

**Lo común, lo propio y lo extraño en las visiones de  
Roberto Esposito, Georges Bataille y Paul Ricoeur**  
Micieli, Cristina (Facultad de Ciencias Sociales, UBA)

**El desplazamiento hacia fuera de la violencia originaria**

Para Roberto Esposito, en la idea misma de origen del género humano resuenan connotaciones violentas. La violencia entre los hombres no sólo se sitúa al comienzo de la historia, sino que la comunidad misma parece estar fundada a partir de una violencia homicida. Además estos homicidios originarios no se representan como simples asesinatos, sino como fratricidios, es decir, homicidios entre hermanos, lo cual hace que la conexión entre comunidad y violencia posea un carácter todavía más intrínseco. En la representación mítica del origen, la violencia no sacude a la comunidad desde el exterior, sino desde su interior, desde el corazón mismo de eso que es “común”: quien mata no es un extranjero, sino uno de los miembros de la comunidad; e incluso el miembro más cercano de la víctima, biológica y simbólicamente. Quienes combaten a muerte no lo hacen a pesar de que, sino precisamente porque son hermanos, consanguíneos. René Girard (Girard, R., 1984) es el autor contemporáneo que interpreta con mayor intensidad este mito fundador; no sólo el carácter común de la violencia, sino el carácter violento de lo que es común. En su reconstrucción genealógica, lo que subyace a la violencia más terrible son los hermanos, sobre todo los hermanos gemelos, desde el momento en que la violencia, en su origen y en el transcurso de su historia, resulta desencadenada por un deseo mimético: por el hecho de que todos los hombres miran en la misma dirección, y quieren lo mismo. Y no sólo eso, pues lo que desean no lo desean en cuanto tal, sino porque lo desean los demás.

Girard sostiene que los seres humanos no combaten a muerte porque son diferentes —como hoy día tendemos a creer— sino porque son demasiado parecidos, e incluso idénticos, como lo son los hermanos. Estos se matan no por exceso sino por ausencia de diferencia; por una excesiva igualdad. Cuando hay demasiada igualdad, cuando ésta llega a afectar al ámbito del deseo, en la medida en que éste se concentra en el mismo objeto, desemboca inevitablemente en una violencia recíproca.

En el origen de la filosofía política moderna, Thomas Hobbes<sup>1</sup> lleva a su punto extremo esta conexión, haciendo de ella la base, el supuesto previo de su sistema: lo que produce una violencia insoportable no es un accidente externo cualquiera, sino la propia comunidad en cuanto tal, aquello que es más común en el hombre, vale decir, la posibilidad de matar y de ser muerto. Nuestra igualdad primaria se funda en el hecho de poder ser, indistintamente, verdugos y víctimas. Si alguno fuese tan fuerte o tan inteligente que no se sintiera amenazado por otros, la tensión se aplacaría. Los hombres se organizarían en relaciones estables de obediencia y mando. Pero no es así. Los seres humanos son tan parecidos y están tan cerca unos de otros por sus dotes biológicas y técnicas, que siempre pueden aniquilarse. Cada uno tiene, al menos en potencia, la misma capacidad de matar y,

---

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, trad. de Manuel Sánchez Sarlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

por lo tanto, de ser muerto por otro. El punto oscuro, el corazón negro de la comunidad originaria, se encuentra en su falta de límites, en una ausencia de confines que hace imposible, antes incluso que la distinción entre sus miembros, su propia determinación. Al ser todo lo que es, al cubrir todo el espacio de la vida según un principio de identidad, esta no es determinable, definible. Ni hacia el exterior, ni en su interior. Es decir que el elemento que caracterizaría a la comunidad originaria es la falta de diferencia entre el interior y el exterior por su naturaleza ilimitada.

En el discurso filosófico de la modernidad, esa comunidad originaria privada de identidad, de individualidad, de diferencia, y por ende literalmente irrepresentable, parece destinada a la autodisolución. El *munus* que circula libremente en ella, más que como ley del don recíproco, es visto como un veneno que transmite la muerte. Tanto fuera del *logos*, del discurso, como del *nomos*, de la ley, esa comunidad antinómica constituye una amenaza para todos sus miembros.

Ya la sociedad antigua atribuía a la frontera una función fundamental de ordenación frente a un mundo dado originariamente en común y, por lo tanto, destinado al caos y a la violencia recíproca. El único modo de circunscribirlo era a través del trazado de fronteras resistentes, cavar fosos infranqueables, entre un espacio y el otro. En la otra parte del mundo, la muralla china responde a esta misma exigencia de protección para quien se encuentra dentro y, al mismo tiempo, de exclusión para quien está fuera.

La autodisolución de la comunidad por la violencia entre iguales es desplazada hacia fuera, hacia la exclusión del otro, del diferente, quien tiene la virtud de transformarse, de esta forma, en medio para afianzar los lazos rotos entre los “comunes”.

### **“Lo homogéneo” y “lo heterogéneo”; “lo mismo” y “lo otro” en Bataille -En la sociedad**

Para Bataille la idea de una soberanía nacional basada en un pueblo o en una nación, fundamento que vincula a los habitantes de un territorio, permite trazar fronteras esenciales: lo propio frente a lo impropio, lo nacional frente a lo extranjero, lo sagrado frente a lo profano. Este fundamento teológico del Estado es inseparable del militarismo. Cada pueblo o nación se vincula a lo suprasensible y al mismo tiempo se define frente al otro. Sacraliza sus campos, ciudades, santos, héroes, artistas, cielo y fronteras (Bataille, 1993.) Si bien esto es propio de los estados nacionalistas de derecha, tal como Bataille lo define para el fascismo, también la sociedad burguesa liberal tiende a crear al “otro” interior: los marginados son tan necesarios como el enemigo exterior. El concepto de “heterogéneo”, contrapuesto a “lo homogéneo”, es aplicado por Bataille a grupos sociales excluidos o marginados, expulsados de la normalidad social a los arrabales de la ciudad. Se trata de los parias y los intocables, las prostitutas, los locos, los “lumpen”, los poetas, los revolucionarios, los bohemios. La “modernidad”, en este sentido, no tiene otra alternativa que llevar a cabo estas expulsiones hacia los márgenes, ya que estos “elementos” amenazan su vida, su integridad. La dialéctica entre “lo homogéneo” y “lo heterogéneo” está estrechamente asociada a la vinculación entre “lo mismo” y “lo otro”

### **-En el individuo**

Por su parte, ante la amenaza de represión, cada yo se refugia fijándose en una identidad. El miedo a la muerte es el miedo a la pérdida de dicha identidad, al hecho de confundirse con el “otro” excluido. De ahí la necesidad de estatutos diferenciados para los extranjeros, los ajenos, los “otros”. Pero el “otro” coexiste con la propia “mismidad”, internamente, y presiona para manifestarse, como veremos.

En este sentido, el mundo de la razón y del trabajo, de la convivencia y la utilidad (lo profano sometido a una lógica de pérdida y de escasez) está garantizado por una suma de leyes o prohibiciones. Es decir que la paradoja de la vida humana reside en que la sociedad debe constreñir al hombre, cercarlo con una alambrada de tabúes, obligándolo a sofocar la parte no racional de su personalidad, esa zona espontánea de su ser que si fuera liberada destruiría la vida en común, instalando la confusión y la muerte. Sin embargo, esta *parte maldita* de la condición humana (Bataille, 1987), aunque reprimida, negada y expulsada a los márgenes por la vida social, está ahí pugnando por manifestarse y existir, insinuándose, presionando desde las sombras, y muchas veces consigue expresarse. En este caso, comienzan a peligrar las “leyes de la ciudad” pues la violencia puede desbordarlas.

La condición humana, por lo tanto, es esencialmente paradójica, pues el ser humano es un animal contradictorio que vive en la tensión constante entre el deseo de ganancia y el de pérdida. Ello para Bataille envuelve la vida del individuo y de la humanidad entera en una tragedia de difícil solución.

A través del trabajo, que hace posible la separación entre humanidad y animalidad, el hombre deja de estar en comunicación con el mundo, entrando en una relación de extrañeza o de “exterioridad” con el resto de los seres, y con respecto a sí mismo, a su propia animalidad. El trabajo exige la negación de la satisfacción inmediata del deseo y la subordinación de la acción presente a un fin lejano, y éste no es otro que la obtención de los bienes necesarios para la subsistencia. El hombre abandona la relación de inmanencia o de intimidad que lo une a los otros seres y entabla con ellos una relación de exterioridad, sometiéndose a la lógica del trabajo y del cálculo económico, subordinando el presente al futuro. Bataille afirma que el temor al futuro no es sino el temor a la muerte. El hombre trabaja para evitar la muerte y asegurar la perdurabilidad de la vida<sup>2</sup>. La humanidad es, por lo tanto, la consecuencia del trabajo y del miedo a la muerte, lo cual no significa que desaparezcan las actividades de pérdida o derroche tales como el gusto por las joyas y los objetos de lujo, los cultos y sacrificios religiosos, los lutos, los monumentos suntuarios, las guerras, los deportes, los espectáculos, las fiestas, las creaciones artísticas y literarias, las actividades sexuales no destinadas a la reproducción, todo ello constitutivo de lo “sagrado”.

Tales actividades de pérdida no son marginales o secundarias con respecto a las actividades útiles, sino por el contrario, constituyen el verdadero fin al que éstas se subordinan. El trascender el limitado horizonte del utilitarismo permitirá dar cuenta de tres grandes formas festivas de gasto improductivo: la religión, el erotismo y las creaciones artísticas y literarias. La dialéctica económica entre el principio de utilidad y el principio de pérdida está en la base de las tres dialécticas: la religiosa entre lo sagrado y lo profano, la erótica entre la ley y la transgresión (Bataille, G., 1992), y la artística entre el trabajo y el juego. Por esta triple vía, los seres humanos han tratado de superar su condición de seres separados, temerosos de la muerte y sometidos a la preocupación por la supervivencia.

<sup>2</sup> Cf. Campillo, Antonio, “El amor de un ser mortal”, en Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996.

Según Bataille, la religión, el erotismo y el arte no hacen sino manifestar ese movimiento de retorno a la “animalidad perdida”. Una animalidad transfigurada, divinizada, en la que los hombres creen posible experimentar el “milagro” de una comunicación íntima e inmediata con el resto de los seres (Bataille, G., 1998).

De la misma manera que el derroche económico puede ser pacífico o violento, el mundo de la religión, del erotismo y del arte es igualmente ambiguo. Todo lo que los hombres llaman “sagrado” —trátese de la divinidad, de la pasión erótica, de la creación artística y literaria— posee una doble cara: fasta y nefasta, benéfica y maléfica, luminosa y tenebrosa, gozosa y terrible. Lo sagrado es lo que atrae, pero también lo que espanta. El hombre es capaz de dejarse arrastrar por lo sagrado hasta la absoluta pérdida de sí mismo, hasta el punto de sacrificar no sólo los propios bienes sino incluso la vida.

### **La labilidad humana en la óptica de Ricoeur**

Para Ricoeur, la desproporción entre el principio del placer y el principio de la felicidad descubre el significado propiamente humano del conflicto. En efecto, sólo el sentimiento puede revelar la fragilidad como conflicto. Su función de interiorización, inversa a la de objetivación que tiene el conocimiento, explicaría para este filósofo, el hecho de que el mismo dualismo humano que se proyecta en la síntesis del objeto se transforme en conflicto en un movimiento de reflexión.

Siguiendo a Platón (*Libro IV de La República*)<sup>3</sup>, Ricoeur incluye bajo el signo del *thymós*, ambiguo y frágil, toda la zona intermedia de la vida afectiva, situada entre los afectos vitales y los sentimientos espirituales, es decir toda la afectividad que hace de puente entre el vivir y el pensar, entre el *bios* y el *logos*. El *thymós*, en consecuencia, en tanto “ánimo”, “valor”, “cólera”, “corazón” aparece como un tercer término.

Para Ricoeur, entonces, la noción de *desproporción* designa la finitud-infinitud de lo humano en todos los niveles de su actividad; desproporción que no implica ninguna síntesis dialéctica entre finitud e infinitud, porque si así fuera la noción de desproporción perdería la idea de fisura, de herida interna, que constituye la imagen de la *labilidad humana* (Ricoeur, P., 1991).

Las afecciones que llenan este espacio intermedio animan las pasiones más importantes de la historia de la cultura. Son pasiones interhumanas, sociales, comunitarias o culturales, y que Kant colocó bajo una trilogía: la pasión del tener, la pasión del poder o de la dominación y la pasión del honor, que van a ser retomadas por Ricoeur en tanto esfera económica del tener, esfera política del poder y esfera cultural del valer o del reconocimiento mutuo.

La esfera económica del tener está determinada por la relación de trabajo y apropiación; las relaciones con los objetos económicos se imponen a las relaciones con las personas. Puesto que trabaja, el hombre sustituye la relación económica como una nueva relación con las cosas, considerándolas posesiones. En tanto disponibles, las cosas suscitan un ciclo de sentimientos relativos a la adquisición, la apropiación, la posesión y la conservación, sentimientos que constituyen la resonancia del tener en el yo. El tener no es malo en tanto relación de apropiación, ya que por ella el yo se prolonga en “lo mío”, y lo mío se humaniza en la medida en que forma parte de la esfera de mi pertenencia. Pero si bien es inocente en tanto relación primordial con el territorio, el tener es una de las más grandes tragedias de la existencia.

<sup>3</sup> Platón, *Diálogos IV. República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Editorial Gredos, 1986.

Hay un mal del tener que puede ser analizado tanto en el plano colectivo como en el individual. Al identificarme con lo que tengo, soy poseído por mi posesión y pierdo mi autonomía, y al apropiarme de las cosas, los individuos nos expropiamos o nos excluimos mutuamente, diferenciándose drásticamente el yo y el tú por las esferas de pertenencia. Así, la exclusión mutua que se inicia con el cuerpo propio, al introducir su aquí absoluto, se continúa en esta otra forma de expropiación. Surge, en consecuencia, una representación de las existencias humanas como separadas unas de otras.

El mal también se encuentra en las instituciones o estructuras del tener, en la medida en que hay una expresión comunitaria del mal de la posesión porque el tener no existe al margen de un régimen de propiedad.

La esfera política del poder está determinada por la relación de mando y obediencia. El poder es la estructura fundamental de esta esfera política y a través de él el hombre tiñe de un modo particular la forma de hacer la historia. El poder instituye entre los hombres una relación desigual y no recíproca, jerárquica y no fraternal. Frente a la relación de exclusión mutua que se da en la esfera económica, hallamos una relación asimétrica y jerarquizante en la esfera política.

Asimismo, esta estructura puramente política del poder impone su sello —el sello en las instituciones— a todas las formas del poder del hombre sobre el hombre que aparecen en la esfera del tener —en las formas tecnológicas, económicas y sociales del poder—, ya que estas relaciones de dominación inherentes a la esfera del tener sólo se manifiestan porque son reconocidas y garantizadas por las instituciones políticas.

Estas instituciones, a su vez, son interiorizadas por la afectividad a través de sentimientos intersubjetivos que modulan el tema mandar/obedecer, y por eso hay un mal del poder que debe ser analizado tanto en el plano individual como en el colectivo.

Por último, cada yo busca el reconocimiento del otro pero no sólo desde un punto de vista formal, sino que nuestra existencia se consolida a través de la imagen que el otro tiene de ella, y, a su vez, se convalida en el modo en que se refleja en el otro. Estas imágenes del hombre configuran la humanidad de la cultura.

El reconocimiento del valer se testimonia en la objetividad material (no formal) de las obras culturales (monumentos, modalidades del derecho y las costumbres, obras de arte, obras literarias, obras espirituales en general) que no sólo reflejan una época, sino que implican una proyección de las posibilidades del hombre.

Estas realidades culturales son objetivas aun cuando no tengan la consistencia de los mecanismos económicos o de las instituciones políticas. Son objetividades que sustentan la relación del hombre con el hombre.

Estos objetos culturales están configurados por las imágenes fundamentales que el hombre forja de sí mismo, con respecto a la vida, a la muerte, al trabajo, al ocio, al amor, a la pérdida, etc. Estas imágenes comprenden tanto el retrato que nos hacemos de los hombres como la proyección de nuestra mirada sobre las cosas.

## Conclusiones

Contra la amenaza de la comunidad indiferenciada, la Modernidad ha creado un enorme aparato de inmunización, como afirma Roberto Esposito, quien interpreta el concepto de *immunitas* en contraste directo con el de *comunitas*. Ambos remiten al término *munus*, del que etimológicamente proceden, pero uno en sentido afirmativo y el otro en sentido negativo. Si la *comunitas* se caracteriza por la libre circulación del *munus* —en su doble aspecto de don y veneno, de contacto y

contagio— (Esposito, R., 2005), la *immunitas* es aquello que lo desactiva, reconstruyendo nuevos límites protectores hacia el exterior del grupo y entre sus propios miembros (Esposito, R., 2010). De esta forma, para Esposito la violencia desatada por la indiferenciación de la comunidad es desplazada hacia el exterior como forma de proteger la disolución interna. El diferente, el extranjero es visto como un invasor que debe ser neutralizado, en el mejor de los casos, o aniquilado directamente. De igual modo, el “extraño” de la comunidad es también separado de “lo común”.

Como vimos, Bataille tanto como Ricoeur encuentra “lo otro” en la propia “mismidad”, aunque Bataille también habla del “otro” ultramuros. Precisamente la dialéctica entre “lo homogéneo” y “lo heterogéneo” da cuenta de ello, y el fascismo fue visto por Bataille como el más denodado esfuerzo por fundar una comunidad que ignora y reprime lo extraño a ella, que no tiene un afuera.

Por su parte el conflicto entre el principio de utilidad y el principio de pérdida es una constante de la experiencia humana y no cambia con la historia, aunque se metamorfoseen notablemente sus manifestaciones. En efecto, la dialéctica histórica entre las dos caras de lo humano —lo profano y lo sagrado, el principio de utilidad y el principio de pérdida—, va engendrando las diversas formas históricas de organización social, con sus correspondientes mutaciones en los campos de la economía, la religión, la política, el erotismo, el arte y la literatura. Pero el principio de pérdida es el que finalmente rige el movimiento de las acciones humanas, tanto individuales como colectivas. Por eso, es necesario pasar de una “economía restringida”, nos dice Bataille, que se limita al análisis de la producción y el consumo productivo, a una “economía general”, que coloca en primer plano el gasto improductivo como fin último de toda actividad humana. Se trata de un verdadero “giro copernicano”, pues cuestiona no sólo los principios de la economía moderna, basados en el dogma de la escasez, en el imperativo de la productividad y en la búsqueda del crecimiento, sino también la antropología y la moral utilitaristas que son su fundamento (Campillo, A., 1996).

Por último, para Ricoeur la falibilidad o la labilidad implica que el hombre es constitutivamente frágil, puede fallar, y que existe en él una no coincidencia consigo mismo; se trata de una desproporción del hombre, por la cual es a la vez más pequeño y más grande que sí mismo. Esta desproporción es su constitución ontológica, porque el hombre es el producto de una discordia originaria, de una duplicidad o dualidad entre *bíos* y *logos*, lo cual se refleja en un conflicto irremediable que nunca termina. El *thymós* pone de manifiesto la posición inestable entre lo vital y lo espiritual. Y al respecto, se pregunta Ricoeur, ¿dónde terminan las exigencias de posesión, de dominación y de opinión? El yo nunca se siente seguro, responde Ricoeur, pues esa triple exigencia (poder, tener y valer) en la que se busca a sí mismo nunca llega a completarse, pues mientras que el placer goza de una especie de reposo provisional y la felicidad sería por excelencia un reposo permanente, el *thymós* se mueve en la inquietud.

Asimismo, esta labilidad, según Ricoeur, explicaría la posibilidad del mal en el hombre. En este sentido, no puede asombrarnos que el mal tenga cabida en el mundo, nos dice Ricoeur, sin embargo, éste no es inaccesible a la reflexión, de ahí que recurra a la simbología del mal para ver qué nos dicen los símbolos acerca de éste.

## Referencias

- Bataille, Goerges, *Teoría de la religión*, trad. de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1998.
- Bataille, Goerges, *La parte maldita* (incluye “La noción de gasto”), trad. de Julián Fava, Barcelona, Icaria, 1987.
- Bataille, Goerges, *El erotismo*, trad. de María Luisa Bastos, Barcelona, Tusquets, 1992.
- Bataille, Georges, *El Estado y el problema del fascismo*, trad. de Pilar Guillem Gilabert, Valencia, Pre-Textos, 1993.
- Campillo, Antonio, “El amor de un ser mortal”, en Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Esposito, Roberto, *Comunitas*, trad. de Pedro Luis Ladrón de Guevara Mellado, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Esposito, Roberto, *Inmunitas*, trad. de Pedro Luis Ladrón de Guevara Mellado, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, trad. de Joaquín González y Michelle Vuillemain, Barcelona, Anagrama, 1984.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Alfonso García y Luis M. Valdés, Libro I, caps. 1, 2, 3 y 4, Madrid, Taurus, 1991.