

De la comunidad a lo común: desplazamientos teóricos, éticos y políticos

Daniel Alvaro¹

Recibido: 15-06-2021 / Aceptado: 24-03-2022

Resumen. En este artículo interrogamos dos conceptos capitales de la filosofía y la teoría social actuales: la “comunidad” y “lo común”. Nuestra hipótesis de lectura es que después de medio siglo de vigencia el debate sobre la cuestión de la comunidad comenzó a ceder lugar de manera progresiva al debate acerca de lo común. Con el objetivo de explicar lo que interpretamos como un desplazamiento de carácter epistemológico, pero también ético y político, emprendemos un análisis sobre los usos, significados e implicaciones de ambos conceptos en un conjunto heterogéneo de discursos contemporáneos, de Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito a Christian Laval y Pierre Dardot, pasando por Michael Hardt y Antonio Negri.

Palabras clave: comunidad; común; comunismo; comunes; vida buena.

[en] From the Community to the Common: Theoretical, Ethical and Political Displacements

Abstract. In this article we interrogate two concepts that are central to current philosophy and social theory: the “community” and “the common”. Our reading hypothesis is that after half a century in force the debate on the question of community began to gradually give way to the debate on the common. In order to explain what we interpret as an epistemological shift, but also an ethical and political one, we undertake an analysis of the uses, meanings and implications of both concepts in a heterogeneous set of contemporary discourses, from Jean-Luc Nancy and Roberto Esposito to Christian Laval and Pierre Dardot, passing through Michael Hardt and Antonio Negri.

Keywords: Community; Common; Communism; Commons; Good Life.

Sumario. 1. Introducción 2. El declive de la comunidad. 3. La invención de lo común. 4. Inclinationes, declaraciones y reservas en torno a lo comunitario. 5. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Alvaro, D. (2022). De la comunidad a lo común: desplazamientos teóricos, éticos y políticos. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(2), 209-217.

1. Introducción

Después de medio siglo de vigencia atravesado por momentos de mayor y menor intensidad, el debate sobre la cuestión de la *comunidad* parece haber entrado en una etapa declinante. Siempre ha resultado difícil medir los tiempos de un intercambio académico. Tanto más cuando, como en este caso, no hay pruebas concluyentes de que efectivamente haya llegado a su término. Un dato llamativo es que en el breve lapso que media entre la manifestación de los primeros signos de este declive y la actualidad, asistimos a la emergencia de *lo común* como noción autónoma y diferenciable de otras figuras pertenecientes al mismo entramado léxico. Creemos que la simultaneidad de estos movimientos de signo contrario es significativa y no totalmente fortuita. Según nuestra opinión este paralelismo obedece, al menos en parte, a desplazamientos de carácter teórico o epistemológico, ético y político. El propósito de este artículo es, preci-

samente, especificar en qué consiste cada uno de estos traslados o corrimientos. Con ese fin hemos estructurado el texto de la siguiente manera. Primeramente, se ofrece un breve recorrido por la historia reciente de la noción de comunidad y se arriesga una evaluación general sobre el estado del debate que ella protagoniza. Luego se examinan los enfoques que han llevado más lejos la reflexión sobre lo común desde un punto de vista teórico-conceptual. Y, para terminar, se analiza el vínculo íntimo y prácticamente inexplorado entre la comunidad y lo común a partir de la consideración de sus remisiones, continuidades y rupturas.

Dentro del campo de la filosofía y la teoría social contemporáneas, la pregunta por la comunidad se distingue de otros interrogantes igualmente importantes para la comprensión de la vida social por varias razones que vale la pena evocar a modo de introducción. En primer lugar, por su extensión temporal y espacial. Surgida en la década de 1970 en Estados Unidos y Europa, la cues-

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires – Instituto de Investigaciones Gino Germani, danielalvaro@gmail.com.

ción no solamente se ha prolongado en el tiempo a través de múltiples transformaciones en el orden de la teoría y la práctica, sino que también se ha extendido a otras regiones del mundo desde donde ha sido reformulada y relanzada a su vez. En segundo lugar, debido a la variedad de disciplinas desde las cuales se plantea el problema. La temática ocupó y todavía ocupa, aunque hoy de manera menguada, un lugar destacado en los estudios en ciencia y filosofía política, en ética y ontología, en sociología, antropología, economía, historia y derecho. Sin olvidar que ya en el siglo XXI también devino un tema convocante en el campo de la estética y en el de las artes en general. En tercer y último lugar, a causa de su versatilidad, esto es, por la facilidad con que se adapta a diferentes aplicaciones y contextos. Al igual que en los momentos más sensibles de la historia europea del siglo XX, recientemente el signifiante “comunidad” trascendió el espacio de las discusiones técnicas y especializadas para convertirse en una palabra clave de discursos políticos identificados con las ideologías, orientaciones y experiencias más diversas. Por lo demás, vale aclarar que todas estas razones están estrechamente relacionadas, de modo tal que se refuerzan entre sí colaborando a resaltar el vasto alcance de la pregunta por la comunidad y lo comunitario en sentido amplio.

Afirmar que este debate está declinando no quiere decir que la discusión haya cesado ni mucho menos que haya llegado el momento de decir que se trata de un problema resuelto. Más bien esto significa que hoy se observa una clara desaceleración en la producción de nuevas ideas, publicaciones y comunicaciones relativas al tema, así como una especie de acuerdo tácito y estratégico entre los diferentes posicionamientos que hasta ahora disputaban el sentido de la comunidad. Se pueden invocar distintos argumentos para intentar explicar esta tendencia. Sin excluir otras posibilidades, vamos a concentrarnos en algunas de las causas que desde nuestro punto de vista pueden ayudar a explicar este fenómeno.

2. El declive de la comunidad

Cuando a comienzos de los años 70 del siglo pasado empezó a tomar forma la controversia entre liberales y comunitaristas a propósito de las condiciones de un orden social justo, dando lugar así a lo que hoy suele identificarse como el debate contemporáneo sobre la cuestión de la comunidad, esta palabra todavía estaba fuertemente arraigada a una concepción de la vida buena que en gran medida permanecía impensada². La crítica comunitarista a la idea liberal de justicia quedó delimitada por los argumentos de autores como Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer. Fueron precisamente las respuestas directas o indirectas a este resurgimiento del motivo de la comunidad en el pensamiento filosófico-político donde se pueden apreciar los primeros desarrollos de una problematización radical del asunto. En 1983 Jean-Luc Nancy publica “La Communauté désœuvrée”, artículo inspirado en la

lectura de Georges Bataille. Este artículo suele considerarse con razón como el disparador de una serie de discusiones filosóficas –con epicentro en Francia y en Italia, pero con replicas en el resto del mundo– donde la categoría de comunidad era sometida por primera vez a una crítica sin concesiones. Digamos para simplificar y hacer la economía de una historia que no se deja resumir con facilidad, que tanto el texto de Nancy³ como aquellos que lo siguieron y en cierta medida lo prolongaron, textos de Maurice Blanchot⁴, Jacques Derrida⁵, Giorgio Agamben⁶ y Roberto Esposito⁷, entre muchos otros que cabría mencionar, pusieron al descubierto distintos aspectos problemáticos de la categoría criticada. Vistas en su conjunto, estas reflexiones pertenecen tanto al registro filosófico, y más puntualmente ontológico, como al registro político. Por un lado, se propusieron demostrar la imposibilidad de pensar la comunidad bajo la forma clásica del ser, de la esencia o de la sustancia, vale decir, como una inmanencia o una totalidad cerrada sobre sí misma. Esto suponía dejar de lado el modelo de la identidad como fundamento comunitario y avanzar en la tesis paradójica según la cual lo que se tiene o se es en común consiste, justamente, en la diferencia, la alteridad y la impropiedad originaria que hace de cada existencia una singularidad antes que un individuo o un sujeto. Por otro lado, cada uno de estos autores intentó a su manera esbozar una política alternativa tanto a los totalitarismos fascistas y comunistas, cuyo emblema fue precisamente la comunidad, como a los individualismos directos o indirectamente fomentados por los regímenes democráticos en su deriva neoliberal. En cualquier caso, lo que sobre todo nos interesa destacar aquí es que los textos y las discusiones referidas lograron instalar una sospecha ante la cual no resulta sencillo sustraerse o permanecer indiferente. Los argumentos desplegados invitan a considerar las consecuencias de una verdad acreditada por buena parte de la tradición moderna, a saber, que la forma de vida comunitaria, invariablemente asociada a valores positivos y caracterizada de manera afirmativa, representa el ideal ético y político de la vida colectiva.

La deconstrucción de la comunidad, paralelamente al de otros principios rectores de la civilización occidental, puso en evidencia como nunca antes la necesidad si no de abandonar la palabra, al menos de moderar su uso tomando las precauciones necesarias para intentar neutralizar las implicaciones metafísicas y políticas que ella pone en juego. Como efecto de las sucesivas lecturas hipercríticas que apuntaron a la “comunidad”, es fácil constatar que en la bibliografía actual el término perdió en cierta medida su rango conceptual para ser empleado en el sentido corriente de asociación de individuos vinculados por características o intereses comunes, y aun en esos casos suele aparecer rodeado de comillas. Esta constatación es prueba de que hoy tiende a haber una mayor comprensión de los riesgos que conlleva su utilización. Al carácter polisémico y polivalente de la no-

³ J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM/ARCIS, 2000.

⁴ M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 2002.

⁵ J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

⁶ G. Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

⁷ R. Esposito, *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

² F. Fistetti, *Comunidad. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, pp. 152-170.

ción, por el que ya en el siglo XX se desaconsejaba su uso en el terreno de la investigación, hoy hay que agregar el peso normativo con el que carga. En cierto modo, se puede decir que algunas de las razones que llevaron a un abandono gradual del signifiante “comunidad” en el campo científico y filosófico son las mismas que operan en la recuperación política del término. En parte por tratarse de una palabra capaz de contener ideales sociales diferentes o incluso opuestos, en parte por tener la capacidad de moralizar la convivencia social, naturalizando y por lo tanto privilegiando la sociabilidad en detrimento de cualquier forma de desencuentro, desacuerdo o discordia, la retórica comunitaria vive un momento de auge en el plano de la política denominada “real”. Lejos de lo que podría creerse, este no es un recurso exclusivo de los comunitarismos o de los particularismos, sino que forma parte de los discursos y las estrategias comunicacionales de las organizaciones internacionales, los Estados y los partidos políticos de raigambre liberal. Como explica Zygmunt Bauman en un libro insoslayable para el debate al que aquí hacemos referencia, las palabras no solo tienen “significados”, sino que algunas también generan “sensaciones”: “La palabra «comunidad» es una de ellas. Produce una buena sensación: sea cual sea el significado de «comunidad», está bien «tener una comunidad», «estar en comunidad»”⁸. Hoy en día todo sucede como si el solo hecho de nombrarla produjera el efecto anhelado de posesión o pertenencia. Los deseos actuales de comunidad, sin duda alguna tensionados por la pandemia mundial de COVID-19, se retroalimentan con invocaciones y promesas de todo tipo. El lenguaje político cotidiano revela, pues, que el vínculo entre comunidad y vida buena aún se mantiene vigente, al margen de los efectos que el trabajo deconstructivo alrededor de este concepto haya podido tener en el mundo académico.

Desde luego, esto no es un balance ni debe ser interpretado como tal. Ante todo, porque la inquietud por la comunidad, aunque moderada, todavía persiste tanto en el plano teórico como en el de las experiencias prácticas. Pero también, porque en vista de la magnitud del problema cualquier intento por saldarlo debería tomar en cuenta muchos otros aportes sociales, políticos y filosóficos que aquí hemos dejado de lado y cuyo tratamiento exigiría un trabajo aparte. Antes que proclamar un balance o un resultado final, tal vez convendría hablar de un corolario provisorio. El razonamiento que se deduce de lo demostrado hasta el momento exhorta a no tomar la comunidad como algo dado de una vez y para siempre ni como algo natural, auténtico o verdadero; ni como un origen supuestamente perdido ni como un fin hacia el cual deberíamos movemos para reencontrar aquello que nos falta. Las determinaciones metafísicas de la comunidad son indisociables de las connotaciones exclusivas, excluyentes y, en ciertos casos, claramente discriminatorias que muchas veces tiene este vocablo en los discursos dogmáticos, sean o no totalitarios, del siglo pasado y del presente⁹. A la luz de todo lo dicho, resulta comprensible que la categoría se haya vuelto incon-

veniente y, en la misma medida, difícilmente utilizable como no sea para someterla a una interpretación crítica. La pregunta que se impone desde ahora, entonces, es si además de objetar su sentido todavía es posible hacer algo más o algo distinto con esta palabra por tantos motivos inadecuada y para la cual, sin embargo, no hay relevo a la vista.

3. La invención de lo común

Como afirmábamos más arriba, la tarea de puesta en cuestión de la *comunidad* tuvo lugar en simultáneo con las primeras apelaciones a lo que se dio en llamar *el común* o, como se dice más frecuentemente, *lo común*, poniendo énfasis en el artículo para sustantivar el adjetivo. A esto habría que agregar que algunos filósofos, como los ya mencionados Nancy y Esposito, participaron de ambas maniobras teóricas. En los trabajos de Nancy publicados en las décadas de 1980 y 1990 es posible detectar un uso más o menos indiferenciado entre ambos términos. Allí, la comunidad y lo común funcionan por lo general como sinónimos y son utilizados para designar la existencia de un *nosotros* indefinidamente abierto, heterogéneo y múltiple, es decir, exactamente lo contrario de lo que estos nombres emblemáticos de diversas tradiciones intelectuales y práctico-políticas dan a entender en su uso más habitual. He aquí un ejemplo de lo anterior tomado de un libro importante de Nancy aparecido en 1996: “¿Qué es una comunidad? No es un macro-organismo, ni una gran familia (suponiendo que sepamos lo que son un organismo, una familia...). Lo *común*, el tener-en-común o el ser-en-común excluye de sí mismo la unidad interior, la subsistencia y la presencia a sí y por sí. Ser con, estar juntos e incluso estar «unidos», justamente es no ser «uno»”¹⁰. Este pasaje es representativo de la deconstrucción de la metafísica de la comunidad practicada por Nancy, pero no es ese el único motivo por el que lo citamos. El encadenamiento y el orden mismo de los enunciados que se dan a leer aquí (“comunidad”, “común”, “tener-en-común”, “ser-en-común”, “ser con”, etc.) son ilustrativos de una sustitución terminológica que con el correr de los años se afianzará y luego se expandirá a otros discursos.

En estas publicaciones, la comunidad y lo común remiten conjunta o alternativamente a un modo particular de concebir el ser cuyo antecedente más directo es la filosofía temprana de Heidegger. Son formas de referirse a la condición ontológica de todo lo que es, de todos los entes, humanos y no-humanos. Para Nancy la existencia es de entrada común o comunitaria, lo que equivale a decir que es compartida por una pluralidad de singularidades. Ambas nociones vienen a dar cuenta, en suma, de la constitución singular-plural de la existencia. Ahora bien, es necesario notar que el término *comunidad* queda cada vez más eclipsado por el término *común* en los distintos usos y funciones sintácticas que el autor le asigna con el correr de los años: “común”, “en-común”, “ser-” o “estar-en-común”. Como explica Nancy en un libro de 2001, existían razones para el reemplazo por estas “in-

⁸ Z. Bauman, *Comunidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 7.

⁹ D. Alvaro, *El problema de la comunidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, pp. 296-310.

¹⁰ J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena, 2006, p. 167.

felices ocurrencias lingüísticas” y aun otras vinculadas al *cum*, al “con” o al “co-”. “Por todos lados veía venir los peligros suscitados por la palabra «comunidad»: su resonancia invenciblemente plena, léase henchida de sustancia e interioridad, su referencia inevitablemente cristiana (comunidad espiritual y fraternal, comulgante), o más en general religiosa (comunidad judía, comunidad de la plegaria, comunidad de los creyentes – ‘*umma*’), su uso en apoyo a presuntas «eticidades», todo eso no podía sino ponerme en guardia”¹¹.

La tachadura de la “comunidad” o el hecho de nombrarla al interior de formulaciones que la niegan o que la afirman negándola (cuyo ejemplo paroxístico acaso sea la expresión nancyana “comunidad sin comunidad”) no fueron suficientes para conjurar los peligros que ella provocaba. Hizo falta realizar un traslado teórico-conceptual que, por un lado, despejara cualquier duda acerca del contenido filosófico de esta interpretación y que, por otro lado, pero al mismo tiempo, mantuviera un vínculo político visible con ciertos ideales irrenunciables del “comunismo”, con la así llamada “exigencia comunista” a la que responde en última instancia la reflexión de Nancy sobre estos temas¹². El recurso a lo “común” y al “con” parecería cumplir en principio con ambos requisitos.

Cuando en 1998 Esposito publica *Communitas*, libro en el que dialoga desde el comienzo con Nancy, el tránsito discursivo de la comunidad a lo común ya se encontraba en marcha. Recordemos que esta publicación fue la primera entrega de una trilogía que se completa años más tarde con *Immunitas* y *Bíos*. Esposito no solo retoma la crítica a las filosofías tradicionales de la comunidad, sino que la profundiza y la redirecciona. Su cuestionamiento está dirigido a las concepciones modernas y contemporáneas que comparten el presupuesto impensado según el cual la comunidad es una “propiedad”, o bien, lo más “propio” del conjunto de personas que ella define. De acuerdo con su hipótesis general, en las aproximaciones dominantes de la filosofía política, sean comunales o comulgantes, comunitaristas o comunicativas, “la comunidad sigue atada a la semántica del *propium*”¹³. La especificidad de su propuesta consiste en buscar un punto de partida alternativo en la etimología de la voz latina *communitas* para desde allí construir un concepto de comunidad diferente a los ya conocidos. En la investigación lexicográfica que lleva adelante muestra que tanto el sustantivo *communitas* como el adjetivo *communis* significan lo opuesto a una propiedad esencial, étnica o territorial. “En todas las lenguas neolatinas, y no solo en ellas, «común» (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) es lo que no es propio, que empieza allí donde lo propio termina”¹⁴. Por consiguiente, hay que entender que lo *común* de la *comunidad*, el *cum* o el *con* que relaciona uniendo y separando a la vez a los individuos, es la impropiedad, lo impropio o, más directamente, lo otro de sí. De esta forma, eso otro que no soy, que

no somos, deviene condición de posibilidad de lo que habitualmente suele pensarse como identidad individual y colectiva. El concepto de comunidad al que apunta Esposito es uno donde lo que se es o se tiene en común con los demás, lo que se comparte y permite hablar en nombre de un “nos-otros”, es la alteridad constitutiva.

Communitas, explica el autor, viene de *munus*, que significa entre otras cosas “don” y “deber” respecto a otros sujetos. Al privilegiar estos significados entre otros igualmente posibles, Esposito encamina su interpretación en una dirección muy determinada donde la comunidad es entendida como el conjunto de individuos unidos por una deuda, una falta o una carencia. Esta “nada en común”, que desde un punto de vista ontológico precede y constituye a los individuos que relaciona, es un indicio significativo de la concepción negativa inherente a este planteamiento filosófico. No cabe hablar aquí de un desplazamiento conceptual en sentido estricto, puesto que tanto en este libro como en libros posteriores del autor la comunidad remite a lo común, y viceversa¹⁵. Sin embargo, también en este caso es llamativo que cuando se argumenta en favor de un concepto de comunidad finalmente liberado de sus reverberaciones identitarias, se apela a lo común acaso como el término más adecuado para designar el carácter indefinido de lo que se intenta definir. “¿Qué otra cosa es lo «común» sino lo impropio, aquello que no es propio de ninguno, sino precisamente general, anónimo, indeterminado? Sin determinaciones de esencia, de raza, de sexo: pura existencia expuesta a la ausencia de sentido, de raíz, de destino”¹⁶.

El trabajo de Nancy y Esposito, a los que tal vez se podría agregar el de Agamben, representan casos particulares al interior del debate abierto en torno a lo común. Para empezar, se trata de discursos ontológicos que, ya sea a causa de la negatividad de sus respectivos puntos de partida, ya sea a causa de la indecidibilidad valorativa que se proponen alcanzar en sus proposiciones, ya sea por una combinación de ambas, guardan una relación compleja y a la vez distante con la política. Matías Saindel resume notablemente la situación al calificar estos trabajos como “ontologías impolíticas de lo común”¹⁷, en el sentido de filosofías que no son inmediatamente ni en primer lugar políticas. La articulación entre ontología y política, sea cual sea el énfasis o la relación entre estos registros, es de la mayor importancia para medir el alcance de la pregunta por lo común en este debate¹⁸. En el próximo apartado volveremos con más detenimiento sobre todas estas cuestiones.

Dirijamos ahora nuestra atención a otros autores y otras tradiciones que también juegan un papel preponderante en la aparición del problema de lo común. El nombre de Antonio Negri, vinculado aquí al de Michael Hardt, nos ubica de inmediato en un marco de referencias teóricas específicas y en un contexto político determinado. A juicio de muchos, es a ellos, antes que cualquier pensadora o pensador de la actualidad, a quien se

¹¹ J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 28.

¹² Cf. F. Neyrat, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Paris, Lignes, 2013.

¹³ R. Esposito, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 25-26.

¹⁵ Cf., por ejemplo, R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Madrid, Herder, 2009.

¹⁶ *Ibidem*, p. 92.

¹⁷ M. Saindel, “De la ontología a la política: tres perspectivas sobre lo común”, *Eikasía*, 76, 2017, p. 232.

¹⁸ E. Biset, “Formas de lo común”, *Caja Muda*, 8, 2016, p. 10.

debe el primer acercamiento filosófico y práctico a lo común. Este concepto ya aparece esbozado en *Imperio*, libro publicado en 2000 y considerado en su momento “el Manifiesto Comunista del siglo XXI”, pero va a ser plenamente desarrollado en dos libros concebidos como la continuación de aquel. Nos referimos a *Multitud* y *Commonwealth*, aparecidos en 2004 y 2009 respectivamente.

En el planteo de Negri y Hardt, lo común debe entenderse al interior de un imponente desarrollo filosófico y político, y en relación directa con otras invenciones conceptuales. Si la *multitud* es “una red abierta y expansiva, en donde todas las diferencias pueden expresarse de un modo libre y equitativo, una red que proporciona los medios de encuentro que nos permiten trabajar y vivir en común”, lo común es, precisamente, aquello que “les permite comunicarse y actuar mancomunadamente” a las diferencias singulares que construyen la multitud, aquello “que compartimos” en cuanto singularidades no reducibles a una unidad, una identidad, o cualquier clase de uniformidad¹⁹. Para evitar una confusión habitual, de la que ellos mismos habrían sido presas en el pasado, los autores advierten la necesidad de distinguir entre la expresión “comunes” (*commons*) en plural, empleada en sentido extenso para aludir a los bienes tangibles o intangibles de uso compartido, y “lo común” (*the common*) en singular. La noción de “bienes comunes” es objeto de un debate aparte²⁰, del que Negri y Hardt participan lateralmente. Ahora bien, lo común, en *Multitud* y en textos posteriores, es un concepto que sirve para indicar tanto la causa como el efecto de la producción de la vida social en su conjunto. “Nuestra comunicación, colaboración y cooperación no se basa únicamente en lo común, sino que lo producen, a su vez, en una relación espiral siempre en aumento”²¹. Se trata, al mismo tiempo, de un concepto ontológico, social y político. Todas estas dimensiones se encuentran articuladas en una reflexión que interroga de manera simultánea la constitución de la realidad social y el potencial revolucionario de la multitud para crear una vida en común alternativa, verdaderamente democrática, pacífica y autónoma.

Lo común de Negri y Hardt mantiene una relación ambigua con la *comunidad*. Por un lado, los autores tienden a asociar ambos conceptos, al menos cuando conciben la instancia comunitaria como expresión de relaciones sociales solidarias y cooperativas. Pero, por otro lado, y en línea con los análisis deconstructivos referidos más arriba, afirman que lo común es el reverso de la noción más convencional de comunidad entendida como *Gemeinschaft*²². También en la obra de Negri y Hardt lo común reenvía a la comunidad, pero a una idea de comunidad vaciada de sus contenidos filosóficos más problemáticos y políticamente reaccionarios.

Para terminar este breve recorrido por los enfoques que a nuestro juicio mejor representan la emergencia de lo común, haremos una breve alusión al valioso

trabajo de Christian Laval y Pierre Dardot. Su libro de 2014, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, constituye sin lugar a dudas la investigación más completa y pormenorizada que se haya escrito hasta el momento sobre “el tema de lo común”, tanto en el terreno de las luchas políticas como en el de las discusiones filosóficas, jurídicas y económicas. El libro ofrece un diagnóstico sobre el estado actual de las sociedades neoliberales, un detallado programa político en vistas a una transformación social radical y, a modo de enlace entre una cosa y otra, una definición y una teoría acerca de lo común. No es un dato menor que Laval y Dardot rechacen de plano las claves de lectura que existen sobre el tema, incluidas las de los autores a los que acabamos de referirnos. Si se dejan de lado las objeciones particulares a cada uno de ellos, se puede decir que la objeción general está relacionada con la impronta ontológica de estas interpretaciones. Desde la perspectiva de Laval y Dardot, lo común debe ser entendido exclusivamente como resultado de las prácticas sociales. De ahí que su comprensión del problema sea eminentemente política y descarten de entrada las aproximaciones que a sus ojos se encuentran desconectadas de la actividad conjunta de los individuos. Su apuesta pasa por “identificar el principio político de lo común como el sentido de los movimientos, luchas y discursos que, estos últimos años, se han opuesto a la racionalidad neoliberal casi en todo el mundo”²³.

Para el esclarecimiento de este “principio”, que es a la vez un fundamento y una dirección para la acción, recurren a la etimología latina de la palabra “común” (*commune*), como en parte hiciera Esposito en *Communitas*. Como resultado de este estudio llegan a la siguiente conclusión: “el término «común» es particularmente apto para designar el principio político de una coobligación para todos aquellos que están comprometidos en una misma actividad”²⁴. En la medida en que lo que aquí se entiende por *común* es efecto de la *praxis* colectiva, se insta a evitar la asociación espontánea entre este término con el “bien común”, los “bienes comunes”, y la “universalidad de la esencia humana”. Por esta vía, Laval y Dardot buscan establecer una nueva concepción de lo común exenta de toda consideración naturalista, ya sea de raíz teológica, jurídica, económica o filosófica. La convicción de que lo común no es natural o dado, sino algo instituido que se construye mediante la acción humana, es lo que impulsa a los autores a repensar esta idea de nuevo y desde sus remotos orígenes griegos.

Sería imposible resumir la riqueza histórica y conceptual de la investigación que Laval y Dardot llevan adelante en este libro. Lo que aquí nos interesa resaltar es que los autores se inspiran en la idea de “puesta en común” (*koinonein*) que Aristóteles expone en la *Política* para desarrollar su propia interpretación. Según ellos, el escamoteo de este pensamiento en el que se privilegia la práctica sobre cualquier forma de condición originaria tuvo entre otras consecuencias indeseables la hipóstasis del “vivir juntos”. “Lo común, alejándose de su vínculo con el actuar, se convirtió en comunidad sustancial y

¹⁹ M. Hardt y A. Negri, *Multitud*, Buenos Aires, Debate, 2004, pp. 15-16.

²⁰ Cf. L. Coccoli (ed.), *Omnia sunt communia*, Firenze, goWare, 2019.

²¹ M. Hardt y A. Negri, *op. cit.*, p. 17.

²² *Ibidem*, p. 243.

²³ C. Laval y P. Dardot, *Común*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 24.

²⁴ *Ibidem*, p. 29.

envolvente, como si sus «miembros» solo pudieran ser considerados como partes de un cuerpo natural, místico o político²⁵. Hasta cierto punto es posible corroborar en esta teoría un deslinde entre lo común y la comunidad. Por razones no del todo diferentes a las que subyacen en los planteos analizados previamente, Laval y Dardot se apartan con cautela de toda visión unitaria, centralizada y totalizante de la sociedad. Sin embargo, este deslinde no los conduce necesariamente a elaborar una noción abierta de lo común, sobre todo si se tiene en cuenta que este nuevo concepto deja entrever desde su definición misma viejos condicionamientos éticos y políticos que restringen el alcance teórico-práctico del “actuar común”.

4. Inclinaciones, declaraciones y reservas en torno a lo comunitario

Comunidad, comuna, común, comunes, comunismo. A pesar de estar unidos por su origen etimológico, huelga decir que cada uno de estos términos siguió un derrotero singular en el devenir social, político y filosófico de Occidente. Con todo, es posible distinguir un momento histórico en el cual, por decirlo así, comparecieron juntos dentro de un mismo vocabulario. El historiador y germanista Jacques Grandjonc es autor de una investigación filológica sobre la palabra “comunismo” en la que muestra como estos y otros términos cercanos acabaron por imponerse en los discursos utopistas, socialistas y comunistas de fines del siglo XVIII y principios del XIX²⁶. La investigación no solo informa acerca del origen sino también acerca del sentido y del valor que adquiere este nuevo léxico en las doctrinas de autores como Restif de la Bretonne, Babeuf, Pierre Leroux o Étienne Cabet, por solo nombrar a ellos. El lenguaje revolucionario premarxista estaba cargado de nostalgia por las formas de vida en común características del medioevo, las cuales a su vez solían servir como modelo moral y económico para la instauración de una convivencia fraterna basada en la igualdad y la abolición de la propiedad privada. Con Marx y Engels el argot revolucionario quedó depurado de los resabios oscurantistas y religiosos, aunque en lo fundamental su concepción filosófica, histórica y económica sobre lo comunitario continuó siendo tributaria de una visión idealizada de los vínculos sociales pre- y pos-capitalistas.

En realidad, este imaginario se construyó a partir de influencias sumamente variadas, entre las cuales hay que contar desde antiguos ideales políticos del “vivir juntos”, como el que inaugura Platón en la *República*, hasta algunos típicamente modernos, como los de Rousseau y los románticos europeos. Sea como fuere, lo cierto es que la terminología comunitaria empleada en las tempranas proclamas socialistas, comunistas y anarquistas, independientemente de su orientación utópica o científica, se encuentra afectada en mayor o menor medida por valoraciones positivas. Esta afectación, que según

los casos podríamos calificar de naturalista, humanista o convivalista, es un sesgo perdurable de los discursos que aspiran a una vida social, económica y política alternativa a la del capitalismo. Se trata, pues, de un sesgo, un curso o un rumbo que aún hoy es dado reconocer, casi sin excepción, en la inclinación que toman las reflexiones sobre la comunidad y lo común.

Veamos qué sucede en los ejemplos considerados anteriormente. De los autores mentados, Nancy probablemente sea el más desconfiado del aura positiva de todo este glosario y, en correspondencia con ello, el más cuidadoso al momento de escoger las palabras. Ya hemos indicado las razones que lo llevaron a dejar de lado la “comunidad” para centrarse en expresiones menos afortunadas, pero sin duda, y quizás por eso mismo, más indefinidas, como “ser-en-común” y “ser-con”. Así y todo, la cuestión no se agota allí, sino que involucra también desplazamientos de naturaleza ética y política. El itinerario de Nancy nos autoriza a presentarlo como un pensador de izquierda que, como otros filósofos franceses de su generación, asumieron la herencia de Marx sin por ello ceder a ningún dogmatismo marxista. Sus escritos sobre la comunidad de los años 1980 y 1990 son portadores de convicciones ético-políticas a la medida de la “exigencia comunista” de igualdad y libertad. Y, en líneas generales, esta es la misma posición que Nancy sostuvo hasta el final. Lo que se modificó definitivamente con el cambio de siglo es el lugar que ocupa la política en su empresa filosófica. En las últimas décadas Nancy comenzó a separar dos registros que en sus textos aparecían juntos y confundidos: el registro *ontológico* de lo común y el registro *político*. En este sentido llega a decir que “delante o detrás de lo «político» hay esto: a saber, lo «común», lo «conjunto» y lo «numeroso», y quizás ya no sabemos en absoluto cómo pensar este orden de lo real²⁷. Para decirlo sin rodeos, esta separación de registros significa que la realidad comunitaria debe ser tratada en primer lugar como un asunto de ontología y luego, en segundo lugar, como un tema político. Desde este punto de vista, distinguir una cosa de la otra permite pensar el “ser” del “ser-en-común” antes de atribuirle a este último una significación o identificación determinada. Precisamente, el “ser-con” descubre la realidad como relación, pero como relación indeterminada, en el sentido de que no prescribe la unión más de lo que prescribe la separación entre los individuos. Del mismo modo se puede afirmar que la relación, entendida como condición existencial, es tanto un indicio de sociabilidad como de insociabilidad o incluso de asocialidad. Para Nancy, en definitiva, es prioridad comprender en qué consiste lo *común*, lo *conjunto* y lo *numeroso*, tanto más cuanto que el quehacer político más exigente debe responder a esta comprensión.

Una mirada retrospectiva del recorrido efectuado hasta aquí debería servir para entender que no hay ningún azar en el doble movimiento que acabamos de describir. La renuncia a la “comunidad” y su reemplazo por “lo común” no solo se da en simultáneo a la distinción jerárquica entre ontología y política, sino que en el fondo ambas decisiones apuntan en la misma dirección:

²⁵ *Ibidem*, p. 263.

²⁶ Cf. J. Grandjonc, *Communisme / Kommunismus / Communism*, Paris, Éditions des Malassis, 2013.

²⁷ J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, op. cit., pp. 21-22.

intentar evitar en la medida de lo posible una precomprensión normativa que cree saber de antemano hacia donde se inclina la cuestión comunitaria que está en el foco de la pesquisa. Naturalmente, no estamos diciendo que el razonamiento de Nancy carezca de todo sesgo, ya que no existe precaución ni ontología alguna que pueda garantizar tal cosa. Afirmamos, en cambio, que su discurso se encuentra tensionado entre una fuerza que lleva el motivo de lo comunitario al límite de lo pensable y lo decible en un intento por indicar su indeterminación constitutiva y otra fuerza que busca darle a este motivo un sentido político determinado, un sentido crítico del capitalismo en todas sus dimensiones.

Algo similar, por cierto, sucede con el discurso de Esposito. También aquí nos encontramos con una perspectiva ontológica que, partiendo de la radicalización del análisis de Heidegger sobre el ser-con (*Mitsein*) y el ser-ahí-con (*Mitdasein*), se dispone a establecer el sentido de la existencia como co-existencia. Ahora bien, el “con” a partir del cual Esposito nos invita a comprender el sentido del ser tiene un estatuto indecible, en la medida en que cubre simultáneamente todos los valores posibles de la relación, tanto aquellos de cercanía, unión y conformidad, como aquellos otros de distancia, separación, oposición y conflicto. Para lo mejor y para lo peor, la existencia es compartida, y como tal está entregada a la promesa y a la amenaza, expuesta a lo que Esposito llama el “contagio de la relación”²⁸. A fin de cuentas, la relación, que siempre es una forma de exposición, sería eso mismo que hace posible la distinción entre “lo mejor” y “lo peor”. Al margen de las divergencias teóricas puntuales entre los planteos de Nancy y Esposito, a nuestro entender, la gran diferencia que existe entre sus respectivos acercamientos a la comunidad y lo común es práctica y, más específicamente, política. El pensador italiano es considerado uno de los intérpretes más agudos de la filosofía política moderna y contemporánea. No obstante, su propia actividad filosófica estaría sustraída a la política. La suya no sería una filosofía política, sino más bien impolítica, lo que no quiere decir apolítica ni antipolítica. Esposito extrema los cuidados teóricos y conceptuales a fin de no incurrir en una legitimación ética o teológica de la política, pero, además –y este es el punto en el que se diferencia de prácticamente todas las grandes personalidades intelectuales de su generación– rehúsa de manera deliberada la posibilidad de establecer un vínculo entre su filosofía y la práctica real de la política. Esto se debe a que la tarea impolítica pretende situarse más allá de “todas las oposiciones tradicionales de la política moderna –empezando por las de izquierda y derecha, conservación y progreso, reacción y revolución”, así como de “toda relación funcional, instrumental, entre filosofía y política”²⁹. Pues bien, por muy legítimo y valioso que pueda llegar a ser el gesto inscrito en esta tarea interminable, lo cierto es que la redefinición espositiana de la comunidad y lo común, como no podía ser de otra manera, es inseparable de cierta aprehensión del mundo y, por consiguiente, de ciertas opciones éticas y políticas. Independientemente

de su latencia, la toma de posición de Esposito no es asimilable a ninguna de las corrientes de la izquierda intelectual de nuestro tiempo. Sin embargo, comparte con ellas el común rechazo a los esquemas individualistas y comunitaristas entre los cuales se reparte el presente político del mundo.

En el otro extremo de la escena filosófica italiana contemporánea se ubica el inmenso trabajo teórico y militante de Toni Negri, personaje clave del movimiento operaísta y luego del movimiento autonomista. La colaboración con Hardt desde hace un cuarto de siglo demostró ser enormemente productiva. Uno de los rasgos distintivos de su trabajo conjunto es que combina de manera equilibrada el análisis filosófico, el diagnóstico socioeconómico y la proyección política. A pesar del tono acusatorio que impregna su teoría, no se encontrará en ella traza alguna de negatividad. Aquella es crítica y, con todo, propositiva. Lo que en parte se explica por su punto de partida filosófico. No hay que olvidar que el principal ascendiente de su elaboración ontológica sobre la multitud y lo común es Spinoza, leído a la luz de la influyente interpretación de Gilles Deleuze. Citamos un pasaje de *Imperio* que ilustra esta vocación ontológica y políticamente afirmativa al mismo tiempo que nos introduce de lleno en el problema comunitario: “Nuestras líneas de fuga, nuestro éxodo, deben ser constituyentes y deben crear una alternativa real. Más allá de la mera denegación, o como parte de esa denegación, debemos construir además un nuevo modo de vida y sobre todo una nueva comunidad”³⁰. Más arriba, hemos hecho referencia a la ambigua relación entre la comunidad y lo común en la obra de Hardt y Negri. Los autores identifican ambas categorías toda vez que la comunidad es entendida como “creación dinámica colectiva”, y, en cambio, los diferencian de manera tajante cuando aquella aparece como “mito fundador fundamental”³¹. Como han afirmado en más de una ocasión, el concepto de lo común se opone diametralmente al concepto de *Gemeinschaft* que solían utilizar los voceros del romanticismo en sus diatribas reaccionarias contra el orden social moderno.

Esta equiparación entre lo común y, por decirlo no sin ironía, “el lado bueno” de la comunidad, es indicativo de un dilema que Hardt y Negri no se deciden a resolver. A lo largo de su obra lo común es tanto una categoría ontológica, a través de la cual explican la producción y reproducción de la realidad histórico-social, como un postulado ético y político que detenta el sentido y la dirección de una transformación radical del mundo tal como lo conocemos. Por momentos tiende a primar la primera alternativa. Entonces, el magma común donde confluyen elementos naturales y culturales puede asumir formas “benéficas” o “perjudiciales”, según aumenten o disminuyan las “potencias de pensar y actuar juntos”, pero este magma del que todo parte y al que todo vuelve no determina por anticipado “la orientación política de la multitud”³². Sin embargo, en otros momentos, más o menos con la misma frecuencia y regularidad, se impone

³⁰ M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 184.

³¹ *Ibidem*, p. 108.

³² M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth*, Madrid, Akal, 2011, pp. 171-176, 181-188.

²⁸ R. Esposito, *Communitas*, op. cit., p. 40.

²⁹ R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, op. cit., pp. 11-12.

la segunda alternativa. Entonces, lo común se mimetiza con la comunalidad, la reciprocidad y la productividad, la universalidad y la humanidad, es decir, con aquellos valores primordiales que hace casi dos siglos los primeros comunistas le atribuían a la comunidad del futuro. Tal vez este dilema irresuelto no represente un obstáculo para el despliegue de la imaginación práctica de esta teoría, pero sí constituye una traba para la comprensión de la realidad desde la cual se proyecta la acción política.

Por su parte, Laval y Dardot son plenamente conscientes de que su apuesta de refundación conceptual implica lidiar con categorías, instituciones y prácticas de todas las épocas que han contribuido a hacer de lo común una palabra cargada de valor. Según explican, es un término “valorizado y maldito” a la vez. “Valorizado e incluso sacralizado, ya que lo común mantiene una gran afinidad con aquello que *excede* el comercio profano; maldito, como término siempre amenazador para los goces de la propiedad privada o estatal”³³. Desde el comienzo del libro que le consagran a esta temática, advierten con toda claridad que el uso habitual del adjetivo “común” podría hacer creer erróneamente que lo que está en juego es una cualidad que se corresponde con la naturaleza de las cosas y de la que todo el mundo quiere y puede participar. Como si el problema pudiera reducirse a un principio de moralidad. De ahí la siguiente advertencia: “si lo común estuviera relacionado sólo con la «vida buena», con la armonía con la naturaleza o el vínculo social, no habría mucho más que decir al respecto: bastaría con los tratados de moral”³⁴. Justamente porque no basta con este tipo de tratados, Laval y Dardot emprenden una “arqueología de lo común” donde desandan críticamente las tradiciones teológicas, jurídicas y filosóficas sobre las que se basan las representaciones más corrientes, para finalmente ofrecer una definición en clave política. El principio de lo común tomado en sentido estrictamente político, es decir, como acción o *praxis* social, y no como condición ontológica, se encuentra aparentemente desvinculado de la noción moderna de comunidad. Además de las razones ya aludidas, y en parte compartidas con los otros teóricos, hay que tomar en cuenta que el trabajo de Laval y Dardot se apoya en la filosofía práctica de Aristóteles, pero también y muy particularmente en el legado de autores como Proudhon y Cornelius Castoriadis. La forma democrática de organización social que aquellos proponen no se identifica con la “comunidad” –noción que rechazan por estar demasiado asociada a la idea y la realidad histórica del comunismo, o bien, a lo que llaman *hipoteca comunista*– sino con la “comuna”, que es la institución política y económica destinada a preservar la inapropiabilidad de los recursos y espacios “comunes”. A modo de síntesis, citaremos un breve pasaje donde Laval y Dardot ponen en claro el significado de la nomenclatura comunitaria utilizada: “mientras que «Comuna» es el nombre del autogobierno político local y «comunes» el nombre de los objetos de naturaleza muy diversa de los que se ocupa la actividad colectiva de los individuos, «común» es propiamente el principio político que anima esta actividad y

que preside al mismo tiempo la construcción de esa forma de autogobiernos”³⁵. Ahora bien, la desvinculación respecto de la comunidad en este discurso no sería más que aparente dado que Laval y Dardot continúan expresándose de manera tal que renuevan su sentido ejemplarizante solo que a partir de una terminología apenas diferente. Si lo común es una forma de referirse al actuar que implica compromiso y obligación recíproca entre los individuos que comparten una misma tarea, y si, consiguientemente, convenimos en que no hay política sin algo así como *lo común*, entonces cabe preguntarse cómo se justifica que este actuar sea propio de quienes se alzan contra el capitalismo neoliberal y no de toda acción política, revolucionaria, reformista o conservadora, democrática o incluso todo lo contrario.

5. Conclusiones

Para comenzar a concluir diremos que mientras se piense la figura de lo común en términos abiertamente normativos y moralizantes, vale decir, del mismo modo que hasta hace poco tiempo atrás se pensaba la comunidad, no se habrán hecho grandes avances, al menos y para empezar desde un punto de vista teórico y conceptual. Sabemos que el declive y la emergencia de los debates en torno a estas figuras no se explican en su totalidad por los corrimientos epistemológicos, éticos y políticos que tuvimos oportunidad de examinar en el curso de este trabajo. Sin embargo, el análisis de estos desplazamientos puso de manifiesto la existencia de una diversidad de posturas, tomas de partido y estrategias discursivas íntimamente relacionadas con el destino histórico de estos debates. Mientras que la “comunidad” ha quedado relegada en las discusiones académicas internacionales, en buena medida como consecuencia de los argumentos que muestran su inconveniencia, “lo común” se ha convertido en uno de los grandes tópicos de la actualidad. Comparativamente, esta última categoría está menos sobrecargada de implicaciones. O, dicho de otra forma, es más neutra sin llegar a ser neutral. De un modo u otro siempre hay que terminar por reconocer inclinaciones, sin importar lo que se haga ontológica y/o políticamente por erradicar un sesgo inevitable y, por tanto, inerradicable. Muy a menudo, lo común, al igual que la comunidad y que muchas de las expresiones pertenecientes a la familia de palabras de origen latino que articulan el *cum* y el *munus*, se encuentran investidas por un valor que está por encima de los demás valores: el valor de la *dignidad*. Valor absoluto o supremo puesto que sirve de medida para los otros valores. Pero él mismo no tiene medida. La dignidad es inconmensurable porque es del orden de lo que no tiene precio, de lo que no se compra ni se vende, de lo que está más allá del mercado y del comercio. Nada más estimable, respetable, honorable. Y por esta misma razón, nada más incontestable. La adecuación histórica entre lo que se tiene por digno y lo comunitario representa una de las mayores limitaciones para pensar en toda su problemática qué significa ser o estar, tener y hacer entre varios individuos. Una cier-

³³ C. Laval y P. Dardot, *op. cit.*, pp. 22-23.

³⁴ *Ibidem*, p. 27.

³⁵ *Ibidem*, p. 25.

ta dignidad social, económica y política, no menos que científica y filosófica, tiende a investir con mayor o menor fuerza todas estas expresiones haciéndonos perder de vista que los vínculos sociales impuestos por el capitalismo, por indignos que sean, constituyen la trama cotidiana de nuestra vida en común. Frente a esta ceguera típica de la cultura biempensante, una línea subterránea de pensamiento que se inicia con Marx –o para ser más precisos con un cierto Marx, uno ciertamente distinto de aquel que exalta lo comunitario– y que se extiende hasta Judith Revel, pasando por tantas y tantos, enseña a reparar y detenerse en la naturaleza relacional de la existencia humana a lo largo de todo su desarrollo histórico. Estos modos de pensar la existencia dan cuenta de que es posible adoptar una posición crítica y hasta combativa respecto de las formas degradantes que adoptan las relaciones sociales en el modo de producción capitalista, sin que sea necesario caer en el absurdo de identificarlas lisa y llanamente con lo “no-común”. La vida en común es un punto de partida, no de llegada. Es la premisa básica de la que debe partir cualquier clase de estudio sobre la realidad social, sea histórico, sociológico o económico, ontológico, ético o político. Si esta premisa puede parecer contradictoria con el estado actual del mundo, esto se debe a un prejuicio del sentido común edificante que es preciso erradicar de una vez por todas. El predominio de la explotación generalizada, de la indiferencia

recíproca y del egoísmo, de la privatización y la apropiación, de la mercantilización y del individualismo, no es una prueba de la corrupción ni de la destrucción de lo común. Es más bien una prueba de que al interior del sistema que rige nuestros modos de vivir y trabajar, de vincularnos afectiva, normativa y racionalmente entre nosotros y con los otros seres, lo que llamamos “común” coincide con la forma de relacionamiento característica del capital. Nunca antes estuvimos tan vinculados o, si se prefiere el término, interconectados como lo estamos en el tecnocapitalismo. Por lo tanto, el problema está mal planteado cuando se disocia del modo más natural la instancia de lo común de la sociedad contemporánea. En nuestro presente el problema consiste en que lo común adquiere la forma dominante de la relación social conocida bajo el nombre de capital.

Sin individuos que vivan y produzcan juntos resulta difícil imaginar el mundo, tanto en su estado presente de catástrofe (social, económica, política, climática y, ahora también, sanitaria) como en uno más justo y todavía por venir. Esta razón, aunque fuese la única, debería alcanzar para persuadirnos de que la pregunta por lo común es cualquier cosa menos ociosa. Cada una de las respuestas que diariamente amplifican este debate compromete en la misma declaración un sentido de la convivencia y un sentido del mundo, de lo que este es y de lo que debería ser.

Bibliografía

- Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Alvaro, D., *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.
- Bauman, Z., *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Biset, E., “Formas de lo común”, *Caja Muda*, 8, 2016, pp. 1-13. <https://issuu.com/cajamuda>
- Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena, 2002.
- Coccoli, L. (ed.), *Omnia sunt communia. Il dibattito internazionale su commons e beni comuni*, Firenze, goWare, 2019.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- , *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Madrid, Herder, 2009.
- Fistetti, F., *Comunidad. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- Grandjone, J., *Communisme / Kommunismus / Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842*, Paris, Éditions des Malassis, 2013.
- Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- , *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires, Debate, 2004.
- , *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.
- Laval, C. y Dardot, P., *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- Nancy, J-L., *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM/ARCIS, 2000.
- , *Ser singular plural*, Madrid, Arena, 2006.
- , *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.
- Neyrat, F., *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Paris, Lignes, 2013.
- Saidel, M., “De la ontología a la política: tres perspectivas sobre lo común”, *Eikasía*, 76, 2017, pp. 255-279. <https://www.revistadefilosofia.org/>