en la absoluta sumisión a la Ley— no está dado sólo en términos de una *comunidad de la muerte*, atravesada por una economía y una “lógica del sacrificio”. Se trata también, en último término, del destino de una comunidad que establece la muerte como su obra, que *hace obra de la muerte*. Bajo la ley infinita y

soberana, esta comunidad tiene en última instancia un único propósito: el cumplimiento de la universalidad del mandato de la Ley, incluso cuando todo lo singular deba desaparecer en orden a preservar esta operación.

Estamos, por ello, una vez más, en medio del *mito*. En palabras de Nancy, “la muerte, en la comunidad, no es el exceso indomable de la finitud”, sino más bien “la realización infinita” del mandato de la Obra (2000, 24). Así, como es el caso del argumento que desarrolla Esposito en *Communitas*, Hegel también está interesado en mostrar el camino que lleva de la comunidad del sacrificio al sacrificio como Obra de la comunidad, y por tanto, del movimiento de inmunización contra la comunidad al gesto que convierte a la comunidad en su mito. Incapaz de soportar el vacío del *munus* (al que la existencia-en-común ya está siempre expuesta), la comunidad-en-la-ley llena este vacío de la exposición constitutiva con una vacuidad aún más negativa: la universalidad vacía del mandato de la Ley. Pero dicha vacuidad, como muy bien lo sabe Hegel, trae ya también consigo la “furia” de la totalización: el impulso que busca llenarse del contenido del que constitutivamente carece, buscando con ello su propio cumplimiento imposible, y destruyendo en el proceso todo lo que se atraviese en su camino.

Volviendo al análisis de Esposito, la pregunta a ser formulada es: “¿cómo hacer mejor en la inmunización de la vida sin traducirla en obra de muerte?” (Esposito 2003, 49). ¿Cómo, de hecho, podemos romper la dialéctica entre estos dos movimientos sin caer de regreso en ninguno de ellos? La tarea que se reclama es la interrupción del mito de la comunidad, sin que por ello tenga que renunciarse al pensamiento de un ser-en-común. Se trata, así, de permanecer en el difícil terreno que se ocupa cuando se reconocen tanto la necesidad de la comunidad como su imposibilidad. La cuestión es si acaso el mismo Hegel podría ser capaz de decir algo acerca de esta posibilidad, ahora que hemos visto cómo ha construido un contexto análogo al de Esposito para dar lugar a dicha pregunta. Tal comunidad, si es que la hay, no podría ser una que surja de la negación radical de la ley soberana. El gesto, veíamos antes, tiene que ser uno de resistencia desde el interior, de interrupción y suspensión: una pausa, dice Esposito, que incluso si sólo por un momento, abra al silencio, a la inoperancia que toda Obra lleva consigo (cf. Esposito 1996, 109).

2.2 *Interrumpiendo la violencia de la ley: el gesto inoperante de Hegel*

La pregunta, por ello, es qué tipo de comunidad puede emerger del contexto que Hegel ha delineado en su análisis del espíritu del judaísmo. Hegel no está interesado en abolir la Ley: una salida radical de su violencia tiene que venir de su interior, como resistencia y no como destitución. Así, Hegel está mucho más interesado en mostrar las debilidades de la Ley, su unilateralidad; quiere traer a la luz no sólo las contradicciones que yacen en sus fundamentos, sino también la posibilidad de otra relación con la ley, de otra comunidad que puede permanecer al mismo tiempo en y más allá de dicha comunidad-en-la-ley. Ésta tendría que ser una comunidad que fuese capaz de abrir una brecha en el corazón del propio mandato de la Ley, una comunidad imposible pero necesaria que comenzaría a morir en el momento mismo en el que aparece,¹³ pero capaz, en cualquier

¹³ Como se mencionaba anteriormente, este tipo de comunidad no estaría ella misma eximida de un destino funesto. En el texto de Hegel, con y después de la muerte de Jesús, la esencia de la comunidad es nuevamente situada afuera, en una promesa externa y futura, en lugar de permanecer dentro de la comunidad como un vínculo infinito que vive en el *entre*. La segunda parte del ensayo de Hegel está por ello dedicada a explorar el destino del cristianismo, pero no desarrollaré aquí este lado del argumento.

caso, de indicar un camino en el pensamiento de Hegel hacia otro modo de pensar el ser-en-común.

Me interesa aquí describir al menos cómo es que una tal comunidad puede surgir, de acuerdo con Hegel, de la temprana noción cristiana de amor, y cómo esta comunidad-en-el-amor logra *interrumpir* la dialéctica entre inmunización y mito, desobrando con ello –haciéndolo *inoperante*– el vínculo entre la radical ausencia de comunidad y la Obra de su *totalización*. Este gesto de interrupción queda señalado en lo que Hegel describe como el “elevado intento –de Jesús– de superar la totalidad del destino [judío]” (EC 303, GC 317). De aquí en adelante pondré especial atención en dos aspectos principales de este gesto: (i) qué significa estar “juntos en el amor”, en contraste con el tipo de comunidad unida exclusivamente por (bajo) la (abstracción vacía de la) Ley; (ii) cómo debe entenderse el intento de Jesús de “superar” (*aufheben*) la Ley a partir de su propio “mandamiento de amor”, no a través de la negación de la ley sino más bien a través de lo que Hegel, siguiendo a Pablo de Tarso, describe como su “cumplimiento” (*pleroma*).

(i) *Vida-en-común* o *una comunidad-en-el-amor*: Frente a la enemistad establecida por el espíritu judío, Jesús opondrá la idea de una comunidad “unid[a] no por un universal, por un concepto (como, por ejemplo, los creyentes), sino por la vida, por el amor” (EC 363, GC 393-94): el amor de la amistad opuesto a la “enemistad” del judaísmo, el amor como don (como exceso y desbordamiento de la vida) opuesto a la economía del sacrificio. Se trata aún de una comunidad unida en Dios, pero no ya como mera “asamblea” de creyentes, esto es, ya no como individuos unidos únicamente a través de su fe en una divinidad exterior absoluta, sino más bien como “comunidad en Dios” [énfasis mío] (EC 363, GC 394).

Para comprender cabalmente lo que esta comunidad en Dios significa, es necesario entender la importancia que adquiere en este contexto la experiencia del ‘amor cristiano’ así como el rol que la filosofía de Hegel le asigna a la religión. Como sugiere J.M. Bernstein, Hegel está interesado en “decodificar” un contenido ético-político implícito tanto en el espíritu del judaísmo como en el del cristianismo. Más aún, Hegel considera que ya Jesús ha prefigurado este modo de proceder: también Jesús está interesado en hacer manifiesto en sus enseñanzas el contenido implícito (conceptual) en el concepto de Dios (cf. Bernstein 2003 395-96). Así, Jesús es leído por Hegel como una especie de figura filosófica: alguien verdaderamente interesado en superar el destino y la exterioridad del espíritu judío, quien sin embargo habría fracasado en transmitir esto exitosamente a su propio pueblo (cf. EC 303, GC 317). Su comunidad-en-el-amor está destinada después de su muerte a convertirse nuevamente en una asamblea de creyentes. También el cristianismo es así, para Hegel, víctima de su propio destino.

Con todo, lo que Hegel está interesado en rescatar es la “reacción” de Jesús ante la ley judía en la forma de un “mandamiento de amor”, y la idea misma de comunidad que de allí surge. Si el amor es el lugar de la comunidad, lo “común” está ya fragmentado aquí por un don infinito que introduce la alteridad radical de Dios *al interior* de la comunidad misma, así como su exceso inapropiable en el centro de las relaciones de unos con otros. Esto es lo que Esposito, también en relación a esta “communitas horizontal” en los orígenes del cristianismo (cf. 2010, 94), describe como el movimiento de “alteración y expropiación”, que yace en el “núcleo pre- (y por ello también post-) cristiano que caracteriza al cristianismo sin coincidir con él” (2010, 93).

Por lo tanto, mientras en el caso del espíritu judío, la alteridad radical de Dios sólo se deja entrever en la comunidad bajo la forma de la abstracción y la muerte, en el cristianismo Dios no sólo está vivo en la comunidad sino que lo está inmediatamente, esto es, como comunidad. Así, el cristianismo es desde el comienzo, —y quizás sólo en ese momento— una comunidad. Después de la llegada de Jesús, escribe Hegel, “Dios no está en nada aislado sino en una comunidad viviente” [énfasis añadido] (EC 281, GGC 311). Dios ya no designa aquí por tanto un concepto exterior, ni las relaciones están mediadas por la presencia de lo divino como un objeto exterior absoluto. Vivir en Dios, entender que lo divino vive “en y entre nosotros”, es entender que tal comunidad (en y del amor) vive en el “entre”, en el pasaje que lleva de los unos a los otros, y así, en el espacio que es abierto en y a través de esta exposición. Por consiguiente, el amor “no es un concepto” (EC 363, GC 393): no es una propiedad, ni una substancia (común) dada, sino un “vínculo viviente” (EC 363, GC 393). Debido a un exceso que ya no admite más una “igualdad” vacía o un intercambio, el amor “cancela [aufhebt]” las oposiciones absolutas que la Ley ha establecido “en cuanto enemistades” así como las “unificaciones de oposiciones mantenidas” que la Ley produce bajo su (vacío) concepto de derechos (EC 363, GC 393).¹⁴

Este exceso o expropiación que tiene lugar en la experiencia del amor es también lo que impide entender la comunidad del amor de Hegel como una mera inversión de la alteridad exterior de la Ley en el caso de la comunidad judía. Para Hegel, el amor cristiano —o mejor dicho, este amor temprano característico del cristianismo, incluso antes de que pudiera ser llamado con este nombre— no representa un giro hacia una inmanencia absoluta en la que ninguna alteridad real tiene lugar. Si así fuera, el movimiento se basaría en un simple reemplazo de un poder y señorío por otro. Lo que allí tiene lugar no es una oposición entre trascendencia absoluta e inmanencia absoluta. La alteridad objetiva y positiva de la Ley es asumida aquí de una manera muy particular: *al interior* de las relaciones vivas (la multi-lateralidad de la vida) de la comunidad cristiana. Dado que comienza precisamente por cuestionar la lógica misma de lo “propio”, el amor —entendido aquí además como un don infinito— excluye la lógica “inmanentista” y por ello “totalitaria” de la apropiación; expone, y con ello expropia también de manera radical. El amor tiene lugar en el interminable pasaje hacia otros, un pasaje siempre ya abierto a y por la alteridad que lo atraviesa.

El concepto de amor en este texto de Hegel es el resultado de un desarrollo que ya había comenzado en “Die Liebe”, otro fragmento escrito durante los años en Frankfurt.¹⁵ Puede ser útil volver a este fragmento para entender aquí la idea de amor como una interrupción de la noción de “propiedad”. No hace falta decir que esta noción se halla en el centro de la discusión de Esposito sobre la comunidad, y de la noción de Bataille de ex-propiación, que también se encuentra bastante cerca del concepto de amor de Hegel

¹⁴ Ripalda traduce la noción de “aufheben” en este texto como “cancelación”. Como se verá más adelante, esta noción aparece por primera vez en estos escritos tempranos de Hegel en el contexto de una relación compleja, de complementación y superación, de interrupción y suspensión, entre el gesto del mandamiento del amor cristiano y la ley judía. Dejo por ahora el “cancelar”, pero señalo que se trata de la idea de “aufheben”, traducida normalmente en el caso de los escritos maduros de Hegel como “superación”, o, a partir de una sugerencia de Derrida, como “relevo” [réleve].

¹⁵ En la traducción de Ripalda de los *Escritos de Juventud* este fragmento se titula “Amor y Propiedad” [de aquí en adelante AP] (cf. Hegel 1978, 261-66). Cf. en la edición de Surkamp 244-50 [de aquí en adelante L].

en sus ensayos tempranos. En el caso del amor, escribe Hegel, “el... que da no se hace más pobre; dando al otro ha aumentado sus propios tesoros de idéntica manera. (Julia en *Romeo y Julieta*: ‘cuanto más doy, tanto más tengo,...’)” (AP 264, L 248). El sujeto enamorado se encuentra él mismo más allá de sí mismo; uno podría decir que es ya un sujeto expuesto. Expuesto a y por el otro, no puede sino abrirse aún más a esta exposición. Esta exposición radical necesariamente desplaza, si es que no “anula” (al hacerla superflua, como sugerirá Hegel), la noción misma de lo “propio”. Judith Butler también ha puesto recientemente especial atención a este fragmento temprano en esta misma dirección: “el desarrollo del fenómeno del amor” –escribe Butler– “involucra un desplazamiento de un punto de vista puramente subjetivo –cierta desposesión del yo tiene lugar en el amor–. Es interior al sentimiento singular y viviente del amor una operación de la vida que excede y desorienta la perspectiva de lo individual” (2012, 11). Esta noción de amor, que en el fragmento sobre “Die Liebe” todavía está relacionado a una experiencia de perderse uno mismo en el otro (“Lo que es lo más íntimo y propio se unifica en el contacto, en el palparse hasta la inconsciencia, hasta la cancelación de toda distinción” [AP 264, L 248]), es reemplazada en *El espíritu del cristianismo y su destino* por el amor de la amistad. Es aún exposición y don, pero ya no entendido como la experiencia de perderse a uno mismo en el otro –ni tampoco como una en la que el yo se gana a sí mismo en el proceso–, sino más bien como el tipo de experiencia en la que la comunidad tiene lugar por medio del desplazamiento e interrupción de los intercambios económicos propios de la relación establecida por la ley.¹⁶

Esto no está lejos de la noción de *communitas* de Esposito, menos aún de la noción griega y temprano-cristiana de *koinonia* a la que Esposito, como veíamos, también recurre en su búsqueda genealógica (cf. Esposito 2003, 35-37). El amor aquí no es sino el lugar mismo de la exposición: no es ni una propiedad ni una substancia. Lo que vincula aquí es la apertura misma, el “en” del ser-en-común, el espacio infinito (Dios) abierto entre unos y otros. Hegel incluso introduce aquí la noción de *don*, oponiéndola al tipo de relaciones que se establecen bajo la Ley a través de las nociones de *deuda* y *deber*: mientras que una deuda siempre puede ser saldada, comprando con ello, dice Hegel, “favor[es] con el sacrificio” (cf. EC 333, GC 291), el amor actúa como “una privación voluntaria, con un don cordial, no con el sentimiento de deber o de servicio” (EC 333, GC 291). Atendiendo al eco que resuena en las ideas de deber y de deuda, Hegel también decide rescatar aquí la noción de *donum*, de un don que, en el ámbito de una (infinita) obligación hacia otros (evidentemente presente en las enseñanzas de Jesús), no se deja atrapar en un intercambio económico. Por tanto, como también es el caso del análisis y la genealogía de Esposito del concepto de deber, la “ley de la comunidad” es en rigor esta “deuda impagable” e infinita (Esposito 2009, 26); el don como pura gracia abre el fundamento sin fundamento de lo común al introducir una “falta infinita”. La ley de la comunidad de este modo no es otra cosa que esta ley sin ley que sólo puede ser cumplida por sustracción, y que sólo puede ser compartida en mutua ex-propiación.¹⁷

¹⁶ No puedo desarrollar mucho más aquí esta noción particular del amor de la amistad, siempre marcada también por la partida del otro, como la que tiene lugar en la última cena entre Jesús y sus amigos. Para un desarrollo mucho más detallado de este tema cf. Acosta 2009.

¹⁷ Para Hegel, mientras la relación con la ley, y por ello con otros bajo su mandato, siempre puede ser entendida en términos de una deuda que tiene que “ser saldada” –como es el caso del castigo en el caso

(ii) *El amor es el pleroma de la ley*: Es precisamente siguiendo esta trayectoria que Hegel va a explicar la relación particular que tal comunidad mantiene con la Ley: “Es solamente a través del amor que se quiebra el poder de la objetividad, puesto que el amor hace derrumbar toda la esfera del mismo [...] Únicamente el amor no tiene límites” (EC 338, GC 362). Actuando al mismo tiempo desde dentro y por fuera de la Ley, el mandamiento de Jesús rompe la Ley desde su interior, excediéndola con ello, a la vez, de manera necesaria. El amor interrumpe porque sobrepasa cualquier simetría posible, cualquier lógica del intercambio, y cualquier “igualdad” vacía entre las partes. El amor no tiene límites, únicamente el amor no los tiene, escribe Hegel, y por eso es que “derrumba” toda la esfera desde la cual la Ley ejerce su poder, trayendo así con ello “otra esfera de la vida” (EC 282, GC 312).

“Otra era su actitud [la de Jesús] frente a aquellas leyes” (EC 306, GC 320). Su mandamiento de amor estaba concebido para elevarse “por encima de toda la esfera de la justicia y de la injusticia” (EC 313-14, GC 330), las cuales ambas todavía están delimitadas por la Ley y por ello confirman su poder. El amor abre un “flanco por donde, debido a su ser condicionado, [la Ley] se abre a un plano [a una esfera, Sphäre] superior” (EC 321, GC 340). Esta esfera no debe por consiguiente ser entendida como lo opuesto a la ley: “La vida nueva, sin embargo, no aniquila la materia de las leyes; es, antes que nada, su cumplimiento [Erfüllung], el complemento [Ergänzung] de aquello que existió hasta entonces bajo la forma de algo opuesto, bajo la forma de la ley” (EC 282, GC 312). El amor no interrumpe la ley buscando oponerse a ella con otra “unidad”, pensada para reemplazar a la primera y ocupar su posición soberana; el amor interrumpe la ley porque su presencia llena el espacio que otorga a la ley su legitimidad: el amor es, dice Hegel, el pleroma de la ley (EC 312, GC 328).

Esta *Erfüllung*, o pleroma sin embargo, es nuevamente de una naturaleza muy particular, dado que ya no puede ser el cumplimiento que la Ley siempre está a la vez buscando realizar de manera inmediata y fracasando violentamente, como veíamos, en este intento. La noción de *pleroma* a la que Hegel se refiere aquí está tomada de las cartas de Pablo en el Nuevo Testamento (cf. *Carta a los romanos* 13: 10; cf. también Lutero, 414ss). Pareciera indicar en primer lugar una relación de “suplemento” que sería capaz al mismo tiempo de complementar y exponer la deficiencia de la Ley. En su anuncio de “un derecho diferente y una luz diferente, una región distinta de la vida”, Jesús no revela la necesidad de una “disolución de las leyes”, antes bien, comunica a sus oyentes “la necesidad de que las mismas se colmen con una justicia diferente”, una justicia que sea capaz de presentarse y darse a sí misma como “complementación [Ausfüllung] de las leyes, de su deficiencia” (EC 310, GC 325). De este modo, *pleroma* parece designar aquí una facultad de la que el amor (y sólo el amor) pareciera gozar, a saber, la facultad de complementar antes que simplemente “completar” el vacío y la “deficiencia” de la Ley. Una facultad, por

de la ley penal—, la relación con otros bajo el “mandamiento del amor” introduce una radical interrupción de esta economía. Hegel habla aquí, en adelante, de perdón, para mostrar que no hay nada que garantice el pasaje hacia otros excepto por este don infinito: un arrojamiento absoluto por el otro que no puede ser ordenado ni solicitado, sino sólo recibido. No puedo desarrollar estos conceptos aquí, pero constituyen un trayecto totalmente distinto que también podría arrojar luz sobre la posibilidad de aspectos muy interesantes de esta inexplorada relación entre Hegel y los pensadores de la comunidad impolítica (cf. Acosta 2012 y Acosta 2013).

tanto, que aparece como un exceso, un “contenido expandido”, un “suplemento” que rompe con el movimiento económico de la Ley al introducir el “movimiento asimétrico de un excedente” (cf. Hamacher 98). El cumplimiento de la Ley en cuanto *pleroma* no llena simplemente el espacio y el vacío dejado por la Ley, sino que más bien introduce un excedente en su corazón que la abre desde su interior.

Por medio de esta muy particular “operación”, el amor *interrumpe* la soberanía de la Ley y la Ley “pierde su forma de ley” (EC 310, GC 326). *Pleroma* indica aquí, de este modo, una especie de relación de(con)structiva con la ley. El mandamiento de Jesús “se amarán los unos a los otros” es precisamente el único mandamiento que, mediante su misma forma, *destruye* el significado del mandamiento, llevándolo a sus límites y dejándolo sin fundamento. El amor no puede ser ordenado pero es, aun así, lo único que Jesús ordena. Al situarlo contra el mandamiento judío “no matarás”, escribe Hegel, Jesús “no sólo no actúa contra esta ley, sino que la hace completamente superflua [*überflüssig*]” (EC 311, GC 327). La pobreza y deficiencia de la Ley son expuestas aquí ante la “riqueza” y “plenitud” de la vida (cf. EC 311, GC 327). Tal plenitud, sin embargo, no es otra cosa que la “riqueza” del amante, como se mencionaba más arriba: una riqueza en la desposesión, una plenitud sólo en el sentido de una exposición abierta por el don. De este modo, Jesús hace inoperante a la ley, al hacerla “superflua”, al “desplazarla” [verdrängen] por medio de la riqueza de las relaciones vivientes (EC 311, GC 327). Esta es la pluralidad de significados que rodea aquí a la noción de *Aufhebung*, la cual no sólo describe el gesto de Jesús frente a la Ley, sino que marca también los sentidos posibles de esa temprana, pre-cristiana, comunidad-en-el-amor. ¿Podría ser éste el comienzo de un pensamiento del tipo de la *désœuvre* que, influenciado por Nancy, como veíamos, ha inspirado a Esposito desde un principio?

Esta relación entre el verbo “aufheben” y la idea de un gesto “inoperante” no es tampoco en modo alguno arbitraria. En su lectura de la *Carta a los romanos* de Pablo, Giorgio Agamben nota cómo la palabra griega empleada por Pablo para describir la relación señalada por el *pleroma* de la ley es el verbo *katargeo*, un “compuesto de *argós*”, que procede a su vez del adjetivo *argós*, que significa ‘inoperante’ ‘que no está en acción’ (*a-ergos*), ‘inactivo’. El compuesto significa, por tanto, ‘hago inoperante, desactivo, suspendo la eficacia’ (Agamben, 97). Más aun, Agamben destaca el hecho de que Lutero introduce la palabra “aufheben” en su versión alemana de la Biblia específicamente para traducir el griego *katargeo* en el contexto de la *Carta de Pablo* (cf. Agamben, 100).¹⁸ Hegel no utiliza la palabra alemana “aufheben” hasta *El espíritu del cristianismo y su destino*, donde –como se mencionaba anteriormente– se ayuda de una lectura atenta de Pablo así como del comentario de Lutero a las *Cartas*. Si se me permitiera terminar estas indagaciones en el espíritu “etimológico” que el mismo Esposito manifiesta en *Communitas*, habría que reconocer entonces que la palabra “aufheben” aparece por primera vez en el trabajo de Hegel específicamente en relación a este gesto “inoperante” que Pablo atribuye al tipo de relación que Jesús establece con la Ley. Este “origen” del uso de la palabra en el trabajo de Hegel invita a una revisión en profundidad del modo en que tradicionalmente ha sido interpretada en el contexto de su dialéctica. Tal revisión bien podría comenzar,

¹⁸ La palabra hace aparición 27 veces en el Nuevo Testamento, 26 de ellas en la *Carta de Pablo*.

como he intentado hacer aquí, con su noción de comunidad que, junto con la línea de pensamiento que va de Pablo de Tarso a Hegel y de Hegel a Esposito, muestra ser ella misma mucho más que una confirmación de su mito.

* * *

Sin duda, mucho queda por decir aún sobre la relación entre Hegel y Esposito, y mucho queda aún también por ser cuestionado y problematizado. Si el presente artículo estuviera pensado como un nuevo capítulo a lo largo del camino que Esposito recorre en *Communitas*, habría que añadir aquí toda una sección sobre cómo la filosofía de Hegel termina no obstante quedando atrapada en una metafísica del sujeto y en un pensamiento filosófico que, así como abre –si es que lo hace– otra posibilidad para pensar de nuevo la comunidad, también contribuye a consolidar y a reforzar la moderna noción totalitaria de lo común. Qué tan consciente fue realmente Hegel de los riesgos a los que su análisis tan sugestivamente apuntaba, en qué medida mantuvo vivas estas preguntas en su pensamiento tardío sobre la comunidad, y cuánto de esta comunidad-en-el-amor permanecería –para bien o para mal– en sus reflexiones maduras sobre la eticidad, son preguntas que no pueden ser abordadas aquí. Más aun, cuánto del propio pensamiento de Esposito se halla tácitamente influenciado por Hegel, tanto en su aproximación al tema de la comunidad como en el modo en que lo desarrolla, es todavía otra pregunta que voy a tener que dejar de lado por ahora.

Mi intención aquí ha sido mucho más modesta, y mi interés ha sido doble: en primer lugar, me interesaba presentar la investigación de Esposito sobre la comunidad dentro de la más amplia problemática de lo “impolítico”, para así llamar la atención sobre la particular metodología que este autor propone en *Communitas* así como la relación entre dicho trabajo y algunas de sus previas aproximaciones al tema. En este contexto, la pregunta por la comunidad aparece estrechamente vinculada a la tarea que Esposito había delineado en trabajos anteriores, a saber, la tarea de interrumpir el *mito de lo común* a través de su propia de(con)strucción. Después de haber definido claramente en estos términos la tarea de Esposito en *Communitas*, quise concentrarme entonces en explorar una estrecha relación entre dicha tarea y metodología, y el modo como Hegel se hace cargo del tema de la comunidad en *El espíritu del cristianismo y su destino*. A través de este ejercicio, espero haber mostrado cómo pueden descubrirse pistas interesantes de un lenguaje más contemporáneo de lo impolítico en el trabajo de Hegel. Tal ejercicio se hace posible a la luz del propio lenguaje de Esposito y de los sugerentes modos como este último se ha aproximado a estas preguntas en su trabajo. Re-leer a Hegel en la trayectoria de estos posibles vínculos puede abrir un camino interesante en el presente hacia otro modo de pensar la comunidad; uno que podría interrumpir la dialéctica entre inmunización y la Obra de muerte señalada en *Communitas*. De este modo, espero haber ofrecido razones suficientes para afirmar que en el camino que lleva de Rousseau a Kant en la exploración genealógica llevada a cabo por Esposito en *Communitas*, la cual prepara a su vez el terreno para Heidegger, Bataille... y el mismo Esposito, Hegel podría jugar –y quizás debería aún jugar– un rol crucial.

Bibliografía

Acosta, María del Rosario. 2009. "La amistad como experiencia de reconocimiento: comentarios a una sugerencia de Hegel". En Rodolfo Arango y Margarita Cepeda (eds.) *Amistad y Alteridad*. Bogotá: Universidad de los Andes.

_____. 2011. "A tiny displacement of the world: On Giorgio Agamben's Coming Community", *Epoché: a Journal for the History of Philosophy* 16:1 (Fall): 93-112.

_____. 2012. "Variaciones sobre el perdón. Una sugerencia sobre política y transición a partir de Hegel". *Universitas Philosophica* 59-29: 33-50.

_____. 2013. "La ley como reproducción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción". En María del Rosario Acosta y Manrique, C. (eds.), *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común*. Bogotá: Sociedad Colombiana de Filosofía y Universidad de los Andes.

Agamben, Giorgio. 2006. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Trotta.

Bernstein, J. M. 2003. "Love and Law: Hegel's Critique of Morality". *Social Research* 70, 2:393-432.

Bosteels, Bruno. 2010. "Politics, Infrapolitics, and the Impolitical. Notes on the Thought of Roberto Esposito and Alberto Moreiras". *The New Centennial Review* 10: 2: 205-238.

Butler, Judith. 2012. "To sense what is living in the other: Hegel's Early Love". *100 Notes-100 Thoughts*, No. 66. Kassel: dOCUMENTA (13) y Htje Cantz.

Cohen, Joseph. 2005. *Le Spectre juif de Hegel*. Paris: Galilée.

Esposito, Roberto. 1996. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Trad. Pedro Luis Ladrón de Guevara. Madrid: Trotta.

_____. 1999. *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Madrid: Paidós.

_____. 2003. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. 2005. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. 2006. *Categorías de lo impolítico*. Trad. Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz.

_____. 2009. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Trad. Alicia García Ruiz. Madrid: Herder.

_____. 2010. "Flesh and Body in the Deconstruction of Christianity". *Minnesota Review* 75:1: 89-99.

Hamacher, Werner. 1998. *Pleroma: reading in Hegel*. Stanford University Press.

Hegel, Georg W. F. 1978. [EC] "El espíritu del cristianismo y su destino" (incluyendo Esbozos), en *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de José M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 1978. [AP] "Amor y Propiedad" en *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de José M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2009. [FE] *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. 1970. [GC] "Der Geist des Christentums und sein Schicksal", en *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lacoue-Labarthe, Philippe, y Jean-Luc Nancy. 2012. *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Trad. Cecilia González y Laura Carugati. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Lutero, Martín. 1998. *Comentarios de Martín Lutero. Carta del apóstol Pablo a los Romanos*. Trad. Erich Sexauer. Barcelona: CLIE.

Manchev, Boyan. 2008. "Puissances de la communauté". *Collège International de Philosophie, Papiers* no. 59: 17-22.

Nancy, Jean-Luc. 2000. *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido Wainer. Santiago: LOM/Universidad ARCIS.

_____. 2003. "Conloquium", en Roberto Esposito. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Neyrat, Fréderic. 2008. "Immunité globale". *Collège International de Philosophie, Papiers* no. 59: 13-16.

Ormiston, Alice. 2002. "The Spirit of Christianity and its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel". *Canadian Journal of Political Science* 35:3: 499-525.

Weil, Simone. 1996. *Echar raíces*. Trad. J.C. González y J.R. Capella. Madrid: Trotta.