



Comunidad y lazo social. Entre la conjetura, la ficción y la apuesta

Natalia Lorio*

El que nada imagina sólo se tiene a sí mismo,
está solo en medio del género humano.
Jean-Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.

En estos tiempos, una vez más, la pregunta por la comunidad y el lazo social nos interpela: ante el embate de la atomización de lo social, del individualismo meritocrático, del dispositivo de la seguridad y el descrédito de la política como construcción colectiva la pregunta por la posibilidad de lazos y de lo común insiste y se despliega en otras preguntas ¿qué sería eso que nos vincula?, ¿qué hace lazos? ¿qué afectos propician lo común? ¿qué es eso común que tironea para sacarnos de nuestra soledad? Pero también ¿qué somos y qué nos pone en relación con otros? ¿Cómo se enlaza la idea de comunidad con el sujeto, la amistad, el amor, la utopía, la política?

No hay comunidad sin otros y sin lazos, así como no hay política sin cuerpos y sin afectos. Así es cómo, en las diferentes caracterizaciones de la comunidad que pueden encontrarse en la historia del pensamiento, se hace visible la centralidad de la idea de lazo social -no siempre hallable bajo esa denominación- en la que podemos vislumbrar, por un lado, la existencia de algunos elementos en común y, por otro, momentos de desestabilización de ciertas coordenadas de constitución del lazo social y político. Entre los elementos de continuidad está presente la posibilidad de estabilización de lo común en torno al reconocimiento de iguales o semejantes a partir de afectos, ideas, creencias o prácticas que confirman un *nosotros*. Entre los elementos que cambian está lo que conforma el lazo, lo que lo hace estable o inestable y su constitución misma en términos naturales, esenciales o artificiales (según de la perspectiva de que se trate).

En este sentido, el pensamiento moderno marca un momento interesante e intenso en relación a la pregunta por la constitución de lo co-

* CIFFyH - UNC / nalorio@unc.edu.ar

mún en términos de lazos sociales y afectos (signada en el pensamiento filosófico por la tensión entre la naturalidad y la artificialidad de la vida en común). En ese marco, resulta interesante, en nuestra perspectiva, volver sobre esa matriz, insistiendo en los afectos en torno al artificio de un pacto y de la voluntad puesta al servicio de un contrato. De modo que la caracterización moderna de lo común y la comunidad se constituirá aquí como una suerte de paradigma para entender lo político de esos lazos y para reconocer allí un dispositivo de vínculos, afectos de lo común y de invención explícita de una política en relación a formas de inmunización del peligro¹.

Podemos entender los lazos en relación a afectos políticos, entendiéndolos, con Ahmed (2015), en términos de movimiento y circulación, y, con Safatle (2019), en términos de circuitos de afecto. Para Sara Ahmed -desde el feminismo, la teoría sociológica durkhemiana, el psicoanálisis y el marxismo- “las emociones crean las superficies y límites que permiten que todo tipo de objetos sean delineados. Los objetos de la emoción adoptan formas como efectos de la circulación” (2015, p. 35). Retomando dicha caracterización, abordar una reflexión sobre lo común y la comunidad implica atender que no sólo se trata de un entramado de lazos y formas de vida, sino de la producción de afectos políticos². Desde esa lectura de los

1 Sobre la comunidad y el dispositivo inmunitario, cf. Esposito (2003 y 2005).

2 Esta perspectiva, si bien no se inscribe en el llamado *giro afectivo*, comparte intereses y preguntas con desarrollos del mismo, como por ejemplo con los de Sara Ahmed (2015) en torno a los efectos sociales que generan diversas emociones, a través de su pregunta sobre “¿qué hacen las emociones?” (p. 24), incluso en relación a la comprensión de los afectos/emociones: “las emociones no son simplemente algo que “yo” o “nosotros” tenemos, más bien, a través de ellas, o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros, se crean las superficies o límites: el “yo” y el “nosotros” se ven moldeados por -e incluso toman la forma del contacto con los otros” (Ahmed, 2015, p. 34).

Ahmed profundiza en el análisis de los afectos y los cuerpos, desde figuras del discurso y de “vocabularios políticos utilizados de manera habitual” (2015, p. 341) que condensan la emocionalidad singular y compartida. Reconociendo la pregnancia de esta perspectiva feminista contemporánea de desarme de la linealidad de ciertos afectos políticos y lo fructífero de los desarrollos sobre la circulación de los afectos que se derivan de esta lectura, vale aclarar que no seguimos aquí estos desarrollos en todas sus implicancias, ni realizaremos un análisis de los archivos y los discursos tal como lo hace la autora. Más que partir de archivos y discursos actualísimos, nos interesa volver sobre las conjeturas y ficciones que están a la base

afectos y deslizándonos hacia otras canteras, entendemos que hay formas de lo social y desarrollos sobre los afectos (propias de la modernidad) que parecen delinear y sostener aún formas actuales de lo social: insistiendo en afectos que continúan repitiéndose, conformando los modos en que se entreveran las percepciones acerca de los otros y trazando modalidades de los lazos sociales.

Así, en este desarrollo abordaremos la pregunta por la comunidad y el lazo social, prestando atención a las conjeturas y ficciones que los configuran. Nuestra apuesta conjuga tanto las conjeturas modernas (de Hobbes y de Rousseau) que nos permitirán atender a los afectos puestos en juego, como el salto de la ficción (con Lemebel) que nos permitirá actualizar esas matrices paradigmáticas en torno a modos del lazo y de lo común. Para ello, realizaremos primero un brevísimo *racconto* del derrotero de la noción de comunidad en el pensamiento filosófico. Luego, profundizaremos en las dos perspectivas modernas que entendemos que resultan paradigmáticas en tanto señalan las formas o modos en que entramos en relación con los otros. Por último, nos interesa volver sobre los afectos y efectos de esos modos paradigmáticos que están a la base de ese circuito de afectos que conforman lazo. Por un lado, para reconocer allí las conjeturas de base que permiten ciertas modulaciones de los afectos y configuraciones sociales y, por otro lado, para propiciar una lectura desde la ficción de y en los lazos contemporáneos.

Comunidad/es

Al hablar de la comunidad parecen necesarias algunas distinciones: es evidente que el concepto de comunidad es polisémico en la misma medida que es claro que difiere, incluso se enfrenta, al de “sociedad”. Entonces partamos de esas distinciones: la comunidad no es la sociedad. La idea de comunidad aparece como un reducto de lo social (que podría tomarse como el ámbito más amplio de la relación entre sujetos), pero también como la posibilidad de un lazo que asocia- distinguiéndose de la sociedad en tanto puede ser más pequeña que lo social (aunque podría excederla en

de concepciones de lo social, ideas que aún tienen efectos en nuestros modos de hacer y pensar la política, los vínculos y los otros (efectos que podemos reconocer también como muy actuales).

términos de intensidad). El lazo o vínculo social más intenso que la mera agregación hace a lo común³.

La noción de lazo social parece inseparable de la matriz más sociológica en la que en un abanico amplísimo (desde Durkheim a Lyotard) se distinguen la comunidad y la sociedad. Por un lado, en la lectura durkheimiana la comunidad se liga a lazos sociales tradicionales bajo sus formas de socialización y la sociedad (moderna) supone otra (nueva) estructura racional; por otro lado, para Lyotard los caracteres materiales y técnicos de la sociedad posmoderna (bajo la pregnancia económica del capitalismo en su fase actual) no niegan la existencia de lazos sociales comunales, sino que los reecribe en una multiplicidad de formas comunicacionales de juegos de lenguaje⁴.

3 Resulta interesante el planteo de *Magia. Una metafísica del vínculo social*, en la que De Sutter (2023) propone pensar matices heterogéneos (esotéricos, religiosos, mágicos) del vínculo social. En un rastreo que hace eje en Rousseau, pero con conexiones que van de Bruno a Gabriel Tarde, de Montesquieu a Marcel Mauss y Émile Durkheim, del derecho romano a Giorgio Agamben, el autor ahonda en aspectos no racionales de lo que constituye la *fuerza* del vínculo social (para nosotros aquí, lazo social). Al atender a los caracteres de esa fuerza reguladora y que podía unir partes poniéndolas en relación, Laurent De Sutter muestra, desde la hipótesis mágica, los puntos de contacto (heterológicos, podríamos decir) entre el derecho, la política, la moral y la economía. La institución arcaica del *nexum*, la obligación, el lazo inmaterial y abstracto, la convención que les da lugar, marca el derrotero presentado por el autor para dar a ver el problema de la continuidad entre personas (derecho) y entre mundos (magia) (De Sutter, 2023, pp. 79-87).

4 En *La condición posmoderna*, Jean-François Lyotard (2006) brinda un diagnóstico acerca de los modos de darse el lazo social en la postmodernidad, en la que lee un despliegue renovado de la matriz económica del capitalismo en su fase actual (atravesado por técnicas y tecnologías comunicacionales) que no sólo implica un cambio en la función de los Estados sino también de la sociedad (cuya dirigencia deja de ser la tradicional clase política, para conformarse de jefes de empresas, altos funcionarios, ceos, etc). Ante la descomposición de los grandes relatos, señala Lyotard, algunos creen ver allí la descomposición del lazo social y la disolución de lo que liga o ata a la mera existencia de átomos o individuos en movimiento caóticos y azarosos. Lyotard ve que el extremo de esa representación es la de un lazo que todo lo liga en una organicidad paradisiaca, sin quiebres ni rupturas, una unicidad perdida. Ante esto, el autor propone un cambio de matriz respecto del lazo que hace eje en la importancia de los juegos de lenguaje y ve allí el lazo social, no sin contexto, siempre puesto en cuestión: “desde antes de su nacimiento, el ser humano está ya situado con referencia a la historia que cuenta su ambiente y con respecto a la cual tendrá posteriormente que conducirse. O más

En la polisemia e historia del concepto de comunidad (Fisteti, 2004; Wolin, 2004) encontramos que la comunidad remite a esa conformación social que se autoinstituye como sociedad política (en la *polis* griega) y en donde el lazo social se establece en la subordinación de lo económico a lo político. En Aristóteles, por caso, la *polis* aparece como la forma de comunidad más elevada ya que el lazo social está vinculado al reconocimiento entre ciudadanos, es decir, entre libre e iguales. Sin embargo, la autoinstitución de la comunidad política (como espacio público-político) tiene un carácter siempre parcial, cambiante y provisorio, no es un acontecimiento recurrente y no es un fenómeno que se conquiste de una vez y para siempre (Fisteti, 2004).

Otro es el sentido que encontramos en la comunidad cristiana como la constitución de comunidad de fieles, no ligado al reconocimiento de libres e iguales, sino al fin antipolítico de la salvación, donde por ejemplo, la libertad no es un fin en sí mismo sino es un medio para ese fin superior. Allí, el lazo social en todo caso es transpolítico, atravesado por el amor (Fisteti, 2004, p. 71). La especificidad de la idea de comunidad recae en esa forma de agrupación que reúne los cuerpos y los corazones bajo ciertas formas afectivas que los hace partícipes de un modo de ser en común en el tiempo y espacio o más allá de ellos. Wolin y Fisteti señalan que en la religión, en el cristianismo y en el protestantismo, la comunidad señala hacia ese modo de ser con otros que se asocian y cohesionan en virtud de algo más que la mera supervivencia material. Ese rasgo de lo comunitario, que abreva en ir más allá de la supervivencia, impone pensar en ese elemento que transgrede la lógica de la gestión de la vida de los cuerpos que son contemporáneos entre sí: se trata de un modo de habitar el tiempo-espacio-afecto que va más allá de la satisfacción de las necesidades materiales vitales y que señala ese otro tiempo o más allá del espacio en el que la comunidad prospera en su asociación y lazo. Se trata de un lazo que se funda en una experiencia no mundana pero que anuda fraternalmente a quienes conforman una comunidad. Paradojalmente, sin ser un lazo mundano, le da sentido a la vida y al tiempo en este mundo; dicho de otro

sencillamente aún: la cuestión del lazo social, en tanto que cuestión, es un juego del lenguaje, el de la interrogación, que sitúa inmediatamente a aquel que la plantea, a aquel a quien se dirige, y al referente que interroga: esta cuestión ya es, pues, el lazo social” (2006, p. 47).

modo, negando el interés en este mundo y excediéndolo: dándole con ello sentido al mundo.

En la modernidad, con el paso de la comunidad a la sociedad ordenada, aparece una nueva dimensión. Si antes la comunidad parecía lo dado, o lo que estaba de antemano presupuesto (en la familia, en la *polis*, en la comunidad de creyentes o iglesia, etc.), en la modernidad la comunidad no preexiste, es creada, fabricada, inventada (con contratos de asociación y sujeción). Un contrato da cuenta del lazo, lo hace o lo deshace, estipula, demarca u homogeniza el vínculo entre individuos o sujetos que parecen estar sueltos. En ese marco, indicar la existencia de lo común es inseparable de la puesta en marcha de una conjetura sobre lo que hace lazo.

Sin embargo, el quiasmo de la perspectiva moderna se da en la debacle de la política y en la catástrofe del totalitarismo que, asumiendo la sustancialización de la comunidad -o la re-sustancialización forzada del cuerpo político a instancia de la trascendencia según Lacoue-Labarthe y Nancy (2000)-, volvió difícil hablar sin más de comunidad. Mientras que Carl Schmitt, desde un decisionismo excepcionalista, distingue la comunidad en términos de amigo/enemigo (sustancializando *un* espíritu e identidad *propios* del Pueblo como lazo y entronizando la soberanía en términos de excepcionalidad de la ley), planteos contemporáneos y críticos al totalitarismo abogan por otras formas de comunidad no sustancializadas, no identitarias, sino más bien expuestas.

Desde estas otras matrices contemporáneas, la comunidad está atravesada por la indeterminación, puesto que no remite a la pertenencia a un suelo, a un territorio, o una identidad, etc, sino que puede atravesar la sociedad, en la que se dan relaciones que se sustraen a la lógica del mercado y el estado. Esta apuesta tuvo sus momentos álgidos en el pensamiento de una serie de pensadores e intelectuales que centraron gran parte de la discusión actual en relación a la comunidad, ya no desde la conjetura de un origen de lo social, sino desde una crítica de la obra de muerte (que se hizo patente en la idea de Comunidad y de lazos sociales identitarios sustancializados). La tradición que va de Bataille a Blanchot⁵, de Nancy

5 Nos referimos a la tradición que puede trazarse a partir de lo que tuvo lugar en dos momentos fundamentales: entre 1937 y 1939, con el *Colegio de sociología sagrada*, y en los años 80, con la revisitación del problema de la comunidad realizada por filósofos franceses e italianos.

Respecto al colegio de sociología fundado por Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris, reunidos por lo que Denis Hollier llama “afinidades electivas”, se

a Agamben, de Negri a Esposito se entrama en torno a la disputa por no entregar el concepto de comunidad a lo que niega al otro⁶, y por restituir formas de lazos sociales ligados a experiencias transgresoras, intensas, en clave de apertura afectiva a y desde la insuficiencia y la desclausura, formas opuestas a la lógica del capital o revolucionarias (Negri, 2011). En ese derrotero, como sostiene Biset, la pregunta por lo común y la comunidad, “no es sino un modo de reinención del pensamiento de izquierda” (2016, p. 26).

En este brevísimo recorrido por algunas de las ideas de comunidad que es dable reconocer en la tradición del pensamiento occidental, podríamos situar diversos modos en que se constituyen los vínculos políticos y los lazos sociales. En los diferentes nombres de la filosofía y el pensamiento podríamos encontrar que la comunidad supone distintos afectos que constituyen variables modos de encarnación de lo común e incorporación del otro en/al tiempo y espacio de la experiencia compartida. La amistad, el amor, el cuidado, la envidia, el odio, la solidaridad, la simpatía, el des-

plantearon como tarea no tanto la enseñanza de la sociología, sino más bien su sacralización. Donde la sociología, más que una ciencia, es tomada como aquel elemento contagioso que podía movilizar a una sociedad que se describía como atomizada y extenuada (Lorio, 2013). En este marco y en lo que acontecía en *Acephale*, el problema de la comunidad y de los lazos se hace presente en la discusión sobre qué es lo que nos reúne (a contraluz de ideas de conformaciones sociales más ligadas a formas contractuales o identitarias). La comunidad pretendida por el *Colegio* y, específicamente, por Bataille, que seguirá profundizando en torno a la misma a lo largo de su obra, está ligada al contagio propiciado por los desgarros de la integridad de los seres humanos (los individuos).

Blanchot, Nancy, Agamben, Negri, entre otros, retomarán más adelante, en los años '80, desde diversos enfoques, la pregunta por lo común, tensando el arco de los modos de comprender lo común y la comunidad, sea desde la crítica a una sustancia, o una crítica a un fundacionismo identitario de lo político y la comunidad, o sea en la apertura del significante a lo común implicando existencias, agentes y lazos (incluso con no-humanos), y que conforman la materialidad de lo que se comparte y de lo que es en común (cf. Negri, 2011).

6 Para un desarrollo sobre la cuestión de lo común desde un rastreo posfundacional, remitimos al texto “Formas de lo común” de Emmanuel Biset (2016), en donde no sólo se historizan las nociones de lo común y la comunidad (en vínculo con lo singular, lo plural y el ser-con), sino que además se bosquejan las aporías o dificultades de los desarrollos contemporáneos, y se profundizan las implicancias de una ontología política de lo común.

amparo, la insuficiencia, son algunos de esos afectos que están en la base de esas conjeturas y apuestas en torno a la comunidad.

Huelga decir que de este abanico de afectos que conforman modos de darse los lazos y lo común acaso no sea posible decir que hay encarnaciones históricas puras o perfectas. Más bien se trata de rasgos que configuran las expectativas de lo común y las experiencias de los lazos que se performan a partir de tal o cual economía de los afectos. Sin embargo, y desde esta advertencia, quisiéramos volver sobre dos matrices modernas que pueden posibilitarnos enmarcar- aunque esquemáticamente- diversas formas de los lazos y de lo común. Volvemos a Hobbes y a Rousseau.

La matriz moderna

En la modernidad, el problema de qué es lo que nos reúne, qué es lo social y cómo es que llegamos a vivir políticamente juntos se hace lugar en la filosofía de forma renovada: no sólo signada por la invención de un dispositivo no-natural sino también trazando circuitos de afectos que estructuran la modalidad del lazo. El relato y las conjeturas acerca de un estado presocial comienza a reiterarse con diversos matices. ¿Qué había antes del lazo social? ¿Qué hace que sea necesario el lazo? ¿Bajo qué modalidades se da la vida en común?. Todas estas son algunas de las preguntas que insisten y sombrean las postulaciones en torno a la naturaleza humana y el estado de naturaleza, cuestiones que se vuelven vertebrales de gran parte del pensamiento moderno de lo político. Si asumimos con Safatle que las sociedades son circuitos de afectos que se configuran en torno a formas con tal fuerza de adhesión que se fundamentan en afectos específicos, produciendo “continuamente afectos que nos hacen asumir ciertas posibilidades de vida sobre otras” (2019, p. 18), Hobbes y Rousseau aparecen como dos paradigmas insoslayables a la hora de pensar los lazos y los afectos que se ponen en marcha en la vida en común.

Comencemos con Hobbes. El pensador británico presenta una antropología política desde un realismo que no pretendía regenerar a los hombres por el orden político. Los lazos tanto como el orden político eran exteriores a los hombres que, según Hobbes, no eran más que individuos, particularidades “en continua pugna de honores y dignidad” (2003, p. 139), llenos de envidia y odio. Esa antropología describe conflictos en la congregación humana, que se enlaza negativamente en tanto hace que

entre los hombres surja la guerra, desde un particularismo “cuyo goce consiste en compararse a sí mismos con los demás hombres” (Hobbes, 2003, p. 139)

Como sostiene Wolin, la sociedad hobbessiana no pretendía superar la particularidad, sino garantizarla, “la función del orden político era satisfacer las pretensiones particulares protegiendo a cada hombre en sus adquisiciones” (2004, p. 293). Así, el pensamiento de Hobbes signa gran parte de la sombra que pesa sobre el pensamiento de la comunidad y los lazos. Indicando la primacía de los individuos y de las pasiones del temor y la inseguridad, señala la artificialidad de lo común y del lazo que no puede surgir sino desde un pacto. En ese marco, la comunidad civil surge de una antropología de las pasiones violentas puesto que es el miedo el que genera la posibilidad-necesidad de la protección de cada uno (Cf. Wolin, 2004 y Fiseti, 2004). El pacto demarca los caracteres de esa asociación política que señala en Hobbes la artificialidad del lazo: en *Leviatán* se da noticia de cómo se superpone la comunidad -en términos de artificialidad- con la sociedad civil -en términos de multitud de hombres unidos como una sola persona- y el Estado -como dispositivo mecánico de dependencia en pos de la seguridad y el bien común (que no es más que el bien de los particulares)-.

Wolin (2004) señala que, con Hobbes, estamos ante la supremacía del poder sin comunidad: se trata de la emergencia de la forma Estado sin suponer ni anhelar la comunidad. Podríamos decir que si bien abunda una pasión, esa pasión no crea lazos comunitarios, más bien atraviesa los vínculos, pero sin delinear lazos. Se da una “gestión social del miedo, a partir de su producción y circulación como estrategia fundamental de aquiescencia a la norma” (Safatle, 2019, p. 21). El miedo producido y movilizado continuamente se constituye en motor de cohesión social.

No obstante, la perspectiva hobbessiana no tiene un interés meramente histórico, pues como señala Safatle, “trata, principalmente y de manera silenciosa, de definir la figura del individuo defensor de su privacidad e integridad como horizonte, al mismo tiempo último y fundador de los vínculos sociales (2019, p. 19). Allí donde el miedo es la pasión que abunda, sólo hay posibilidad de mantenerse al resguardo frente a otros: el otro está allí para amenazar mi seguridad y existencia⁷. También Sztulwark señala

7 Para una lectura contemporánea de las “economías globales del miedo” remitimos a Ahmed (2019, p. 114 y ss.).

que, en torno al *Leviatán*, nace con Hobbes la idea de una sociedad basada en un individualismo atemorizado y calculador que funda el liberalismo, y allí el Estado aparece como garante último de la seguridad que, por tanto, está atada al orden y la obediencia. Ahí Sztulwark ve la esencia antipolítica del Leviatán, en tanto “El estado emerge de una necesidad racional derivada de un pacto que funda la sociedad. Su legitimidad procederá de su capacidad efectiva para defender la sociedad” (citado en Deleuze, 2016, p. 11).

Habrà que esperar a Rousseau para que cobre forma un pliegue distinto de los afectos, un pliegue distinto entre el estado de naturaleza y la naturaleza humana: un pliegue que señala el *error* de Hobbes al trasladar al estado de naturaleza los caracteres propios de la sociedad civil (como la codicia, la crueldad, la vanidad y la competencia) para entender desde allí la naturaleza humana. Habrà que esperar a Rousseau para que el sintagma del *lazo social* aparezca⁸.

El autor del *Emilio* no identifica estado de naturaleza y naturaleza humana, pues mientras la primera es un estado caracterizado por la necesidad, por la satisfacción de esas necesidades y por la ausencia de *lo que agita el alma*, la segunda se juega en un vacío de humanidad, una maleabilidad en la que se atemperan el amor de sí y la piedad⁹. La autopreservación y

8 En una profundización de la metáfora del lazo social en Rousseau (y su vínculo con Durkheim), Alvaro (2017) señala lo siguiente: “Cuando en *El contrato social* Rousseau nombra el *lien social*, se refiere al interés común del cual depende la existencia de la sociedad, aquel que resulta del acuerdo entre los intereses particulares y opuestos de los muchos individuos. Y el interés común —sea como sea que se lo interprete— no puede más que ser espiritual o moral. Sin embargo, Rousseau habla muy claramente de la solidez y del relajamiento, de la extensión y hasta del riesgo que aquel corre de romperse. Es interesante notar que prácticamente todas las apariciones de esta metáfora en el texto de Rousseau tienen una connotación material. Pero sobre todo es interesante notar que, después de Rousseau y más allá de él, la metáfora del «lazo» o del «vínculo social» envuelve esta ambigüedad entre la materialidad y la idealidad, lo concreto y lo abstracto, lo literal y lo figurado. La envuelve e inmediatamente queda envuelta en ella. La arrastra consigo mucho más allá de los confines históricos y teóricos de su contexto de emergencia. De hecho, la misma ambigüedad vuelve a aparecer en Durkheim, cuya perspectiva sobre el *lien social* confronta abiertamente con la de Rousseau y, bastante más cerca de nosotros, se la vuelve a encontrar en algunos de los autores contemporáneos que advierten sobre la crisis del lazo/vínculo social” (pp. 6-7).

9 El movimiento rousseauniano delinea otro modo de comprender lo que signa la naturaleza humana atravesado por la perfectibilidad humana.

repugnancia por ver sufrir a un semejante son las marcas de este estado de naturaleza contra-Hobbes (cf. Waksman en Rousseau, 2008a, pp. 26-31).

Desde otra antropología, la perspectiva rousseauniana señala el enfrentamiento entre comunidad y sociedad. La sociedad es la instancia que configura o instituye la gestión de la vida en común, pero centrada en aquello que supone la satisfacción de determinadas condiciones morales, determinadas formas de autodesarrollo y determinadas condiciones materiales. Sin embargo, Rousseau exige que la comunidad sea algo más que la sociedad, exige la satisfacción de sus sentimientos, pues atender necesidades emocionales es algo que sólo la comunidad puede ofrecer (Wolin, 2004). Y será agente de la efectividad de la comunidad eso que le da nombre al lazo rousseauniano, la solidaridad¹⁰.

En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Rousseau deja constancia de su modo de comprender la realidad de lo social y afirma que los hombres se reúnen por sus afectos y no por sus necesidades: “El efecto natural de las primeras necesidades fue alejar a los hombres y no aproximarlos” (2008b, p. 27). A distancia de la perspectiva hobbesiana de las pasiones que signan la vida humana y social, Rousseau plantea que:

Sería absurdo creer que de la causa que los distancia proviene el medio que los une. ¿Dónde pueden entonces tener su origen? En las necesidades morales, en las pasiones. Todas las pasiones acercan a los hombres, a los que la necesidad de vivir obliga a alejarse. No es el hambre ni la sed sino el amor, el odio, la piedad, la cólera, las que les arrancaron las primeras voces (2008b, p. 28).

10 Se hace evidente todo lo que Emile Durkheim aprende de esta lección rousseauniana. ¡Cuánto de este modo de ver o considerar el lazo social está presente en la escuela durkheimiana, cuánto de esas pasiones (miedo, angustia, temor, devoción esperanza) está presente en la constitución del lazo como la realidad eminente de lo social! Ante el derrumbe del universo simbólico y del universo social, Durkheim entrevera la noción de lazo social con la conciencia colectiva y los modos en que se da la solidaridad mecánica (en las sociedades tradicionales) y la solidaridad orgánica (en las sociedades modernas). Al final de su vida, vuelve a esas formas elementales de la vida social en las que interpreta que lo sagrado (como realidad social, casi identificado con lo social) constituye lazo. Así, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, lo sagrado es la fuerza que estructura nuestra realidad y representaciones. Para ahondar en los aspectos fundacionales de la comunidad y de lo social en Durkheim remitimos a Lorio (2013).

Si seguimos a Rousseau y llevamos estas ideas hacia la noción de comunidad, son las pasiones las que generan lazos, no la necesidad. Para Rousseau, las afecciones sociales se desarrollan en nosotros gracias a la inteligencia y la imaginación que pone en movimiento la conmoción, trasladándonos fuera de nosotros mismos. Sin estas pasiones, se pregunta Rousseau, “¿[c]ómo imaginar males que desconozco?, ¿cómo sufriría viendo sufrir a otro si no sé que sufre, si ignoro lo que hay de común entre él y yo?” (2008b, p. 54). Interesa señalar el rol preponderante que cobra aquí la imaginación -y su claro sentido político- en la conformación del lazo, pues es ella la que posibilita la salida de la soledad y que cada quien no se tenga sólo a sí mismo. La imaginación es ese elemento intelectual que confluye con las pasiones y que las conmueve, y tiene un sentido político central que es el de arrancarnos de lo que nos ata o nos circunscribe a lo mismo y a lo próximo, o más fuerte aún, hacernos salir de los peligros de la soledad¹¹.

La soledad, el aislamiento, los particulares “suelos” son desde esta matriz signos de barbarie, es el ensimismamiento lo que achica el mundo humano de los lazos y lo que mueve a considerar en términos de enemigos a quienes esporádicamente se encuentran. La diferencia entre el estado de naturaleza y *perfectibilidad* de la naturaleza son conjeturales, pero esa conjetura (o ficción) no sólo es probable, sino que también tiene sus efectos: la desigualdad es apenas sensible en el estado de naturaleza, solo hay lazo cuando hay sociedad -incluso cuando se trata de lazos de dependencia y servidumbre-, y buscar los desórdenes de la sociedad o la ilegitimidad de sus instituciones tiene el sentido o bien de mostrar su contingencia (que no surge como un destino) o bien de retardar esas contingencias inevitables (cf. Waksman, citado en Rousseau, 2008a, p. 44).

Frente a lo fortuito de los encuentros, frente a lo asocial que está determinado por las necesidades -claves de lectura de la política que la modernidad afianzó bajo el paradigma hobbesiano, donde “la primera máxima de la política moderna es tener a los sujetos bien alejados” (Rousseau, 2008b, p. 111)-, frente a este sentido de la política que hace foco en el

11 Es notable que la barbarie para Rousseau está atada a lo que se circunscribe a lo mismo y a lo próximo (que lleva a que lo extraño sea considerado enemigo). Desear lo que está al alcance y perseguir solo sus necesidades, lejos de acercar a un individuo a sus semejantes, lo aparta de ellos. “En cada encuentro, los hombres se atacaban, pero se encontraban raramente. Por todas partes reinaba el estado de guerra, y toda la tierra estaba en paz” (2008b, p. 55).

carácter anticomunitario, el pensamiento de Rousseau ofrece otra mirada. Pone en tensión la libertad y la enajenación -Rousseau dirá que hay que liberarse de esa dependencia, instaurar un vacío¹²-, la soledad y la comunidad, la comunidad y la sociedad. Indicando la potencia que se deriva de la unión, a favor de la voluntad general y la comunidad, su interés está inclinado tanto a sobrevivir a los peligros de la vida solitaria como a retrasar la decrepitud de lo humano.

En este marco, al pensar un principio de instauración política racional, el lazo de asociación aparece con contundencia en Rousseau: planteado en términos de contrato social, “este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (Rousseau, 2003, p. 39). Si bien la instauración política como constitución de un yo común puede ser pensada en términos organicistas, hay lecturas que posibilitan ir más allá de esa metáfora. Entendido en términos de la constitución de lazos y vínculos políticos, el cuerpo político (que performa el contrato social) señala hacia la posibilidad de atender a los cuerpos y afecciones políticos, a la incorporación, a la encarnación común como “dispositivo de expresión de afectos” (Safatle, 2019, p. 22). En esta configuración de este otro circuito de afectos, no sólo hay cohesión alimentada por la solidaridad, sino también hay lazos que se fundan en un compromiso recíproco, con afectos que, contemplando los miembros particulares, no se restringe a su cuidado securitista. Se trata de afectos que exceden el mero cuidado de los miembros particulares, de afectos que crean lazos.

Conjetura y ficción del lazo

Tomar estas figuras modernas no parte tanto del interés de profundizar en los desarrollos de esas filosofías políticas, sino más bien del de visitar algunos tópicos tomados como elementos que estructuran gran parte de nuestro modo actual de entender los lazos y la posibilidad de lo común.

12 Es más, Deleuze (2016) remitirá al carácter de la ética rousseauiana en clave materialista- en resonancia con Spinoza-, lo que supondría sustituir la dependencia en relación a las personas por la dependencia en relación a las cosas. Un cambio en la situación moral sensitiva, donde la ética es poder seleccionar lo que es capaz de dar independencia y eliminar lo que es capaz de dar dependencia.

Así, poder distinguir dos modos distintos en los que aparecen no se da desde la certeza de la veracidad de esas dos modalidades (de su fuerza, de su enfrentamiento o de sus líneas rectoras diversas) o de la verdad de una de ellas (según la lectura y el sesgo ideológico desde cual sean leídas), sino más bien de lo que su relato pone en marcha y de lo que ponen en juego.

Por ello, plantear matrices modernas de lo común y del lazo tiene el sentido aquí, desde nuestras preguntas, de señalar lo que sigue moldeando los modos en que comprendemos lo común, lo político, los vínculos con los otros, los afectos. Privilegiar una mirada diagonal respecto de esas lecturas modernas (que apenas hemos esbozado) para volver a insistir en lo que de esas matrices aún conforman nuestro pensamiento, es devenir pregunta al horizonte de las ideas, afectos y prácticas que conforman nuestra vida social actual. O, dicho de otro modo, insistir sobre los afectos y efectos aún vigentes de las conjeturas sobre los que esos tratamientos se alzan.

Hablar del estado de naturaleza, remontarse a los orígenes de la sociedad, o al hombre originario, no puede hacerse por medio de los hechos, sino solo elucubrar como una posibilidad, como una ficción que trata de dar cuenta de una realidad que nos resulta inaccesible. Esa es una de las críticas que Rousseau le hace a los filósofos modernos que le precedieron (Grocio, Locke y Hobbes) a quienes “ni siquiera se les ocurrió poner en duda que el estado de naturaleza hubiese existido” (2008a, p. 70). Siendo imposible de probar, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* deja de lado los hechos y propone avanzar con razonamientos hipotéticos y condiciones, con conjeturas que dice tomar prestadas de la propia naturaleza del hombre.

Según Esposito (2003) Rousseau, “evita la entificación afirmativa del concepto de comunidad: solo se la puede definir basándose en la falta que la caracteriza. No es *nada más* que lo que la historia ha negado” (p. 46). Mientras que Hobbes veía en la naturalidad el origen y fundamento del estado civil, vale decir, de los modos de darse el lazo social y de la conformación de la sociedad desde un paradigma sacrificial, Rousseau quiebra ese paradigma para señalar que la naturalidad del hombre era de ausencia de lazo, de ausencia de vínculo: “no era ni pacífica ni el no-vínculo, la no-relación, no es el producto de un estado civil que destruye el lazo social; es lo que precede a uno y otro: al no-Estado y a la no-sociedad” (Esposito, 2003, p. 89)

La conjetura rousseauniana, los indicios para contar la historia de ese estado de naturaleza antes de la historia, se sitúa así como un elemento heterogéneo a la caracterización del origen y fundamento de lo social. Sin poder saber qué era esa naturalidad de ausencia de lazos, los indicios marcan no un fundamento de los lazos, sino la proyección de las aporías que los constituyen (entre la autoconservación y la empática piedad por los semejantes, entre la necesidad saciada en la ausencia de lazos y la libertad y la desigualdad de lo social).

De los marcos teóricos aquí presentados podemos reconocer distintas siluetas políticas, puesto a que en cada uno de ellos se trazan distintas economías de los lazos y se ponen en juego otros circuitos afectivos. Los mismos sugieren paradigmas de vínculos políticos disímiles: desde el miedo hobbesiano que fogonea lo que Safatle (2019) llama el “cuerpo paranoico” y que podría pensarse también en términos de una política de Estado paranoico; a la preeminencia rousseauniana del lazo o vínculo social respecto del individuo, lo que constituye lo que podemos llamar un “cuerpo solidario”, un cuerpo social de lo común, empático, un “Estado que tenga por objeto el bien común y no sólo el de unos pocos” (Alvaro, 2017, p. 10).

Cabe preguntarse si podríamos tomar las conjeturas modernas como ficciones, o más aún, preguntarnos qué permiten pensar esos indicios en los que se basan las conjeturas políticas y por qué ligarlas a la ficción. Si tiramos de las matrices hobbesiana y rousseauniana que aquí hemos presentado, ¿qué dilemas se nos presentan?, ¿qué horizontes se dibujan?, ¿qué consecuencias se derivarían de cada matriz de pensamiento?

Una serie de indicaciones de Michel de Certeau (2007) - que está pensando en el cruce entre historia, escritura y psicoanálisis- nos resultan provocadoras para dar cuenta de la riqueza de la ficción y de lo que puede performar. Desde allí, la ficción no es lo falso, ni puede ser deportada sin más al terreno de la irrealidad¹³. La ficción para de Certeau amplifica la posibilidad de traer algo ausente del saber hacia el discurso, sea para hacer

13 Antes bien, de Certeau (2007) plantea cuatro funcionamientos de la ficción en relación con la historiografía. Esas funciones son la Mítica, literaria, científica, metafórica. En la primera, se da la lucha intestina entre “ficción” e “historia”, en donde la ficción cobraría el lugar de la fabulación de mitos y leyendas (entendidas en su caracterización de falsas), mientras que la historia tendría el carácter de aquello que puede diagnosticar lo falso, señalar la falsabilidad. En la función literaria, enfrentamiento entre ficción y realidad, donde la historiografía tendría la función de apuntar a lo real (como no “falso”), y en ese mismo señalamiento, por

un duelo de lo real, sea para funcionar en conjunto con formas del saber y hacer posibles ciertos discursos, sea para hacer inteligible lo real que insiste en la historia (en la temporalidad y el tiempo que asume lo real cada vez).

Si “la ficción no es extraña a lo real” (de Certeau, 2007, p. 21), incluso si “la alteridad de lo real resurge en la ficción” (2007, p. 118), ¿cómo no convocar esa fricción de la ficción para que resurja algo de lo real que se juega en el lazo? Permítasenos entonces un salto, una cabriola para llegar a Pedro Lemebel y dos escenas del lazo presentes en *Tengo miedo torero*. Lemebel (2020) nos ofrece dos escenas en que se hacen presentes formas de lo real del lazo (¿o es acaso una sola escena que se desdobra y se abre a su sombra, aunque con distintos personajes, una sola escena donde se despliega lo real del lazo social en dos modalidades?). Tomamos de allí dos modos del aparecer de los otros, de lo que se comparte, de lo que posibilita la imaginación y la política del lazo.

§ Santiago de Chile. La Loca del Frente- el nuevo vecino de la zoología social del barrio que vive entre las cesantías, la escasez y los saldos de las protestas, una novia encantada- organiza un festejo de cumpleaños para Carlos, un muchacho del Frente patriótico con el que se ha ligado en medio de acciones para atentar contra Pinochet. La fiesta es ofrecida por la Loca del Frente como don al agasajado, para su propio regocijo y desplegando la fantasía de un cumpleaños al modo como (se imagina) es en Cuba. Invita a los niños del barrio un poco por azar y por cercanía, para que una fiesta sea realmente una fiesta. Una fiesta de cumpleaños para el guerrillero de quien está enamorado, abierta a lo que se comparte, pero también ofrecida a quien hace latir su corazón y mariposear sus pestañas. Un don para la alegría de su alegría, un don para Carlos. Una fiesta de cumpleaños que la Loca del Frente hace a la cubana, con torta de merengue, con sombreros y cornetas para los invitados, con globos y fastos de colores dignos de una celebración.

vía negativa, lo que “no es falso” debe ser lo real, y “por su reversibilidad la ficción es deportada a lo irreal” (p. 2).

En la función científica, la ficción y la ciencia funcionan en conjunto, haciendo posible ciertos discursos, una nueva especie de ficción. Este “uso” de la ficción por la historiografía, se tendría por un uso propicio, como por ejemplo en los modelos. En la función metafórica, la ficción y lo propio, designa una deriva semántica (no por falsa, real o artefacto).



El despliegue es paradigmático tanto por el fasto compartido en un barrio pobre, como por quienes allí celebran, sujetos que parecen no entrar en la altura de la vida adulta, ni de la vida servil y temerosa a la implacable dictadura del amedrentamiento y el esfuerzo del trabajo. Allí están los niños de la cuadra -cabros impacientes por el juego-, el homosexual enamorado y el guerrillero. Entre grietorios, sorpresas, risas y exageraciones se comparte lo que no se tiene: la eufórica invención de un común, la invención de un común por un festejo, un compartir, por el don de lazos venidos de vaya a saber dónde.

Páginas después, otra forma del lazo se despliega. En los preparativos de la celebración del natalicio de Augusto Pinochet, el dictador reniega del festejo recordando su infancia. Lemebel pinta el relato con el odio a las fiestas, globos y tortas del niño Augustito, aversión desde que su madre había celebrado su día en una fiesta obligando a su hijo a repartir tarjetitas a todos su compañeros “¿A todos? preguntó el niño con altanero desdén. A todos, ratificó la madre mirándolo con firmeza, porque no creo que tan chico ya tengas enemigos. Todos son mis enemigos, rezongó augustito con soberbia. Ya, no sea rencoroso, las peleas de niños se olvidan jugando.” (Lemebel, 2020, p. 94).

En la casa de una familia aristocrática, los detalles de lujo y parsimonia se traman con el trañín de los momentos previos de un festejo. El niño ya listo para recibir a sus “detestables compañeros”, esperando que se posaran sobre su torta:

Augustito no cabía de gusto, imaginando sus bocas engullendo la torta, preguntando qué sabor tan raro, qué gusto tan raro, ¿son pasas? ¿son nueces? ¿son confites molidos? No, tontos, son moscas y cucarachas, les diría con una risa macabra. Todo tipo de insectos que los había despedazado, echándolos a escondidas a la bella torta. Entonces vendría la estampida, las arcadas, escupos y vómitos que arruinarían el mantel (p. 95)

y ahí la confirmación de lo innecesario de la invitación, la fantasía que su madre se sumara a echarlos y confirmara su odio y desdén. Pero pasa el tiempo y los invitados no llegan, llega el atardecer, y luego anochece y entonces sí, se prenden las velas de la torta en un festejo simulado, se reparte la torta en porciones para tres, aunque el niño podrá comerse toda la torta solo... y Augustito “tragó y tragó sintiendo en su garganta el raspaje espinudo de las patas de araña, moscas y cucarachas que aliñaban la tersura lúcum del pastel” (p. 96).

Estas dos escenas de *Tengo miedo torero* presentan una ficción en la que se prefiguran diversos modos de darse el lazo, y la ficción se teje con la historia, jugando a hacer aparecer la dinámica de los afectos, las fantasías sobre el otro y los fantasmas (en este caso, la de una izquierda festiva y feminizada y de la derecha negadora de la amistad y los otros).

Recordemos a De Certeau cuando afirma que la ficción crea a-topías, abre no-sitios (ausencias) en el presente, instando a reconocer que a veces la ficción hace ver mejor lo que de la fantasía está obrando en lo real. Si lo real resurge en la ficción poniendo en juego modos de ver y pensar, perspectivas vitales de lo que nos pone en relación, es porque está atravesada por lo que la imaginación llega a enlazar en la construcción, visualización y conmoción del lazo social. Para completar, para reparar, para dar cuenta de aquello que retrama, lanza, teje el lazo.

En cada una de las escenas de Lemebel reina una forma del lazo. Una escena trata de un circuito que convida a una celebración- bajo la sombra luminosa de enamoramiento- sin algo en común más que el festejo, una torta exuberante que es compartida por quienes comparten un espacio, acaso el espacio de lo precario, y el tiempo específico de la fiesta, una fiesta *a lo Cuba*. Lo común es lo que se comparte, lo común es lo que no se niega. Signado por un vínculo amoroso de enamoramiento y por una política de la fantasía comunista, el lazo -aunque efímero, no sustancializado, contingente- y los otros aparecen y tienen lugar.

La otra escena está signada por el circuito de la enemistad, de la imposibilidad de compartir, o más aún, de lo ridículo del compartir, de lo que quita y de lo denigratorio del estar con otros. Signada por la ausencia de fiesta- baste recordar la implicancia de la suspensión de la vida homogénea que la fiesta propicia- la riqueza material es directamente proporcional a la pobreza de lazo social: la pobreza del cumpleaños del niño dictador está en la ausencia de otros. El plan de dar el mal a quien no se merece más que eso (los otros niños que faltan a la fiesta), pone en marcha un circuito en el que lo que vuelve y retorna es lo real de la fantasía depositada en los otros. De allí que no queda más que tomar su propia medicina, comer su propio pastel envenenado.

A modo de cierre

El abordaje de la cuestión de la comunidad y del lazo social ha sido desarrollado en este texto desde los circuitos de afectos que implica. Si partimos de la comunidad, y si pensamos en formas de los lazos de lo común, fue bajo el reto de no museificar aquello que la comunidad fue, sea o será. Su complejidad nos hizo avanzar por los meandros de preguntas varias y de diversas tradiciones. Así, el arco de problemas y zonas de preguntas que nos interpelan no sólo fueron bordeadas desde la filosofía política y la filosofía contemporánea, sino también desde aportes de la ficción. Al tomar lo que del lazo y lo común es propuesto desde el siglo XVIII, hemos apostado por rastrear las huellas que las conjeturas sobre el lazo y los afectos fueron dejando en relación a las concepciones sobre lo común y la comunidad. Desde la reconstrucción de esas huellas hemos señalado cómo los lazos de asociación se han tensado entre la matriz de la dependencia y el individualismo (en el temor) y la matriz de una potencia común (en la asociación).

En esa tensión que atraviesa lo social hemos apostado por reconocer el caudal en el que dos grandes matices configuran paradigmas de los diversos modos de entrar en relación y ser con otros, ampliables a lo que se modula entre la vida en común y los caracteres afectivos que refieren al lazo social. Afectos, pasiones, necesidades que se congregan en el significativo del lazo social y que aparecen de múltiples modos entre quienes han pensado y piensan lo común y la comunidad.

Bajo estas posibilidades, el lazo social aparece como lo que reúne en el pacto, lo que configura contratos, pero también lo que atrapa o de lo que hay que cuidarse, resguardarse por medio de un pacto. El lazo social aparece tanto en forma de ligadura y nudo (por momentos como trampa de dependencia y temor), como de unión, afinidad, alianza y obligación. Sin embargo, las hebras que conforman ese lazo no están dadas de antemano. Gestionar o potenciar lo común no sólo lleva a pensar la forma moderna que cobró el vínculo social a partir de la idea de contrato y las conjeturas que están a la base del mismo: en el paradigma hobbesiano, el peligro y de lo que hay que resguardarse es el otro; mientras que en paradigma rousseauniano, es en la soledad donde está el peligro, no en el otro.

Según este recorrido, los lazos sociales no pueden pensarse allende una caracterización de lo común, sino a partir de comprender circuitos de

afectos de lo común. En las matrices paradigmáticas de Hobbes y Rousseau está presente un movimiento *pático*: un circuito no cree en la libre articulación de lo colectivo por los afectos colectivos, sino imagina a lo social como configurado en relación a la supremacía de la necesidad y las pasiones que remiten a la individualidad y que quieren preservarla por sobre los afectos y pasiones colectivas; el otro circuito indica que el lazo social puede leerse como ese tipo de relación que se independiza de las necesidades, un vínculo que se da porque hay formas de simpatía e interés colectivo.

En las conjeturas modernas señalamos entonces una posibilidad privilegiada de reconocer caracteres de la agonística del lazo social que entendemos que están aún vigentes en discursos, prácticas y formas que cobra la política actual. Los afectos aparecieron así como aspectos no homogéneos del lazo social, pues se trazan distintas economía afectivas de los vínculos. En el paradigma rousseauniano hemos querido mostrar la importancia de lo otro y el otro, en la que puede trazarse una heurística de lo ausente (de la historia). Esta escritura conjetural urde una razonable ficción filogenética, trama una ficción politogónica o incita a una ficción política de una comunidad humana posible.

Tanto las conjeturas teóricas cuanto la performatividad de la ficción que hemos convocado nos señalan afectos y efectos del lazo social. La conjetura de un tiempo sin lazo se hace presente para señalar el rumbo y la posibilidad del lazo que, sin ser antídoto de la dependencia, la soledad y la sujeción, puede ser la base y fuente de una vida en común imaginada desde lo colectivo. La ficción lemebeliana hace presente aspectos de lo real y de las fantasías que se juegan en los circuitos afectivos y en los lazos. Ni lo común está dado, ni somos indemnes a los circuitos de afectos que forjamos y que nos constituyen.

Entre las conjeturas y deseos, entre las ficciones y las experiencias, el lazo social aparece entreverado entre lo que se elucubra en términos filogenéticos y politogónicos, pero además, pone en tela de juicio la inocencia de los relatos que nos contamos, de las fantasías que nos sostienen, de las creencias sobre lo que somos (uno y los otros, unos con los otros).

Referencias

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvaro, Daniel (2017). La metáfora del lazo social en Jean-Jacques Rousseau y Émile Durkheim. *Papeles del CEIC*, vol. 2017/1, pp. 1-26. <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.15726>
- Biset, Emmanuel (2016). Formas de lo común. *Caja Muda*, N° 8, pp. 18-31. https://issuu.com/cajamuda/docs/numero_8
- De Certeau, Michel (2007). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Sutter, Laurent (2023). *Magia. Una metafísica del vínculo social*. Madrid: Herder.
- Deleuze, Gilles (2016). *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*. Buenos Aires: Cactus.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fisteti, Francesco (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán*. Buenos Aires: FCE.
- Lacoue-Labarthe, Phillippe y Nancy, Jean-Luc (2000). La “retirada” de lo político. *Revista Nombres*, Año X, n° 15, pp. 33-46.
- Lemebel, Pedro (2020). *Tengo miedo torero*. Buenos Aires: Bordes.

- Lyotard, Jean-François (2006). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Lorio, Natalia (2013). La potencia de lo sagrado y la comunidad: un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de sociología, *Areté*, Vol. XXV, N° 1, pp. 111-13.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003). *Del contrato social*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques (2008a). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rousseau, Jean-Jacques (2008b). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Córdoba: Encuentro grupo editor y Editorial de la UNC.
- Safatle, Vladimir (2019). *El circuito de los afectos. Cuerpos políticos, desamparo y el fin del individuo*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Wolin, Sheldon (2004). *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.