

La comunidad de la nada: lugar vacío, resistencia, política

Ernesto García

FaHCE Univ. Nac. de La Plata

Resumen

El pensamiento sobre el poder y la resistencia ha ocupado un lugar muy importante en la filosofía política de fines del siglo XX y principios del XXI. En este trabajo nos proponemos, a partir de una breve recuperación del enfoque biopolítico de Foucault y la concepción de dispositivo - inaugurada por Foucault y reformulada por Agamben- pensar la vida, la resistencia y las potencialidades de una filosofía política que tiene que construir categorías para operar en sociedades biopolíticas. A partir del pensamiento de Roberto Espósito nos propondremos avanzar en la conceptualización de la idea de *communitas* o comunidad, de sus devenires, potencialidades y zonas grises para pensar la política en nuestro tiempo, así como del otro elemento de su par, la *immunitas*.

Palabras clave: poder – resistencia – política – *communitas* – *immunitas*

Summary

Thinking about power and resistance has occupied a very important place in the political philosophy of the late twentieth and early twenty-first centuries. In this paper we propose, from a brief recovery of Foucault's biopolitical approach and the conception of a device - inaugurated by Foucault and reformulated by Agamben - to think about the life, the resistance and the potentialities of a political philosophy that has to build categories for operate in biopolitical societies. From the thought of Roberto Espósito we will propose to advance in the conceptualization of the idea of *communitas* or community, of its becomings, potentialities and gray areas to think politics in our time, as well as of the other element of its pair, the *immunitas*.

Keywords: power - resistance - politics - *communitas* – *immunitas*

I. ¿Qué es un dispositivo?

En el último apartado del tomo I de *Historia de la Sexualidad, La voluntad de saber*, Michel Foucault expone su concepción sobre la radical transformación que ha sufrido el poder en los siglos XVII y XVIII. El autor afirma que, durante mucho tiempo, el poder soberano se caracterizó por el derecho de vida y muerte, esto es, el “[...] derecho de apropiación de las cosas, del tiempo, del cuerpo y finalmente de la vida, culminaba en el privilegio de apoderarse de esta última para suprimirla” (Foucault, 2014: 128). En esta época aparece, en lugar de este poder soberano de matar, un tipo de poder que esta destinado “[...] a producir fuerzas, a hacerlas crecer y a ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o

destruirlas” (Foucault, 2014: 128). El tipo de cambio en la dinámica del poder del que da cuenta Foucault, tiene su base en el desplazamiento desde el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir, a uno nuevo donde lo que prima es el poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte. Este nuevo tipo de poder sobre la vida o biopoder se desarrolló en dos formas principales complementarias: la *anatomopolítica del cuerpo humano*, centrada en el cuerpo como máquina, y la *biopolítica de la población*, centrada en el cuerpo-especie. El primero de estos polos queda asegurado y desplegado por las disciplinas; el segundo, por los controles reguladores de la población.

Este poder, tal y como el mismo Foucault lo enuncia, se ejerce positivamente *sobre* la vida. Sin embargo, el concepto de *vida* no se encuentra caracterizado con precisión en la obra de Foucault, quién se limita a afirmar que “[...] donde hay poder, hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault, 2014: 91) y que la vida es aquello que, frente a las diversas técnicas y tácticas que intentan controlarla y administrarla, se les escapa sin cesar. El poder no puede ejercerse, para Foucault, más que sobre una multiplicidad de puntos de resistencia, y es por ello mismo que ellas no están exentas de las relaciones de poder ni se encuentran por fuera de los dispositivos, ni son anteriores a ellos. La resistencia (o, podríamos decir, la vida) y el poder, para Foucault, son coextensivas y contemporáneas. No existiría una sin la otra, no se podría pensar una vida independiente y separada del poder, una vida anterior sobre la cual luego el poder ejerce su acción.

A este respecto, el debate sobre la condición ontológica de la resistencia o la vida,³³ encontramos esquemáticamente dos posiciones. Por una parte, las que -como en el caso de Foucault- sostendrían que poder y vida son coextensivos y contemporáneos, que no hay uno sin el otro. Por otro lado, podríamos situar el pensamiento de Agamben, quién, en *Che cos'è un dispositivo?* explica el tipo de ontología que sostiene:

Les propongo nada menos que una repartición general y maciza de lo que existe en dos grandes grupos o clases: de una parte, los seres vivientes o las substancias y, de la otra, los dispositivos en los que ellos están continuamente capturados. De una parte, esto es, para retomar la terminología de los teólogos, la ontología de las criaturas y de la otra la *oikonomía* de los dispositivos que

³³ No es el objetivo de este trabajo postular que los términos vida y resistencia son asimilables *vis a vis* en el pensamiento de Foucault, como así tampoco en otras filosofías que enumeramos. Sin embargo, nos parece que uno de los aspectos principales de la diversidad de filosofías que hemos recorrido brevemente como introducción al trabajo consiste en sostener que hay un resto, que escapa al ejercicio de los dispositivos de poder biopolíticos y que ese resto puede ser comprendido como vida o resistencia. El objetivo de este pasaje es poder centrarnos rápidamente en el punto que nos interesa debatir: la política y la comunidad, quienes son esos cuerpos, esas singularidades, o esos sujetos/no-sujetos que se encuentran, cómo es que lo hacen y para constituir qué tipo de relaciones.

tratan de gobernarlas y conducir las hacia el bien [...] tenemos así dos grandes clases, los seres vivientes o las sustancias y los dispositivos. Y, entre los dos, como un tercero, los sujetos. Llamo sujeto a lo que resulta de la relación o, por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los aparatos. (Agamben, 2006: 21)

En este caso, podríamos interpretar que el filósofo italiano sostiene una partición de lo real que implica una existencia previa de los seres vivientes o sustancias, sobre los cuales posteriormente se ejerce la acción de los dispositivos. En estos casos la acción de la vida o la resistencia, la profanación, parecería indicar el retorno a un ámbito primero preexistente al poder. Agamben recupera el concepto de profanación partiendo del derecho romano:

Los juristas romanos sabían perfectamente qué significaba “profanar”. Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrílego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes (y entonces eran llamadas propiamente “sagradas”) o infernales (en este caso, se las llamaba simplemente “religiosas”). Y si consagrar (sacrare) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituir al libre uso de los hombres. “Profano –escribe el gran jurista Trebacio– se dice en sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres”. (Agamben, 2006: 27)

Sin embargo, también es posible otra interpretación del pensamiento de Agamben, igualmente apoyada sobre sus textos, que consiste en pensar que más allá de esta primera impresión, la partición que propone el autor se da entre dos ámbitos coextensivos y contemporáneos. Esto es posible de pensar, entre otras cosas, por la misma definición de dispositivo que ofrece Agamben, quién llamará *dispositivo* a cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. No serán dispositivos sólo las prisiones, los manicomios, el panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas (que tienen para Agamben una conexión evidente con el poder), sino también “[...] la lapicera, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y el lenguaje mismo” (Agamben, 2006: 23)

Entendiendo por dispositivo todo aquello que Agamben incluye en la definición, es prácticamente imposible pensar una existencia de la vida que sea previa, anterior o exterior a los dispositivos. En el caso de

Agamben, si bien a nuestro criterio, su posición está más cercana a la idea de que poder y vida son ámbitos coextensivos y contemporáneos cabe destacar que la forma en que el autor presenta las polaridades poder/vida, zoé/bíos, sacralización/profanación o propiedad/uso presenta una ambigüedad constitutiva que habilita diferentes lecturas e interpretaciones, y que los propios conceptos de profanación y uso, o la misma propuesta de pensar una potencia puramente destituyente, encierran complejidades específicas para comprender el sentido que pretende darle el autor.

Lo que es posible encontrar en estas filosofías que plantean el problema del poder, sus formas de ejercicio y las subjetividades, individuos o singularidades sobre los que se ejerce, es una zona nubosa acerca de la posibilidad de la resistencia o la vida de hacer frente al poder, y de qué forma sería posible esta resistencia. Desde una perspectiva naturalista³⁴ es más sencillo postular, al menos teóricamente, el significado que tiene la resistencia: se trata de recuperar las cosas mismas tal cual son, substrayéndolas del poder represivo que las oprime, utiliza o deforma. Por el contrario, desde una perspectiva como la que pretendemos adoptar, que sostiene la existencia coextensiva y contemporánea del poder y la vida, definir qué se entiende por vida o resistencia reviste mayores complejidades. Mucho más aún, si pensamos esas resistencias no sólo en términos individuales o singulares de lo que puede hacer un individuo para intentar resistir a las múltiples redes de poder que sobre él actúan, sino a la hora de pensarlo en términos de colectivos, de constitución de identidades o comunidades. Si aceptamos la propuesta de Foucault de entender la vida como aquello que escapa sin cesar al poder, encontramos un espacio abierto para pensar las posibilidades que tiene esa vida de ser vida en común, de articularse con otros, de formar comunidad. Pero... ¿qué es comunidad?

II. La comunidad como lugar de la falta

El pensamiento de la comunidad, ante todo, es un desafío político. Es un esfuerzo por crear un lenguaje político que escape a las connotaciones metafísicas que ha tenido la política desde la modernidad y aún desde antes: totalidad/particularidad, origen/fin, identidad, y principalmente la noción de propiedad. Espósito sostiene que las visiones neocomunitaristas se sostienen en el presupuesto no meditado de que la comunidad es una propiedad de los sujetos que une, un atributo, una determinación o un predicado que los califica como pertenecientes a un mismo conjunto, o incluso una sustancia nueva producida como resultado de la unión. Para el autor italiano, en estas teorías “[...] se concibe a la comunidad como una cualidad que se *agrega*

³⁴ Foucault denomina con este término a aquellas teorías que sostienen que, bajo el poder, sus violencias y sus artificios se deben reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva.

a la naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad". (Espósito, 2012: 23)

Espósito sostiene una crítica a las diferentes corrientes que han intentado pensar la comunidad, como la sociología organicista, el neocomunitarismo o las éticas de la comunicación, ya que considera que todas estas filosofías siguen considerando a la comunidad como un pleno o un todo, como un bien, un valor o una esencia que se puede perder y reencontrar. Ya sea que se la conciba como un *arche*, un origen que debe ser recordado, o bien como *telos*, como un destino a configurar, la comunidad sigue siendo pensada y enunciada desde la semántica de lo *propio*. Lo paradójico de esta relación es que, justamente, lo «común» se identifica con su opuesto: llamamos común a aquello que unifica en una identidad única a la propiedad –nacional, espiritual, étnica, ideológica, política, social- de cada uno de sus miembros. Según esta dialéctica, cada miembro de la comunidad tiene el común que les es más propio. El lenguaje de la filosofía política tradicional y la dialéctica que acerca el término comunidad a la contraposición común/propio son, para Espósito, dos obstáculos que impiden la aparición de un nuevo pensamiento político sobre la comunidad.

La propuesta que formula el filósofo italiano tendrá que ver con alejarse del primer significado asociado a la idea de *communitas*, que es la contraposición entre lo público y lo privado, o colectivo y particular, para entenderla como un *deber*. Remontándose a la etimología del término *communitas*, Espósito encuentra la raíz *munum*, la cual le remite a tres significados: *onum*, *officium*, *donum*, todos ellos relacionados con la idea de deber. Para los dos primeros, la acepción de deber es evidente, ya que de ellos se derivan términos como obligación, función, cargo. Pero para el tercero, *donum*, si entendemos que se da como algo espontáneo, la vinculación con el deber parece más problemática. Espósito afirma entonces que "[...] el *munus* es al *donum* lo que la «especie al género», puesto que significa «don» pero uno particular, «que se distingue por su carácter obligatorio, implícito en la raíz *mei-* que denota "intercambio"» (Espósito, 2012: 27)- El *munus* es asociado entonces con la reciprocidad del dar que establece un compromiso entre el uno y el otro. Con esta acepción del término *communitas*, el autor italiano la desvincula de la difundida homologación *communitas-res pública*, debido a que los miembros de una comunidad no tendrían en común ninguna «cosa» positiva, ningún bien o sustancia, sino un deber, una deuda, una falta. Espósito propone de esta manera, reemplazar el par opositivo público/privado, con el par *communitas/immunitas*.

III. Impropiiedad e inmunización

El planteo de Espósito representa una novedad en este aspecto, puesto que provoca un giro radical en la concepción de la comunidad, al reemplazar la oposición tradicional común/propio y postular que no es

lo propio lo que caracteriza a la comunidad sino, justamente, lo impropio:

Una desapropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino es vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos [...] (Espósito, 2012: 32).

El nuevo enfoque comunitario de Espósito se corresponde con la crítica a la noción de sujeto. La comunidad la conforman no-sujetos, o sujetos de la ausencia de su propiedad, sujetos radicalmente impropios, contingentes, finitos. La comunidad no es un modo de ser ni de hacer del sujeto individual, es un vacío, vértigo, un estremecimiento, un temblor en la continuidad identitaria del sujeto. De esta forma, el punto de vista que identifica la *communitas* con la *res publica*, deja al descubierto un vínculo que la filosofía política clásica no reconoce: la cosa pública es inseparable de la nada. Todos los mitos fundacionales, sostiene el filósofo italiano, no hacen más que dejar al descubierto la grieta de la que provenimos, no un origen, sino una ausencia.

Espósito reconstruye el vínculo de este sentido de comunidad desde los léxicos medievales, donde la vinculación con la idea de propiedad se vuelve hegemónica. Sin embargo, encuentra que este sentido de *communitas* como algo impropio, también se encuentra presente en la noción de *koinonoi*, de hermandad de los cristianos en Cristo, en una alteridad que actúa sustrayendo a cada uno su propia subjetividad y la reemplaza por un vacío. El hombre recibe el don que Dios, mediante el sacrificio de Cristo, le hace de manera gratuita, pero queda por ello comprometido a responder con un don correspondiente. El problema es que todo don con el que el hombre pueda retribuir a Dios será defectuoso comparado con ese primer don incondicionado que se recibió. Espósito encuentra entonces, que la posibilidad del don le es sustraída al hombre en el mismo momento en el que le es dada. En Agustín de Hipona, la *communitas fides* de los hombres con Dios no es sino la consecuencia de una *communitas* anterior, la comunidad de la culpa fundada inicialmente por el pecado de Adán y fijada por Caín. En este punto, el filósofo italiano afirma que “a esa primer violencia fratricida remite inevitablemente toda fundación sucesiva” (Espósito, 2012: 39). Según Espósito, Agustín sostiene algo que puede ligarse íntimamente con Hobbes: el amor al prójimo es directamente proporcional al recuerdo compartido del peligro pasado. Acechada por este doble temor, el originado por la culpa y el originado por la posibilidad de ser rechazado del paraíso al no compensar el don original, la *communitas* cristiana encuentra también su relación constitutiva con la nada.

La *inmunización* no es únicamente la diferencia con lo «común», sino que es directamente su contrario. El inmune es el común completamente vacío de sustancia. Sin embargo, el proyecto inmunitario de la modernidad no solo pretendió acabar con todas las obligaciones que pesaban sobre los hombres, sino también con la ley misma que establecía su coexistencia asociativa. Los hombres sólo llegan a serlo, para la modernidad, una vez liberados de la deuda que los vincula mutuamente. Espósito sostiene esta tesis, y considera que quién radicaliza esta lógica es Hobbes, para quién aquello que los hombres tienen en común es la capacidad de cualquiera para dar muerte a cualquiera. La *communitas* lleva dentro de sí, para Hobbes, un don de muerte. La única alternativa para los hombres será inmunizarse impugnando los fundamentos mismos de esta comunidad, rompiendo el vínculo con la dimensión originaria de vida en común e instituyendo un origen artificial, que, a la vez, es privativo, el contrato. Esta misma operación de inmunización encierra una terrible consecuencia: el vacío original de la comunidad queda reemplazado por un vacío aún más radical en las relaciones entre los hombres, que se sacrifica en favor de la propia supervivencia.

La modernidad pareciera no identificarse con las consecuencias de sacrificio a que da lugar. Su autolegitimación se basa en el desentendimiento generalizado de todo lazo social, vínculo natural o ley común. Y en esta misma operación acecha otro riesgo, al que Espósito llama la «deriva mítica», esto es, el riesgo de una entificación afirmativa de la individualidad de la comunidad, ante la imposibilidad de sostener el vacío radical sobre el que se instituye:

ese vacío tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, a reducir lo general del «en común», a lo particular de *un* sujeto común. Una vez que se la identifica –con un pueblo, una tierra, una esencia- la comunidad queda amurallada dentro de sí misma y separada de su exterior, y la inversión mítica queda perfectamente cumplida. (Espósito, 2012: 45).

Espósito plantea que este riesgo de entificación de la comunidad, de identificación de la misma con un sujeto, se encuentra en contradicción con algunas de las acepciones originales del término *communis*, que primitivamente significaba «vulgar», «popular», pero también «impuro». Parecería entonces que el discurso filosófico-político no lograra sobrellevar este elemento híbrido, mestizo, heterogéneo que se encuentra en la comunidad, y opusiera en su contra la búsqueda de un fundamento esencial último o primero, un *arche* o un *telos*.

Rousseau discute esta idea del origen, diferenciando comienzo lógico de génesis histórica, y evitando con esto la definición sustantiva del concepto de comunidad:

La debilidad del hombre lo hace sociable, nuestras miserias comunes llevan a nuestros corazones a la humanidad [...] Los hombres no son naturalmente ni reyes, ni grandes, ni cortesanos,

ni ricos. Todos han nacido desnudos y pobres, todos sujetos a las miserias de la vida, a los disgustos, a los males, a las necesidades, a toda suerte de dolores; por último, todos están condenados a morir. He aquí lo verdaderamente propio del hombre; he aquí aquello de lo que ningún mortal está exento” (Rousseau, 1990: 501).

Kant, por su parte, desplaza “[...] el ámbito antropológico de la voluntad al plano trascendente de la ley” (Espósito, 2012: 46). La propuesta del filósofo de Königsberg excluye al mismo tiempo todo estado de naturaleza y a la vez, la dialéctica que vincula origen/fin mitológico de la comunidad; con Kant queda fuera del lugar la filosofía política del reencuentro con el origen o del destino de la comunidad. Al imponer la ley, el imperativo categórico, un carácter únicamente formal del deber, significa entonces que la misma ley oculta un vacío, que la “cosa” está habitada por la nada. En Kant la comunidad tiene un carácter anfibológico al estar determinada por la ley, que no pertenece al sujeto, pero que lo mantiene sujeto a un deber constitutivamente vinculado a un vacío irremediable.

Heidegger radicaliza el pensamiento de Kant al sostener que la ley no puede ser considerada como un origen último o absoluto, ya que siempre está precedida por un afuera de la ley originario, la *coexistencia temporal*. La comunidad es irrealizable, pero no en virtud de la ley, sino simplemente porque ella se da en un sentido originario: no es posible planificarla a futuro ni situarla en un pasado histórico/lógico. La comunidad nos es contemporánea con la existencia de nuestro ser.

Según Espósito es Bataille quién se remonta al sentido último de ese lugar vacío constituido en centro de la comunidad, sosteniendo que es el propio deseo del sujeto el que lo arrastra al realizar el don de sí. De un lado encontramos una dinámica de conservación, privativa, como la de Hobbes, donde lo que importa es la preservación de la propia vida, mientras que en contraposición con esta podemos pensar la teoría de Bataille, donde el individuo es empujado más allá de sus límites, más allá de su vida, por un excedente de energía o deseo, sostiene Bataille:

Propongo considerar como ley que los seres humanos sólo están unidos por desgarros o heridas: esta noción posee de por sí cierta fuerza lógica. Si se combinan elementos para formar un conjunto, ello se produce con facilidad cuando cada uno de ellos pierde por un desgarramiento de su integridad una parte de su propio ser en provecho del ser comunal (Bataille, 1991: 441).

Estas dos últimas posiciones políticas se sostienen sobre dos concepciones diferentes de lo humano. Para Hobbes, el hombre es un ser naturalmente carente y que tiende a completar esa falta, mientras que en Bataille encontramos una teoría de sobreadundancia energética y deseo humano destinado a la improductividad y siempre excedente. ¿Es que la

comunidad es, entonces, lo que son los no-sujetos? ¿Sólo es posible hablar de 'comunidad' en singular?

IV. Consideraciones finales

Encontramos, a través de nuestra recorrida por el pensamiento de Espósito y su análisis de la filosofía política de diferentes autores, un punto esencial del pensamiento de la comunidad. Para nuestro autor, la comunidad no es aquello que tiene que ver con lo propio de los sujetos, sino con lo *impropio*. Con un lugar vacío o una contingencia radical. La comunidad no es una sumatoria de sujetos, ni es tampoco un nuevo sujeto colectivo. Si nos percatamos de que cuando hablan de comunidad lo que estos autores intentan construir es una filosofía política alejada de las implicancias metafísicas que han tenido los conceptos clásicos de la filosofía política moderna, como Pueblo o Estado, también es importante señalar que hay un vínculo fuerte entre su propuesta política y sus concepciones ontológicas acerca de la inexistencia de sujetos en el sentido filosófico que la modernidad le dio a ese término.

Podemos pensar, entonces, que nuevamente hay un pasaje directo entre ontología y política. Es este el punto en el que nos generan mayores dudas las teorías de los autores que hemos recorrido.

Coincidimos en la tarea deconstructiva de la noción moderna de sujeto, así como de los conceptos tradicionales de la filosofía política. Pero consideramos, a la vez, que realizar un pasaje directo desde la inexistencia de identidades subjetivas constantes, de esencias, de orígenes, hasta un tipo de comunidad caracterizado por el lugar vacío o la falta puede resultar problemático. Justamente, ese 'vacío' siempre intenta ser llenado, y -consideramos- si bien el centro de la comunidad es ontológicamente un lugar vacío, en las comunidades realmente existentes siempre es un lugar lleno, incluso por más de un sentido, conformando un campo gravitatorio donde las mixturas y mestizajes conforman múltiples identidades y sentidos disímiles.

Pensamos desde las exigencias de un mundo contemporáneo en donde las identidades, lejos de estar en crisis, se han exacerbado. Encontramos el rebrote de las derechas xenófobas y misóginas, de las religiones, como así también el fortalecimiento de las identidades feministas y de la diversidad sexual/de género. En América Latina encontramos identidades étnicas múltiples, y un renacer al menos parcial de las identidades políticas. En este contexto es que nos replanteamos el pasaje desde una ontología a una política 'comunitaria' que, si bien no esté constituida esencialmente, habilite y permita pensar a ese vacío ocupado por otros elementos/esencias/entificaciones/mitos que no sean únicamente el consumo, el mercado, el nihilismo, la meritocracia, la xenofobia, el machismo o el racismo. El desafío que nos proponemos es, y en esto acordamos plenamente con los autores analizados, reconocer que no hay un *arché*, un principio o un origen mitológico indubitable o unívoco en el cual fundar nuestras identidades

personales o nuestras comunidades políticas. Lo que sí hay, son dispositivos de poder. De un poder que fluye, que circula, que habita y se concentra para ejercerse, que se descarga con mayor fuerza sobre algunos y que genera convenciones 'sin esencia', pero que se aplican con total efectividad a los cuerpos/personas concretas: ser mujer, ser pobre, ser de pueblos originarios, ser negro/a constituyen -más allá de que podemos considerar que no hay 'esencias' de todas estas características y entenderlas como producto de órdenes sociales radicalmente contingentes- diferentes trayectorias para personas, pueblos, continentes.

Para finalizar, queremos plantear un último interrogante retomando una de las tesis que nombramos al principio -y que sostienen Foucault y Deleuze entre otros-: que la vida escapa siempre al poder o a los dispositivos. Creemos necesario pensar esa 'vida que se escapa', 'comunidad de la falta' y cómo se relacionaría con los dispositivos de poder. Nos parece ser, al mismo tiempo que un problema teórico importante, una necesidad política insoslayable para que no nos ocurra que mientras postulamos ontologías contingentes y arbitrariedades radicales, tengamos cada vez más un mundo unidimensional, diversidades negadas y destinos 'contingentes' radicalmente programados por los múltiples dispositivos de poder existentes, que construyen esencias y orígenes, *arches* y *telos* muy efectivos en la organización concreta de las sociedades.

Bibliografía

- Agamben, G. *Che cos'è un dispositivo?*, Roma: notttempo srl, 2006
Bataille, G., *Il Collegio di Sociologia 1937-1939*, Turín, 1991
Espósito, R., *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2012
Foucault M., *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014
Rousseau, J.J., *Emilio*, Madrid: Alianza Editorial, 1990.