

20

COLECCIÓN DE
INVESTIGACIONES
EN DERECHO

Crítica a la reintegración en Colombia: seguridad, hábitat y ciudadanía

Adriana María Ruiz Gutiérrez
Mónica María Velásquez-Franco
(Compiladoras y autoras)



Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos.
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas

Grupo de Investigación Epimeleia
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades



303.66
C934

Crítica a la reintegración en Colombia: seguridad, hábitat y ciudadanía / compiladoras y autoras Adriana María Ruiz Gutiérrez y Mónica María Velásquez-Franco -- Medellín: UPB, 2022 -- 687 p: 17 x 24 cm. -- (Colección Investigaciones en Derecho)
ISBN: 978-628-500-042-3 (Versión digital)

1. Desmovilización -- Colombia 2. Reinserción social 3. Conflicto armado -- Colombia I. (Serie)

CO-MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Varios autores
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Crítica a la reintegración en Colombia: seguridad, hábitat y ciudadanía

ISBN: 978-628-500-042-3 (Versión digital)
DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-042-3>
Primera edición, 2022

Escuela de Derecho y Ciencias Políticas
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

CIDI. Grupo de investigación sobre Estudios Críticos y Grupo de investigación Epimeleia:

- Modelo actual de reintegración: Giros y continuidades del discurso "securitario", atendiendo a la prevención del delito mediante la superación de las condiciones de vulnerabilidad. Fase II. Radicado 108C-05/18-77.
- Reintegración comunitaria: Propuesta de metodología biográfica-narrativa, atendiendo a la prevención del delito mediante la superación de las condiciones de vulnerabilidad. Fase III. Radicado 554C-02/20-77.

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas: Jorge Octavio Ramírez Ramírez

Decano Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades: Johman Esneider Carvajal Godoy

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: María Isabel Arango Franco

Corrección de Estilo: Dora Luz Muñoz Rincón

Imágenes: © Fundación Puntos de Encuentro

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2022

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(604) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2096-26-04-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Coordenadas éticas para entender y desarticular las lógicas inmunitarias

Adriana María Ruiz Gutiérrez, María Camila González Botero,
Sara Manuela Ocampo Ruiz, Susana Cobaleda Vásquez
(Grupo y Semillero de Investigación sobre Estudios Críticos, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín)

“¿Usted sabe quién era yo? ¿Usted tiene alguna idea de mí? ¿Usted qué piensa de nosotros? Usted sabe lo que yo era, que ya no soy, pero que era. Entonces, usted pensará: qué cosas horribles habrá hecho este tipo [...] cuando la gente sabe lo que uno era, pone una distancia. Hay gente que dice que lo que uno era, ya no puede cambiar” [I.4.c.(o)]¹

“Mira mi nombre al revés, ya tengo mi nombre de cantante” [N. 4.c (o)]

“Si la vida es entendida en su irreductible complejidad, como un fenómeno pluridimensional que en cierto sentido está siempre más allá de sí misma, y si es pensada en su profundidad, estratificación, discontinuidad, en la

¹ Para efectos de sistematización del material creado durante la implementación de la metodología Laboratorio biográfico-*performativo*, concebida y desarrollada por este proyecto de investigación, se estableció un código compuesto por:

- Una letra mayúscula, que indica la inicial del participante.
- Un número, que hace referencia a la sesión.
- Una letra minúscula, que indica los testimonios de un mismo participante, siguiendo un orden alfabético.
- Al final, entre paréntesis, la letra “e” indica los gestos escritos dentro del material biográfico-*performativo* y la letra “o”, los orales.
- Como parte del proceso de construcción de paz que vive Colombia, los nombres de las personas en proceso de reintegración todavía no pueden aparecer en la esfera pública. Todos los participantes en las sesiones del laboratorio manifestaron sus ganas de compartir estas historias y declararon su intención de permanecer anónimos. Por ende, hemos usado letras que no son sus iniciales. Se indica con una letra “x” los casos en los que no ha sido posible determinar la autoría de los testimonios, fuesen orales o escritos.

riqueza de sus fenómenos, en la variedad de sus manifestaciones, en la radicalidad de sus transformaciones, el escenario puede cambiar” (Esposito, 2009a, p. 23)

Introducción

Las sociedades inmunitarias animan el viejo mito de la invulnerabilidad, el Leviatán, que distribuye la protección y la negación de la vida –lo que debe existir y lo que debe morir– entre los ciudadanos y los extraños a la comunidad, quienes experimentan la muerte a través de la estigmatización, el aislamiento y el rechazo. En otros términos, el cuerpo social cuida diferencialmente las vidas que juzga meritorias y las indignas de ser vividas debido a su condición espectral en el mundo de los hombres (cf. Butler, 2006). Roberto Esposito sintetiza este fenómeno a partir de la noción *immunitas*, que alude a la emancipación de la ley común, el don, la obligación de hacer frente a otros, lo que determina el compromiso de preservar la propia existencia y la común: “La vida misma busca defenderse de los peligros que la amenazan contradiciendo otras exigencias igualmente destacadas” (Esposito, 2012b, p. 107).

La lógica inmunitaria, aunque necesaria para el propio organismo, en orden a su defensa, termina por engullir el cuerpo vivo, negando la protección de amplias poblaciones catalogadas de “indeseables” y “peligrosas”. En efecto, la función conservadora intensifica en un grado insoportable la tacha de toda alteridad amenazante para la comunidad: las medidas de seguridad, la severidad punitiva, la segregación urbana, el aumento de los centros de encierro, los mecanismos de vigilancia en lugares sensibles, los bloqueos en la circulación de las ideas, constituyen medidas preventivas cada vez más potentes contra la sociedad. Las consecuencias de esta deriva inmunitaria son inmediatas: desaparece progresivamente la libertad en nombre de la crueldad autojustificada: “El miedo sistemático es la condición que hace imposible la libertad y viene provocado, como por ninguna otra cosa, por la expectativa de crueldad institucionalizada” (Shklar, 2018, p. 57).

En efecto, los individuos llegan a ser verdaderamente tales, *in-dividuos*, en tanto crean mecanismos de neutralización, contención y eliminación que los protegen, al tiempo que los eximen de toda obligación respecto a las “poblaciones contagiosas”, privadas de cualquier aprehensión y reconocimiento. Bajo estas condiciones emerge la pregunta esencial de esta investigación:

¿Qué coordenadas éticas son susceptibles de ser pensadas para entender y desarticular las lógicas inmunitarias que protegen a algunos y niegan a otros, eliminando la libertad y la vida de todos? La oposición a las lógicas de inmunización envuelve un enorme esfuerzo de reelaboración conceptual y experiencial capaz de subvertir la separación, el contagio y el rechazo de algunos a favor del resto, en nombre de la defensa privada y privatista de la trama común, por otras formas de relación bajo el amparo de la proximidad y el contacto con y entre otros, que permita “echar raíces” en la colectividad.

Mientras se exacerba la inmunización, entendida desde la perspectiva de negación de la vida y la libertad, que solo acontecen en virtud de los lazos humanos de sostén y acogida, la comunidad envuelve el deber de responder por los otros, la contingencia y los azares de la vida, sin inmunizarse o exonerarse de las obligaciones comunes frente a un destino común. La pregunta planteada aquí atiende al ejercicio ético de este trabajo que implica aprehender, reconocer y rescatar la vida y la libertad de las personas en proceso de reintegración, quienes, en su mayoría, son rotuladas, aisladas y rechazadas por la comunidad que, en nombre de la protección y la defensa social, autojustifican, triunfalmente, la segregación y la violencia hacia estas poblaciones etiquetadas de “peligrosas”, “contagiosas” e “indeseables”.

Durante el Laboratorio *Las palabras a lo largo de la vida*, diseñado y desarrollado por el equipo de investigación con las personas en proceso de reintegración, uno de los participantes manifestó: “¿Usted por qué me habla a mí? ... yo no puedo tener una relación con alguien que sepa mi pasado, no la puedo tener, y donde la gente sepa quiénes somos, nos van a matar” [H.4.f.(o)]. Sin duda, las condiciones infraestructurales “forman”, “deforman” y “transforman” a los sujetos, sin que esto implique absolver o justificar sus acciones violentas, en la medida en que son responsables de sus actuaciones. El camino ético invita a aprehender y reconocer la singularidad de lo humano, los espectrales y olvidados, puesto que son nominados y tachados mediante categorías de peligrosidad que eliminan lo otro, lo extraño y lo excepcional. De este modo, se ilumina un retorno a las lejanas tierras del nombre propio, desprovisto de etiquetas segregadoras, crueles, y también, deshumanizantes: “¿A usted no le parece muy curioso que le pongan a uno un nombre sin saber qué significa?” [O.4.c.(o)].

La comunidad por venir se hace posible mediante la proximidad y el contacto, en cuanto arraigan la vida a una existencia compartida en el espacio y el tiempo vividos y anhelados. El “nosotros” constituye un entramado de árboles que echan raíces en conjunto, a fin de formar un vasto bosque de vida, que se comunica a través de la singularidad de los rostros y los nombres propios, que dicen de un quién y, en modo alguno, de un qué, con su innegable posibilidad de narrarse ante y con otros, mientras su biografía resuena en los oídos de todos, clamando a gritos el deseo de ser en común. En este sentido, la comprensión ética resulta análoga a la responsabilidad compartida ante el pasado histórico y sus posibilidades de transformación colectiva, capaces de abrir, exponer y liberar a los individuos de su propio miedo a la contigüidad “amenazante”.

La respuesta singular y colectiva ante las formas de inmunización (separación, estigmatización, rechazo, violencia, encierro, asesinato) determina el carácter de una sociedad y sus posibilidades de deformación o transformación comunitaria. En palabras de Butler, “plantearnos estas [cuestiones] no para absolver a los individuos que cometieron actos de violencia, sino para asumir otro tipo de responsabilidad respecto de condiciones globales de justicia” (2006, p. 41). Si se piensan, además de la justicia, la libertad y la vida común como necesidades radicales (Weil, 1996), el derecho y la política serán concebidos en el plano de las obligaciones frente a los otros y, bajo ningún concepto, a manera de negación de cualquier interferencia subjetiva.

Esta composición, inspirada en las preguntas, los dilemas, las tensiones y los silencios del equipo de investigación ante las narrativas de las personas en proceso de reintegración, tiene a modo de urdimbre conceptual las nociones de inmunización y comunidad (Roberto Esposito), crueldad (Joan-Carles Mèlich), vulnerabilidad (Judith Butler) y arraigo (Simone Weil), además de otras categorías y autores, quienes, al unísono, recuerdan el compromiso intelectual y ético de reconocer y desactivar, progresivamente, los discursos y las prácticas que han llevado a formar un mundo bajo la negación de la vida y la libertad, imaginando otras formas de construirlo desde la proximidad, el contacto, el arraigo. Entre las conclusiones que arroja esta contribución, resulta claro que la ética se constituye en una inspiración, puesto que implica hacer frente a las lógicas de inmunización, tan entronizadas en estos tiempos de profunda negación y desarraigo.

La inmunización del riesgo

La *inmunización*² –entiéndase también, vacuna– constituye una medida de cuidado preventivo orientada a la resistencia corporal respecto a enfermedades específicas: “La inmunización, natural o inducida, implica la capacidad del organismo, de resistir, gracias a sus propios anticuerpos, a una infección procedente de un virus externo” (Esposito, 2012b, p. 104). El aumento de la inmunidad corporal depende del riesgo, o lo que es lo mismo, la existencia de la enfermedad refuerza los anticuerpos que lucharán contra ella; una inmunización puede reducir o postergar el impacto de una enfermedad o contraerla completamente. Además del ámbito médico, el derecho define la inmunización como el “privilegio”, propio de ciertos sujetos parlamentarios o diplomáticos, quienes están “exentos” o “liberados” de ciertas cargas personales o reales, a saber: ser detenidos, salvo casos expresos, procesados o juzgados sin la autorización respectiva (cf. Enciclopedia jurídica, 2020).

Además de los ámbitos médico y jurídico, la inmunización se extiende a todas las esferas de la vida social a través de numerosas barreras de protección defensivas y ofensivas ante las amenazas al cuerpo colectivo. Al igual que el individuo singular intenta preservar la integridad de su propia vida, la comunidad se *inmuniza* frente a todo elemento extraño que parezca amenazarla. De este modo, la inmunidad, aunque parezca necesaria para la conservación de la vida singular o colectiva, llevada más allá de cierto límite, “... la constriñe en una suerte de jaula en la que acaba por perderse no solo nuestra libertad, sino el sentido mismo de nuestra existencia” (Esposito, 2012b, p. 104). He aquí la cuestión que exige ser pensada en el fondo del paradigma inmunitario: “Aquello que salvaguarda el cuerpo –individual, social, político– es también lo que al mismo tiempo impide su desarrollo”, provocando, incluso, su propia implosión destructiva (Esposito, 2009a, p. 17).

En efecto, las lógicas inmunitarias, en cuanto formas de protección negativa de la existencia, rompen la circulación social, es decir, el contacto y el contagio

² El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española define el término inmune como: “1. adj. Exento de ciertos oficios, cargos, gravámenes o penas. 2. adj. No atacable por ciertas enfermedades. 3. adj. Invulnerable. 4. adj. Biol. y Med. Pertenciente o relativo a las causas, mecanismos o efectos de la inmunidad”.

con otros, garantizando el cierre identitario respecto a lo foráneo catalogado de “peligroso”. Cuando la vida singular y colectiva se inmuniza en altas dosis, ensaya la muerte para conservar la indemnidad de su cuerpo mediante el aislamiento en espacios cerrados, vigilados y monitoreados de amplias masas de “poblaciones indeseables”, confinadas al aislamiento y el encierro. La vida misma intenta defenderse de los peligros reales, simbólicos y proyectados, negando obligaciones comunes igualmente destacadas, tal como acontece con la acogida, la protección y el cuidado. En palabras más claras, los individuos se “eximen” de su responsabilidad ante los otros en nombre de sus propios “privilegios” de autoconservación defensiva y ofensiva.

En sentido estricto, la protección negativa “... no es la forma de sujeción violenta que el poder ejerce en el exterior sobre la vida, sino el modo contradictorio en el que la vida intenta defenderse, cerrándose a aquello que la circunda –la otra vida–” (Esposito, 2009a, p. 21). De modo que la inmunización implica el sacrificio de lo viviente, en general, y no solo de los individuos catalogados de “amenazantes” para la comunidad, reduciendo la vida singular y colectiva a mera sobrevivencia, puesto que la preserva mediante la eliminación de toda circulación con el resto; salva la existencia, temporalmente, a través del bloqueo de su propia apertura en la vida compartida. Por lo tanto, la inmunización actual implica la pérdida progresiva de la libertad: “El tránsito de una noción abierta y afirmativa de la libertad a una restringida y negativa de la libertad –inmunizada e inmunizante– se ha completado” (Esposito, 2009a, p. 102).

Ciertamente, la obsesión actual por la seguridad resulta análoga a las barreras defensivas y ofensivas frente a lo propio (no-proximidad, no-contacto, no-comunidad) y, en consecuencia, contraria al despliegue y el crecimiento común: “La libertad, pues, aparece en y como relación, exactamente, lo contrario de la autonomía o la autosuficiencia del individuo con la que desde hace tiempo venimos siendo inducidos a identificarla” (Esposito, 2009a, p. 101). Por lo tanto, la libertad es contraria al aislamiento, la exclusión, el rechazo y, por supuesto, a la ausencia de impedimentos y restricciones de una vida común. Un sentido potencialmente afirmativo de la libertad implica reconocer, así, que ningún cuerpo individual o social puede “existir” y “prosperar” sin el arraigo en la comunidad.

Sin lugar a dudas, la expansión, el crecimiento y el florecimiento de la existencia pluridimensional –física, moral, social, política, psíquica, afectiva, narrativa– depende de los vínculos comunes: “Los lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que somos” (Butler, 2006, p. 48). Ahora bien, esta comprensión abierta, afirmativa y horizontal de la libertad, entendida como ser y florecer en común, es sustituida por una concepción cerrada y negativa de la misma, donde significa “exención”, “derogación”, “inmunidad” de las obligaciones comunes ante los otros. Ahora, *¿existe alguna posibilidad de salvar la libertad de tal deriva y destino inmunitario, devolviéndole su sentido afirmativo, conectivo y agregador?*

En palabras de Esposito, es preciso reconducir la libertad a su origen semántico –“crecimiento común”–, es decir, al sentido que la unía a la comunidad, entendida “no como lugar de identidad, de pertenencia, de apropiación, sino, por el contrario, de pluralidad, de diferencia, de alteridad” (2009a, p. 106). A tal efecto, es preciso desligarse de los vínculos inmunitantes que encierran la vida en espacios confinados y cálculos de peligrosidad, abriendo lugares, esferas y dimensiones conectivas y agregadoras de lo común, a través de la proximidad y el contacto con otros: “La forma más bella de existencia es para nosotros aquella hecha de relaciones y en común. Nuestro verdadero yo no está solo en nosotros” (Esposito, 2009a, p. 28). De ningún modo puede reivindicarse la libertad –en su acepción de *circulación* social, *pertenencia* a una raíz común y *participación* plural–, bajo el tono indiferente y silencioso de la comunidad.

De manera que el avance creciente de la inmunización envuelve, además de la pérdida de la libertad (circulación, pertenencia y participación en común), la reducción de la existencia a la *nuda* base biológica; la mera sobrevivencia aislada del encuentro con los otros. Las consecuencias de esta disminución resultan evidentes, toda vez que ciertas vidas son susceptibles de cuidado y protección, mientras otras son despreciadas y eliminadas. Desde luego, las lógicas inmunitarias operan bajo la división entre las vidas altamente protegidas, que movilizan discursos y prácticas institucionales y sociales de salvaguarda, y otras indignas de cualquier apoyo y sostén radical, “Hay «sujetos» que no son completamente reconocibles como sujetos, y hay «vidas» que no son del todo – o nunca lo son– reconocidas como vidas” (Butler, 2010, p. 17).

Así pues, la cuestión crítica reside en que la definición de lo humano, digno de tutela jurídica y social, depende de su contrario inhumano, inmeritorio de cualquier consideración sensible. Es este un asunto que demanda reflexión. No obstante, si la existencia es entendida en su complejidad, y por consiguiente en su pluridimensionalidad, debe admitirse necesariamente la interdependencia, la correlatividad y la responsabilidad de todos frente a los demás (Butler, 2006). Al fin y al cabo, ninguna vida sobrevive en abstracto, sino bajo condiciones infraestructurales que hacen la vida vivible –físicas, morales, sociales, políticas, psíquicas, afectivas–. Cuando estas infraestructuras fallan, y a menudo lo hacen, la existencia individual y colectiva se reduce a la necesidad de supervivir en un “mundo amenazante”.

En consecuencia, la vida humana depende irremediabilmente de los lazos sostenedores de apoyo y respaldo, sin los cuales no puede existir, crecer y prosperar. Desde el nacimiento hasta la muerte, el ser humano vive bajo una trama compartida, cuya acogida y protección asegura su expansión y desarrollo, mientras que su negación envuelve el empobrecimiento, el borramiento y la eliminación de la vida vivible. Sin duda, el lazo relacional implica la responsabilidad común ante los ausentes (memoria), los presentes (proximidad) y los recién llegados (acogida). En este sentido, Esposito afirma que “el viviente, entonces, podrá devenir no solo una fuente de inspiración de nuevas preguntas para la reflexión filosófica, sino también la coordenada para una rotación capaz de cambiar enteramente la perspectiva” (Esposito, 2009a, p. 23).

Ahora, *¿existe alguna posibilidad de redimir la vida, devolviéndole su carácter relacional, dependiente y recíproco?, ¿cómo y a partir de qué presupuestos?* La comunidad se afirma sobre la interdependencia y, al mismo tiempo, sobre la responsabilidad ante los otros: “Esa condición inicial de desamparo original es por la cual la sociedad tiene que responder” (Butler, 2006, p. 58). Si la respuesta inmunitaria consiste en rechazar y eliminar la vida precaria, la comunitaria comprende la correlatividad como un hecho indiscutible y, aún más, ineludible para existir singular y colectivamente. La vida justa, aquella vinculada en conjunto, depende esencialmente de un mundo compartido. En este sentido, las palabras de Esposito resultan tan sugerentes como afirmativas: “Si la vida es entendida... en la riqueza de sus fenómenos, en la variedad de sus manifestaciones, en la radicalidad de sus transformaciones, el escenario puede cambiar” (2009a, p. 23).

En este marco radica la tarea del pensamiento crítico: pensar nuevas coordenadas éticas que afirmen la libertad y la vida humana ante la obsesión inmunitaria que, llevada a cierto umbral, debilita y expropia a la comunidad de sus vínculos y circulaciones humanas catalogadas de peligrosas. A diferencia de las sociedades recluidas en su propio temor al contagio, la comunidad se presenta como el lugar real y simbólico de resistencia ante el encierro y la deshumanización de aquellas “vidas espectrales”, propios de la sociedad inmunizada e inmunizante. La libertad y la vida humana solo encuentran asidero en lo común compuesto por variadas singularidades, biografías que instituyen, a su vez, la alteridad, la pluralidad, la diferencia, resistiéndose a la *gramática* y la *división inmunizantes* entre vidas meritórias de protección y de rechazo, tan despiadadas como inhumanas, puesto que las excluye, desarraiga y elimina de la comunidad.

Esta premisa alude –además del esfuerzo por pensar afirmativamente la libertad y la existencia, más allá de la exigencia inmunitaria, cada vez más extendida y reforzada en los discursos y las prácticas de neutralización de las “poblaciones riesgosas”– a una comunidad deseada y, por lo tanto, posible desde una ética que, gracias a la proximidad y el contacto, permita el arraigo, siendo capaz de mirar, escuchar y sentir al otro, su historia y sus circunstancias. En definitiva, una ética así permite desactivar progresivamente la lógica inmunitaria, cuyo efecto es la separación, el miedo al contagio y el desarraigo de amplias poblaciones. Esta cuestión planteada por Esposito, además de otros pensadores como Michel Foucault, Giorgio Agamben, Judith Butler, Hannah Arendt, Simone Weil, Emmanuel Levinas, Judith Shklar, Joan-Carles Mèlich, constituye, entonces, la tarea de esta composición.

La inmunización del riesgo es proporcional al miedo

La inmunización constituye un paradigma cada vez más extendido en todas las esferas de la vida social, en la medida en que estas demandan mayor resguardo mediante la inocuización predelictual y posdelictual de la “población peligrosa”; la segregación de amplias poblaciones de desocupados, migrantes, pobres, jóvenes habitantes de barrios marginales, reintegrados y pospenados. En palabras más exactas: la intersección entre las nociones médicas, jurídicas y el campo social explica la exacerbación progresiva de barreras de protección hacia adentro y hacia afuera respecto a los extraños a la comunidad, materializando la división que separa a ciertas poblaciones “contagiosas” de aquellos que procuran la salud del organismo social, tal como acontecía con los leprosos, los locos y, actualmente, las poblaciones “amenazantes” para el cuerpo social (Esposito, 2012b, p. 104; cf. Foucault, 2012).

La inmunidad individual se expande precipitadamente sobre la experiencia colectiva, real y simbólica, inmunizada igualmente respecto a los “otros”, tanto internos como externos al mismo organismo social. De ahí el peligro intrínseco de los mecanismos de protección preventiva que, llevados más allá de cierto límite, acaban por destruir la existencia de todos. En efecto, las maquinarias de inmunización encierran, sustraen y expropian la vida mediante “nuevas barreras, nuevos diques, nuevas líneas de separación respecto a algo que amenaza nuestra identidad biológica, social, ambiental” (Esposito, 2009b, p. 112). En este sentido, la inmunización no solo contrae aquellos “grupos sociales contagiosos”, sino también, todo lo existente, lo real y lo posible de la sociedad.

He aquí la paradoja inmunitaria: “Aquello que salvaguarda el cuerpo –individual, colectivo, social– es también aquello que impide su desarrollo. Y aquello que también, sobrepasado cierto punto, amenaza con destruirlo” (Esposito, 2009a, p. 17). Porque no existe ningún organismo vivo que pueda sobrevivir sin la cercanía y conexión con los otros; la negación del exterior confina la vida a su irremediable desaparición. En este sentido, la compartimentación social en urbanizaciones cerradas y monitoreadas, espacios del saber limitados por los torniquetes y la carnetización identitaria, calles y lugares públicos videovigilados resultan análogos a los centros de

confinamiento. De manera que lo que está encerrado ahora es el *afuera*: “El ágora ya no tiene ningún carácter público, es un área gris entre lo público y lo privado, la prisión y el foro” (Agamben, 2014, p. 20).

La salvaguarda defensiva y ofensiva destruye la capacidad conectiva y agregadora, así como la circulación social en nombre de la seguridad. El miedo a ser mirados, escuchados, tocados se extiende por doquier bajo la demanda de dispositivos de vigilancia, control y contención cada vez más numerosos y eficaces en el orden de la disociación, esto es, la desintegración social. La protección de algunos mediante la negación de otros que, a su vez, tendrán que protegerse de los primeros, responde, en síntesis, a una potencia disolvente: “Conservar a los individuos mediante la aniquilación de todo vínculo entre ellos” (Esposito, 2012a, p. 68). En palabras más claras, el miedo a ser vulnerables ante otros refuerza la fantasía institucional de la agresión preventiva y, lógicamente, privativa de la circulación social.

Al igual que la anticipación de la agresión en el estado de naturaleza hobbesiano, la inmunización se convierte en un mecanismo del poder civil que gestiona y administra el pánico ante el contagio. La sociedad tiene miedo al contacto y la “contaminación” derivados de la relación con los demás. No obstante, “... el miedo que pretende impedir es el que generan la arbitrariedad, los actos inesperados, innecesarios y no autorizados de la fuerza y los actos de crueldad y tortura habituales” (Shklar, 2018, p. 57). No hay duda de que la inmunización llevada más allá de cierto límite es peligrosa y, así mismo, destructiva. La agudeza de Shklar y Esposito –además de otros pensadores como Benjamin, Agamben y Butler– consiste, justamente, en descubrir el oscuro fondo del remedio inmunitario: el sacrificio preventivo de todo lo viviente y, en particular, de lo humano.

La inmunización constituye una respuesta al miedo, reforzando además la separación y la agresión ante “lo contagioso”. Cada gesto, acto y repetición de la violencia y la crueldad normalizan lo inaudito, a saber, el daño de los otros, eximiendo al resto –inmunizando, a la manera de un privilegio– del dolor y la melancolía ante las pérdidas, lo que implica el compromiso cómplice con las prácticas de negación de la vida. El problema no es, pues, la indiferencia, que sirve de excusa moral a su portador, sino, más exactamente, la asunción triunfalista de este ejercicio inmunizador bajo el rechazo, el aislamiento y la muerte de algunos, en todas sus expresiones, físicas, sociales,

psíquicas, narrativas y simbólicas. En palabras de Butler: “ésta no es solo una fría racionalidad militar, sino que se enorgullece de su habilidad para ver y sentir más allá de la visión del sufrimiento humano extremo en nombre de una autodefensa que se expande infinitamente” (Butler, 2011, p. 37).

Así mismo, el incremento del miedo es directamente proporcional a las medidas de inmunización del riesgo y, en consecuencia, de exoneración de cualquier deber de atención y cuidado respecto a los otros, puesto que cada uno conserva su derecho subjetivo a defender todo aquello que le pertenezca, dando prioridad a sus propios intereses y validando que, “... ante el sufrimiento de algunos entes deberíamos hacer oídos sordos porque ese sufrimiento, aunque quizá tiene valor, no es un sufrimiento que en el fondo merezca la pena” (Mèlich, 2014b, p. 150). Por esta razón, es posible afirmar que el exceso inmunitario opera bajo la lógica de la crueldad, cuya aparente motivación, en nombre de la protección, termina por convertirse en algo perverso: *“la violencia se comete siempre sobre un singular en cuanto singular, mientras que la crueldad tiene lugar sobre un singular pero porque pertenece a un universal, a una categoría, a un sistema”* (Mèlich, 2014b, p. 27).

El marco categorial de la inmunización aumenta con el reclamo de seguridad, instituyendo cada vez más nociones de peligrosidad y medidas de segregación y neutralización, que no solo devoran el nombre propio, la singularidad, sino también al colectivo, ahora encerrado en una jaula de hierro. En síntesis, pregunta Esposito (2009a): “¿Qué otra cosa es la inmunización sino una forma de progresiva interiorización de la exterioridad?” (p. 85). En efecto, el cuerpo social se recluye en su propia subjetividad excluyendo toda obligación frente a los otros, catalogados de “peligrosos”. Desde todos los campos de la vida social, Esposito señala que “... lo importante parece ser combatir por todos los medios de difusión del contagio donde quiera que este se pueda localizar” (2009b, p. 113).

La libertad y la vida inmunizadas

Solo los que están libres de la necesidad pueden apreciar plenamente lo que es estar libres del miedo, y solo estos se hallan en condiciones de concebir la pasión por la libertad pública, de desarrollar en su interior ese *goût* o gusto por la *liberté*. (Arendt, 2018, p. 35)

La escisión inmunitaria niega lo común o, en otros términos, afirma lo propio y lo apropiable, sin ninguna consideración frente a los demás. El privilegio de la autodefensa implica la liberación del contagio mediante la justificación de discursos y prácticas de segregación contrarias al don, al deber ante los demás. El pacto Moderno, que fracciona la existencia social entre los individuos aislados y el gran Leviatán, resurge, anacrónicamente, en la época contemporánea, a través de la división entre las vidas viables y las existencias infecciosas del cuerpo social: “Contrato es ante todo lo que *no es don*, ausencia de *munus*, neutralización de los frutos envenenados” (Esposito, 2012a, p. 42).

La obsesión por la seguridad y, mayormente, por la contención y la neutralización de “poblaciones peligrosas” refuerza la división entre buenos y malos, normales y anormales, amigos y enemigos, ciudadanos y extraños inasibles al sistema social y, por supuesto, humanos e inhumanos reforzando lo común mediante la pertenencia lingüística, territorial, cultural, ignorando así cualquier responsabilidad frente a quienes no comparten tal pertenencia. El pacto es contrario a lo “común”, que se define por oposición al sí mismo, es decir, a lo idéntico e identificable solo por algunos: “*Communitas* deriva de *munus*, que significa “don” y también “obligación” frente al otro” (Esposito, 2009a, p. 97). La ontología de la comunidad –idéntica a la vulnerabilidad, puesto que comparten la misma sustancia– alude a la proximidad, al contacto y al arraigo, en otras palabras, a la interdependencia y la responsabilidad entre unos y otros, cuya doble valencia es inevitable, bien en cuanto afirmación y sostén de la vida o bien en tanto desposesión a través de la pérdida, el duelo y la melancolía.

No hay duda de que cada uno es en virtud de sus situaciones y vínculos, sin embargo, en las sociedades contemporáneas el contacto opera a la manera de un contagio potencialmente perjudicial. De ahí la tendencia compulsiva por la inmunización, concretamente, por la seguridad: “Si ... [*communitas*] obliga a los individuos a algo que les empuja más allá de sí mismos, ... [*inmunitas*] reconstituye su identidad protegiéndolos de una peligrosa contigüidad con lo otro respecto de sí mismos” (Esposito, 2009a, p. 97). El exceso inmunitario absuelve de todo vínculo y, por ende, de todo compromiso entre unos y otros, aislando al individuo en las fronteras de su propia subjetividad, mientras que el rostro del otro es acallado en nombre de la suspensión de los deberes comunes.

El individualismo y la pretendida autonomía del sujeto, marcada por la independencia de los vínculos y las contingencias humanas, entienden la vida como mera supervivencia respecto a otros, y la libertad como separación de estos, siendo ajena a circunstancias distintas a las propias; en este contexto, lo otro resulta indiferente y excluido de la propia vida. Nada más contrario a la comunidad: la vida, en toda su pluridimensionalidad, resulta reducida al mero mantenimiento del cuerpo y la propiedad, mientras que la libertad se empobrece ante la evitación del riesgo permanente de la proximidad y el contacto con los otros. El núcleo diferenciador entre inmunidad y comunidad estriba, pues, en su comprensión de la vida y la libertad. Respecto a la primera, en el caso de la inmunidad, la necesidad del mantenimiento físico constriñe al individuo en su esfera íntima, privándolo del exterior; en la segunda, en cambio, la potencia conectiva y agregadora de la libertad rompe las *raíces* comunes que determinan la pertenencia a una ley común.

Más allá de la participación en la vida política, la vida y la libertad aluden al anhelo de ser/estar con otros o, lo que es igual, a la posibilidad de pertenecer a una trama común emancipada de la inmunización de la “vida contagiosa” y, por obvias razones lógicas, del temor a la apertura frente a la diferencia: la trascendencia de la necesidad de supervivir y del miedo a la circulación social instituye el sentido comunitario de estas –vida y libertad– de la comunidad. En efecto, una y otra implican el poder humano de comenzar algo nuevo dentro del *continuum* temporal e histórico, en virtud de la capacidad de aparecer, hablar y actuar ante/entre los demás. Ahora, pregunta Esposito: “¿Cómo pensar –pero también vivir– lo «común» en la época de la inmunización?”³ (2009a, p. 90). Esta cuestión resuena en esta composición, que procura encontrar la respuesta desde la proximidad y el contacto como formas constituyentes de arraigo en la comunidad.

La crueldad de la etiqueta de “peligrosidad”

La crueldad se instituye como una lógica divisoria que determina, a través de prácticas excluyentes e incluyentes, quiénes son dignos de atención y

³ Las cursivas son propias.

protección y quiénes son indignos de cuidado y sostén, fundamentándose en viejas clasificaciones morales (buenos-malos), políticas (amigos-enemigos) y sociales (vidas dignas-vidas espectrales). Esta deriva disociativa se constituye, por lo tanto, en:

un ámbito de inmunidad, una gramática, un marco *signico y normativo* que establece y clasifica a priori quién tiene derechos y quién deberes, quién debe ser tratado como «persona» y quién no, de quién podemos o debemos compadecernos y frente a quién tenemos que permanecer indiferentes. (Mèlich, 2014b, p. 14)

En esta medida, la ordenación divisoria se convierte en “... una manera de pensar, de normalizar, de vivir y de ser” (Mèlich, 2014b, p. 132). Y, más exactamente, de escindir el mundo de la vida social.

Sumada a la lógica de la inmunización, la lógica de la crueldad es, esencialmente, una forma de justificar el funcionamiento selectivo y relativo del cuerpo social, y así, la separación negativa y excluyente entre unos y otros: “... solo protege a los que encuentran cobijo bajo su manto categorial, mientras que *legítima* la eliminación de los que han sido excluidos de ese mismo manto” (Mèlich, 2014b, p. 33). De manera que “pertenecer” a una u otra clasificación implica la fortuna o la desgracia de ser o no reconocidos; “... los que gozan de representación, tienen más probabilidades de ser humanizados, y quienes no tienen la oportunidad de representarse corren mayores riesgos de ser tratados como menos que humanos, o directamente no tomados en cuenta” (Butler, 2006, p.176).

Advirtiendo, además, que estas prácticas inmunitarias, más allá de preservar a quienes gozan de tutela y protección de la vida, producen lo inverso: “legitiman la destrucción de todo lo que queda fuera de ese rango, legitiman la destrucción del *resto*” (Mèlich, 2014b, p. 33). De hecho, la salvaguarda de unos respecto a la eliminación de otros termina por arruinar el cuerpo político en su totalidad, pues se pierde la vida y la libertad que, únicamente son posibles bajo la proximidad, el contacto y el arraigo en la comunidad. Los individuos ajenos y separados de cualquier ámbito de afirmación y de cuidado –bajo la etiqueta de malos, perniciosos y extraños a la comunidad y, por lo tanto, de amenazantes y dañinos– resultan inmeritorios del apoyo y el amparo, apareciendo prescindibles y eliminables para el resto: “Si una

vida no produce dolor no califica de vida y no tiene ningún valor” (Butler, 2006, p. 61).

En la medida en que ciertas poblaciones se constituyen como “peligrosas” o, más bien, “contagiosas” para la sociedad, no existe ningún reproche ni melancolía por sus pérdidas, incluso, al margen de la muerte física, existen variadas formas de hacerlas morir por vía del rechazo y la exclusión de la esfera comunitaria, silenciando sus voces y anulando sus rostros. Ahora, aparte de esta esfera inmunizante que protege a unos eliminando a otros, la lógica inmunitaria es cruel porque anula lo singular, toda vez que solo se es mientras se haga parte de una categoría humana distinta a la inhumana, a la que le es propio el contagio, aun frente al sujeto peligroso para el resto. Es una realidad, existe una *gramática de lo inhumano* capaz de habitar a los hombres al horror: “Familiarizarse con el horror, convertir el horror en algo cotidiano, es una radical derrota humana” (Mèlich, 2004, pp. 109-110).

Así, las dinámicas inmunitarias determinan las formas de ver, escuchar y sentir la vida y la libertad, y en su afán por contener y subordinar “se convierten en *cruels* por esta razón, porque *ordenan lo inordenable* –el nombre propio: lo único, lo extraño–, lo fabrican, lo clasifican, lo enmarcan en una tipología” (Mèlich, 2014b, pp. 32-33). Cuando se advierte que la etiqueta no recae en el cuerpo en cuanto tal, sino en la negación de lo humano, se reconoce que “... todo el mundo es consciente de que hay crueldad que atenta contra la vida del hombre sin atentar contra su cuerpo” (Weil, 1996, pp. 25-26). En consecuencia, los seres humanos se relacionan y actúan frente a otros en virtud del encuadre gramatical que los define, los clasifica y los ordena en el mundo de la vida social (Mèlich, 2014b, p. 132).

En este orden de ideas, la gramática de lo inhumano determina las aprehensiones y el reconocimiento de los hombres que perciben y actúan frente a lo humano conforme a lo preestablecido en una categoría racial, sexual, delictual, política fija e inmutable. De este modo, la vida singular es enclaustrada y contenida en etiquetas de peligrosidad, tales como bueno, anormal, malo, criminal, loco, preso, guerrillero, y por ello prescindir de estas vidas, desarraigarlas de la comunidad, no genera ningún reproche bajo la lógica de la crueldad.

Lo humano escapa a la etiqueta

La etiqueta niega lo humano, el reconocimiento del nombre propio, el ser en singular, toda vez que en la crueldad “... nada está descolocado ni deslocalizado, todo esta en su sitio, y lo que no puede estarlo tiene que ser normalizado, curado o exterminado”, y, seguidamente, Mèlich enseña que esta lógica, “... no tolera ni disonancias, ni disidencias, ni paradojas” (2014b, p. 133). Pero, en contrapartida a esta lógica de la crueldad, el ser en singular se presenta como aquello que escapa a toda práctica inmunitaria y organizativa, así pues, a todo intento clasificatorio. Lo humano nunca podrá constituirse en una categoría que traza límites fijos y seguros; en este horizonte, lo humano se fuga de esta lógica cruel, y encuentra asilo en cada ser singular, en el nombre propio. Lo humano traspasa las fronteras de la etiqueta y, por ello, de lo clasificable.

En este punto es necesario preguntarse: *¿Cómo desarticular la crueldad?, ¿cómo hacerles frente a estas categorías que naturalizan la exterminación de la vida?, ¿cómo dejar de justificar la muerte, por el solo hecho de que alguien pertenezca a una condición inmeritoria y excluyente?* Se parte entonces de una premisa decisiva, en la cual “... pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instar una transformación, exigir siempre un futuro en relación con el otro” (Butler, 2006, p. 72). Aunque difícil, esta premisa es determinante ya que permite el despojo de las etiquetas que durante mucho tiempo han devorado la vida; este devenir implica aclarar la mirada ensombrecida por la crueldad inmunitaria, pues “... en la relación ética, el otro es más importante que yo” (Mèlich, 2016, p. 36).

El reconocimiento de la singularidad desactiva la lógica de la crueldad imperante, debido a que desde el momento en que se toma consciencia de que “... el otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*, es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma” (Levinas citado en Mèlich, 2014a, p. 317). Esto significa que dar cuenta de aquello que implica el reconocimiento común es, justamente, aceptar y conjugar la diferencia, lo individual, lo extraño, lo que no se constituye igual a “mí”, un otro radical. He aquí el lugar en donde reside el papel de la crítica: “vehicular voces y dibujar rostros anónimos e

invisibles, aún para la mayoría, sin superponer interpretaciones y sin renunciar a lo humano que define el estar en el mundo” (Ruiz, 2019, p. 37).

En este sentido, es necesario admitir que “el ser humano no es una simple singularización del género ‘*hombre*’” (Levinas citado en Mèlich, 2014a, p. 320), pues se fuga a todo intento de clasificación. A propósito, esta idea encuentra asilo en las palabras de Butler (2006), quien, ratificando el pensamiento levinasiano sobre lo humano, enseña que “... lo que está privado de rostro o cuyo rostro se nos presenta como el símbolo del mal, nos autoriza a volvernos insensibles ante las vidas que hemos eliminado y cuyo duelo resulta indefinidamente postergado” (Butler, 2006, 21). El rostro⁴ no es visto de forma reducible a un pensamiento ni contenible en una mera representación. En palabras más exactas, el rostro es irrepresentable debido a su humanidad, sin embargo, se “simboliza” en virtud de diversas manifestaciones. Aquí reside el enigma de lo humano.

El rostro siempre conduce a un más allá de lo visible y lo figurable, y con mayor razón lo humano, expuesto a los fenómenos saturados de la guerra, la pérdida, el duelo, el hambre. Es por esto que, ante la imposibilidad de representación, se concluye que “... lo humano es una respuesta, es la respuesta que damos a la apelación del otro” (Mèlich, 2014a, p. 323). Las interpelaciones de estos otros devienen particularmente de la vulnerabilidad común que se traduce en privación, sufrimiento, melancolía, dolor, exclusión. El hecho de que cada uno se constituya como un ser vulnerable deviene su propia humanidad sufriente, dado que los individuos están expuestos a la fragilidad y las heridas; sin embargo, esto no simplifica lo humano, por el contrario, convoca a la difícil tarea de responder a aquel otro que interpela desde su sufrimiento.

De ahí que “la ética, en la perspectiva de Emmanuel Levinas, no nace como resultado del cumplimiento de una ley, sino como respuesta a la

⁴ “Es importante distinguir distintos tipos de *irrepresentabilidad*. En el primer caso, encontramos la perspectiva de Levinas según la cual hay un “rostro” que ninguna cara puede agotar; el rostro entendido como sufrimiento humano, como el llanto del hombre que sufre, que no puede representarse directamente. Aquí el “rostro” es siempre una figura para algo que no es literalmente un rostro” (Butler, 2006, p. 180).

interpelación del rostro sufriente del otro” (Mèlich, 2014a, p. 326). Aquí surge, entonces, una pregunta radical sobre quién encarna ese otro. Sin lugar a duda, ese otro no es *algo*, sino *alguien*, no es un qué, sino un *quién*. Se abandonan, en este punto, todas las pretensiones de enmarcarlo a partir de categorías que segregan y matan real o simbólicamente. Por esta razón, “... lo importante del rostro no es si es humano o no, sino la demanda de responsabilidad y de compasión, la expresión de su precariedad y de su vulnerabilidad” (Mèlich, 2014a, p. 325).

Por consiguiente, es necesario considerar sin vacilación los nombres propios, su singularidad biográfica, y con mayor razón la de aquellos que han padecido la crueldad y, por tanto, el sufrimiento, debido a que “... es la *vulnerabilidad del inerme* en cuanto específico paradigma *epocal* la que debe venir a primer plano en las escenas actuales de la masacre” (Cavarero, 2009, p. 12). Esta exhortación implica que “contemplar la violencia desde el horror significa no poder olvidar que el objeto de la violencia no es una categoría sino alguien con un nombre propio, un rostro” (Cavarero, 2009, p. 41). Ahora, la vulnerabilidad se comprende a través de tres manifestaciones, a saber: la primera, en la que el sujeto por su condición niega todo acercamiento a la vulnerabilidad y, por ello, repercute en violencia y agresión hacia los otros; la segunda, que petrifica al sujeto indefenso, quien no se siente capaz de salir de tal condición ni de intentar buscar salidas a sus sufrimientos, recrudesciendo el dolor y la pérdida, y la tercera, sobre todo, la más asertiva, la de aquel que reconoce su vulnerabilidad, abrazándola y reconociendo al otro a la luz de ella, para responder éticamente ante la vida propia y la del otro (Butler, 2010).

Sin embargo, esta última exige una respuesta desde la comunidad dispuesta a mirar, escuchar y sentir, asumiendo la apertura en lugar del cierre identitario, sobre la base del encuentro con otros en cuanto otros, de conformidad con la diferencia, la pluralidad, la extranjería. Haciendo de la vulnerabilidad una fuerza creativa y transformadora de las lógicas inmunizantes de lo humano vulnerable. Por este motivo, cobra especial sentido la premisa en la cual “... el dolor del otro, su vulnerabilidad, es perceptible a partir de la propia experiencia de demandar algo. Ahora, es el otro, y no el yo, la medida de todas las cosas” (Ruiz, 2019, p. 51). Tal demanda se ubica dentro de la tercera forma de vulnerabilidad planteada, en la cual se reconoce la común condición de fragilidad posibilitando una comunidad de la proximidad y

el contacto, en la cual se pregunta sobre aquello que tiene para decir el otro en su particular vulnerabilidad y de este modo atenderse mutuamente en el camino de la vida.

Y aun, cuando “... expresarse contra la inmunización del rostro y la palabra del otro no solo resulta difícil actualmente, debido a las manifestaciones de rechazo, indiferencia y represalia estatal y social” (Ruiz, 2019, p. 28). Sin duda, es más sugestivo asumir una postura en la cual estemos atentos al llamado, adoptando una actitud de escucha, una disposición frente al rostro del otro, de muchos otros, que se nos manifiestan en el devenir de la vida como singulares, nombres propios, seres de carne y hueso, que necesitan, al igual que nosotros, establecer un diálogo y una comunicación. Es preciso acoger la máxima de Fiódor Dostoyevski en virtud de la cual “... todos somos responsables de todo y de todos, y yo más que los otros” (en Levinas, 2015, p. 82).

La vulnerabilidad desde una mirada responsable

El ser humano está, inexorablemente, *ex-puesto* al contacto con el otro, las vidas de todos, sin distinción, están enlazadas de manera irremediable e involuntaria. De ahí, la compleja articulación que converge en lo humano: el nombre propio, la singularidad del rostro, la unicidad de sus huellas y, al mismo tiempo, la comunidad, sus redes y vínculos, aquellos con quienes se tejen lazos vitales en medio de la alteridad. Por esta razón, la comunidad política se forja en virtud de las relaciones que sirven al ser humano de apoyo y protección. Es por esto que, ante un mundo contingente, frágil y compartido, “... la capacidad de respuesta –y, en última instancia, la responsabilidad– se sitúa en las respuestas afectivas a un mundo que, a la vez, sostiene y determina” (Butler, 2010, p. 59).

Una ética de la proximidad, el contacto y el arraigo precisa un *locus* –un lugar donde la singularidad del otro pueda mirarse, oírse y sentirse en medio de lo colectivo. La proximidad y el contacto constituyen, así, la posibilidad de

ensanchar los marcos⁵ de representación sobre la vida y la libertad de cada uno en una esfera compartida, a través de los cuales se afirma y sostiene la pertenencia a la comunidad. Ahora bien, la base del *con o entre* que constituye tales vínculos entre unos y otros es la vulnerabilidad que, en tanto constitutiva de lo humano desde el nacimiento hasta la muerte, por cuanto cada uno depende de los otros para vivir y prosperar, se manifiesta en la necesidad radical de circulación y agregación con los otros. En palabras más claras, “... no hay vida sin la necesidad de cobijo y alimento, no hay vida sin una dependencia de redes más amplias de sociabilidad y trabajo, no hay vida que trascienda la *dañabilidad* y la mortalidad” (Butler, 2010, p. 45).

Hay dos sentidos en los que el ser humano es vulnerable, los cuales operan de formas simultáneas, incrementando su exposición a lo imprevisible, azaroso y extraño, puesto que siempre se deviene con otros en circunstancias que, la mayoría de las veces, no se pueden prever. De un lado, la *vulnerabilidad ontológica* se manifiesta en la sociabilidad que constituye al ser humano y establece su estructura eminentemente afectiva desde el nacimiento, a raíz de las necesidades de acogida, atención y cuidado de los otros. La sustracción ante la obligación de cobijo produce la inanición de la vida en toda su pluridimensionalidad (Butler, 2006, p. 50). De otro lado, la *vulnerabilidad inducida*, que se presenta cuando fallan las condiciones infraestructurales de apoyo y sostén, expone la vida de algunos a la desproporción del hambre, al sufrimiento, el frío, el éxodo, la pérdida, la muerte.

En sentido lógico, la formación de los actos no es ajena a la sociabilidad ni a la estructura social, política, económica, psíquica y afectiva que constituyen al ser humano: “... actuaron sobre nosotros, al tiempo que actuamos y nuestra responsabilidad descansa sobre la articulación de ambas cosas” (Butler, 2006, p. 41). Por esta razón, resulta imperioso rescatar lo humano singular, en concreto, al individuo situado en sus propias

⁵ Estos marcos son producto de operaciones de poder, que delimitan la esfera de aparición mediante herramientas (como los medios de comunicación), que permiten una experiencia visual y auditiva, esto es, perceptible por los sentidos, generando ontologías específicas de las vidas que, según coordinadas epistemológicas, deben ser consideradas “vivas”. Las vidas que quedan fuera de tal marco no se considerarán vividas, dañadas, o perdidas en el sentido pleno de tales palabras (Butler, 2010, pp. 14-17).

condiciones históricas, de las etiquetas de peligrosidad. La inversión de la lógica inmunitaria, tan cruel como deshumanizante, implica la apertura al rostro y la escucha del otro, al grito mudo de aquellas vidas espectrales catalogadas de “inmeritorias de ser vividas” (Butler, 2006). De este modo, se comprenden las condiciones infraestructurales que “forman” y “deforman” a los individuos, liberados históricamente en el *afuera* de la comunidad, lo que permite transformar dicha lógica divisoria entre lo vivible y lo indigno de ser vivido.

Bajo el rótulo de lo *espectralmente humano* emerge la posibilidad de *arraigar* estas vidas en la comunidad a través del cuestionamiento de los marcos de identificación y desidentificación, reconocimiento y desprecio, protección y rechazo, cura y contagio, que distinguen lo humano de lo inhumano. Esto significa que pensar una comunidad sobre las bases de la vulnerabilidad, es decir, una comunidad bajo la circulación de la donación recíproca, cuya interrupción se gesta en las lógicas de inmunización y crueldad de lo etiquetado como “peligroso”, implica reconocer la interdependencia y la correlatividad que configura ontológicamente lo humano. En este punto emerge la posibilidad de pensar un *nosotros* a través de la proximidad y el contacto que, análogamente, sugieren Weil, Mèlich y Butler como *atención, cuidado, acogimiento y hospitalidad*.

En medio de la manifestación simbiótica que caracteriza a la vida y la libertad humanas, la correlación entre lo singular y el nosotros, se advierte el llamado del otro que interpela al yo por una respuesta ética: “... ¿Soy responsable solo ante mí mismo? ... ¿No podría ser que, cuando asumo una responsabilidad, salta a la vista que esa persona que «yo» soy está vinculada a otras personas de un modo necesario?” (Butler, 2010, p. 60). De esta manera, nace una forma de pensar la responsabilidad ante la vulnerabilidad en oposición a la inmunización y a la crueldad propias de los discursos y las prácticas de invulnerabilidad ante el contagio, capaz de escapar de las posturas unilaterales y crecientes de agresión. Los marcos normativos a través de los cuales se ha intentado borrar aquello que es, ontológicamente, inapropiable: lo humano, “... no le hacen justicia a la pasión, a la pena y a la ira –a todo aquello que nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente–” (Butler, 2006, p. 52).

En este contexto, los afectos, que constituyen al ser humano en su relación con el –mundo compartido, establecen una de las manifestaciones de su vulnerabilidad y dan lugar a su exclusión, tal como acontece en la sociedad inmunizada, o a su arraigo, propio de las comunidades de pertenencia y participación en la trama social. De ahí que la vulnerabilidad demande un conjunto de respuestas, ante todo, afectivas, que “... están invariablemente mediadas, –*apelan a*– y realizan ciertos marcos interpretativos; [y que] también pueden cuestionar el carácter supuesto de estos marcos y de esa manera suministrar condiciones afectivas para la crítica social” (Butler, 2010, p. 58). A diferencia de las técnicas inmunitarias que operan determinando lo que será o no visto, escuchado y sentido –habida cuenta de que estas configuran una dimensión normativa y una práctica social, encausando así las respuestas afectivas ante las “poblaciones vivibles” y las “poblaciones inmerecidas de vivir” debido a su condición de peligrosidad–, un marco perceptual fundado en la proximidad, el contacto y el arraigo permite crear otras alternativas distintas a la separación, el contagio y la exclusión.

La convergencia entre lo tangible (cuerpo) y lo intangible (afectos) que se gesta en los individuos, constituye una coordenada para pensarlos como aquellos que necesitan alimento y cobijo y también protección y arraigo en la comunidad. De ahí la complejidad y la profundidad afectiva del rostro, que interpelan al otro mediante un sollozo, un grito, una vocalización agonizante, y cuyas imágenes exceden el plano de lo representable y figurable (Levinas en Butler, 2006, pp. 167-168). Los afectos, aunque escapan aun al intento de expresión por medio de los recursos lingüísticos, son imprescindibles para comprender y rescatar lo humano; sin ellos, la vida y la libertad podrían permanecer en la fragmentación de lo común y, más aún, de lo humano. Una y otra son, según Simone Weil, necesidades del alma, cuya privación, además de desposeer al hombre de aquello que lo constituye en hombre, lo reduce a estados análogos a la vegetación del cuerpo: la muerte (1996, p. 25).

En tales circunstancias, oponerse al avance del paradigma inmunitario, que se concreta en lógicas de crueldad que arrebatan a la vida y a la libertad el alimento necesario, toda vez que una y otra poseen una dimensión, además de social y política, afectiva, y preguntar cómo han podido acontecer los discursos y las prácticas que las han transformado en su contrario, constituyen cuestiones de necesaria consideración para comprender los modos de respuesta social al atropello. Porque, tal como lo señala Butler, “... una

cosa es sufrir violencia y otra muy distinta es utilizar el hecho para fundamentar un marco en el que el daño padecido autorice una agresión sin límites” (Butler, 2006, p. 20). En este sentido, superar la narrativa unilateral y justificada de la fuerza defensiva reconociendo la vida singular en su inminente relación con la existencia de otros, bajo el lente de las necesidades radicales, cuya satisfacción necesariamente depende de la participación de otros, marca el punto de partida para pensar la responsabilidad ante lo que debemos percibir, escuchar y sentir para afirmar la vida y la libertad.

Considerando la complejidad de lo humano vulnerable, dicha responsabilidad posee una doble vía de funcionamiento: la *acción individual* se encuentra indisolublemente ligada al contexto social, “... es necesario distinguir entre responsabilidad individual y colectiva, para entonces situar la responsabilidad individual a la luz de las condiciones colectivas” (Butler, 2010, p. 60). Por su parte, la *acción colectiva* se ocupa de descifrar cómo se produjeron determinadas circunstancias de crueldad para desactivarlas en el presente, recreando situaciones sociales y políticas sobre “bases más firmes”, en una dirección no-violenta, a través de la proximidad y el contacto, con capacidad para arraigar a cientos de “vidas espectrales” en la comunidad. Así, en el proceso de asumir responsabilidad, el *yo* deviene, parcialmente, un *nosotros* (Butler, 2010, p. 60).

Ahora, preguntar cómo se ha llegado hasta aquí no equivale a la absolución ni a la justificación de los responsables de actos violentos, pues concebirlo de ese modo “... anularía la capacidad de asumir una responsabilidad colectiva, para la comprensión acabada de la historia que nos llevó a esta coyuntura” (Butler, 2006, p. 27). Al contrario, tanto la responsabilidad individual como conjunta pueden trazar un horizonte donde la respuesta no-violenta contribuya a la suspensión de las normas y las prácticas de agresión personal y grupal, cuya repetición parece no tener fin. Del mismo modo, la responsabilidad habilita la introducción de nuevas miradas desde un *nosotros*, considerando la relación ética entre humanos singulares y, en modo alguno, entre etiquetas, pues se entiende que en la muerte del otro hay un desgarre de la identidad propia (Mèlich, 2014b).

Así, lejos de una perspectiva irrealizable de la responsabilidad, esta se hace parte esencial de una propuesta eminentemente práctica en donde la llamada del otro implica una acción de respuesta en atención a esta. Esto permite

sentar las bases de la proximidad, el contacto y el arraigo común, puesto que la responsabilidad ante el rostro vulnerable y vulnerado del otro impele a pensar la acción más allá del sujeto individual y más acá desde una postura colectiva, acogiendo lo singular, lo *extranjero* en el rostro de la alteridad. Desde esta perspectiva se comprende que el mal y el sufrimiento son partes constituyentes de lo humano, mientras el otro narra su enojo, desconcierto y dolor, el nosotros responde ante las circunstancias pasadas, los acontecimientos del presente y las posibilidades del futuro.

En este caso, la comunidad implica algo distinto a la mera identificación con una nación, lengua, cultura o cualquier aspecto identitario, dando cabida a ciertos tipos de antagonismos, a saber, diferencias persistentes y, a la vez, animadoras como signo y sustancia de una política democrática radical (Butler, 2010, p. 56). Esto significa que los vínculos con el otro no dependen de las afinidades, sino de la apertura y el reconocimiento de la *falta* del otro respecto a la propia existencia. En otras palabras, lo que configura el *entre* los hombres no es la posesión de un algo, sino más bien un *don a dar*: “No se trata de vínculos de una relación cualquiera, sino de los de un *munus*, es decir, una «tarea», un «deber», una «ley»” (Esposito, 2009a, p. 25). Bajo esta línea de reflexión, quien se entiende a sí mismo profundamente necesitado de los otros está habilitado para ver, escuchar y sentir lo mismo en la mirada del otro; la radical y profunda necesidad humana de sentirse arraigado en una trama común, de pertenecer a un mundo compartido.

De esta forma, pensar una comunidad en medio de la compleja urdimbre humana y social requiere concebir la división, la segregación, el rechazo y, en consecuencia, el desarraigo, como puntos de partida para una idea diferente de responsabilidad individual y colectiva capaz de desactivar los excesos inmunitarios. Aunque esta tarea no resulta sencilla, de ningún modo puede ser soslayada. En efecto, la pregunta acerca del tipo de ética que debe ser pensada bajo las circunstancias actuales de separación y aislamiento social convoca a un esfuerzo colectivo sin excusa ni dilación. En palabras de Esposito, existen cuestiones relativas a la vida que “no pueden responderse en una investigación individual, sino que reclaman un esfuerzo colectivo al que todos estamos convocados” (2009a, p. 23).

Arraigo: una propuesta ética desde la proximidad y el contacto

La comunidad: el tenue “nosotros”

La comunidad une a los seres humanos en virtud de sus necesidades físicas, psíquicas y afectivas en una *modalidad carencial*, que se traduce en privación, necesidad y vulnerabilidad. Las comprensiones de Esposito y Butler, además de Mèlich y Weil sobre los términos comunidad y responsabilidad inauguran nuevas perspectivas capaces de reimaginar posibilidades distintas a la asociación mediante la disociación selectiva de aquellas “vidas indeseables” para el cuerpo social. Contrario a lo que sugiere la tradición romana, la *communitas* no se refiere, en su sentido más fiel, a la propiedad de lo que es común/afín a un grupo o colectivo: “Si la *communitas* remite a algo general y abierto, la *inmunitas* reconduce a la particularidad de una situación definida precisamente como algo que se sustrae a la condición común” (Esposito, 2009a, p. 17).

Al hablar de la *communitas*, se busca superar la relación de sinonimia entre lo común y lo propio que sugieren las filosofías comunitarias, ya que es en el centro de esta comprensión donde emerge la pregunta propia de la lógica inmunitaria, *¿quién es el otro, el “no humano” susceptible de contención y neutralización?* En contraste, Esposito propone una comunidad articulada bajo el concepto *munus*, que no deriva de su sentido ya ordinario: “lo común”, sino que se articula bajo el significado *don o deuda*. Ahora, todas las necesidades –tanto biológicas como psíquicas y afectivas– implican una obligación que se encuentra íntimamente relacionada con la noción *deber*, cuyo sentido proviene del latín *munus*, a su vez relacionado con tres términos latinos: el *onus* (obligación), el *officium* (función) y el *donum* (don) (Esposito, 2012a, p. 26).

Ahora, el concepto bajo el cual se articulan todos estos términos es el *cum* (con o entre), esto es, lo que los expone unos a otros, los arriesga a ser en común, los vincula al *ser con* o *ser entre*. Esto no implica que nada pueda distinguir a unos de otros: “... uno se aparta de una proximidad, pero este apartarse supone la proximidad en la que, en definitiva, la separación o la distinción aún tiene lugar. Hay una proximidad de la proximidad y de la

separación” (Esposito, 2012a, p.14). Entonces, lo que media los vínculos en la comunidad se encuentra constituido por el don, la ley, la obligación compartida, con la que se *es* en común. De manera que el término se asocia a una pertenencia y participación en virtud de la vulnerabilidad compartida, y en ningún caso a la homogeneidad de pensamiento, credos, cosmovisiones e, incluso, prontuarios. Al contrario, la comunidad parte del deseo y el reconocimiento de la alteridad, la diferencia de historias de vida, pensamientos, actuaciones, respuestas, abarcando, con mayor razón, aquellas vidas etiquetadas de inmeritorias, excedentes o espectrales.

En este sentido, todos los seres humanos, en virtud de sus necesidades vitales (físicas, afectivas, psíquicas) tienen un *munus* eterno⁶ hacia el otro. Por esta razón, la comunidad se conforma alrededor del *munus*, atendiendo a la etimología de *communis*: “... quien comparte una carga, un deber o una deuda” (Esposito, 2012a, p.29). La comunidad es un “... conjunto de personas unidas no por un «más» sino por un «menos»” (Esposito, 2012a, pp. 29-30). Así, *ser en común* constituye el objeto del *munus*, que da sentido al *cum* y a la vida misma, pues *¿qué más es la vida humana, sino relación con otros?* Ahora, si se propone una comunidad que pueda ser repensada más allá de las lógicas de la crueldad y el desarraigo –propias del paradigma inmunitario y de las relaciones metonímicas, producto de un pensamiento binario (humano-inhumano)–, es necesario prescindir de la noción de comunidad que se construye a sí misma con base en lo meramente identitario, y aproximarse, en cambio, a una que lo haga desde el “don” y la “obligación” frente a los otros.

Todo lo anterior desarrolla una idea de la comunidad compuesta por *no sujetos*, considerando que, en tanto humanos, ninguno de los rasgos que los definen son susceptibles de apropiación. Esto conlleva oponerse al avance de posturas en virtud de las cuales se habla en nombre de otro, cuidando, en realidad, lo propio. En consecuencia, es preciso buscar y rescatar otras

⁶ En este sentido, lo *eterno* se mira desde la propuesta de Weil, según la cual, las necesidades del alma tienen obligaciones correlativas que, como recaen en el ser humano, son eternas, esto es, se deben sin condición y no obedecen a convenciones, costumbres, ni relaciones de fuerza, en tanto no son modificables. El ser humano, solo por el hecho de serlo, es su titular en dos sentidos: tanto de deuda con el otro como de necesidad para él (Weil, 1996, p. 24).

alternativas distintas a la obsesión por la negación de todo aquello etiquetado de peligroso, inhumano e indeseable. Siguiendo este marco, tal vez se puedan encontrar los medios posibles y reales para generar espacios de arraigo, o sea, de humanidad:

Volver a sembrar la semilla de nuevos acontecimientos, buscar lugares de intervención, ayudar a planear estrategias que en el futuro no llamen a más violencia. ... sentir indignación, dolor, angustia y miedo, y orientar todas esas disposiciones emocionales hacia una reflexión sobre cómo otros han sido víctimas de formas arbitrarias de violencia ..., pero también, podríamos esforzarnos por crear otra cultura política donde el sufrimiento por la violencia repentina y por la pérdida, tanto como la represalia violenta, dejen de ser la norma de la vida política. (Butler, 2006, p. 16)

Compartir el *munus*, es decir, ser parte de una comunidad, supone ocupar un espacio donde existe la preeminencia del otro sobre el yo; reconocer que lo que existe en medio de las relaciones humanas, y cuya negación posibilita la privación y la agonía de algunos, es compartir la *falta* que, en otros términos, involucra aceptar que mientras el otro agoniza, en virtud de las variadas formas de inmunización, la comunidad entera también lo hace. Esta propuesta ética se esfuerza por pensar lo humano, prescindiendo de etiquetas que, por diferentes razones, pretenden hacer de quienes transitan el camino de la reintegración la excedencia de la comunidad, aquellos con quienes “no se comparte lo común”. Luego, frente a una definición distinta de la comunidad –que acarrea compartir la carga, la deuda– se extiende una invitación a repensar el objeto del *cum* mismo: “... la posibilidad de que ese otro y este yo, puedan ser en común, a pesar de ser justamente yo y otro” (Esposito, 2012a, p. 15).

Esta propuesta ética entraña el reconocimiento de una comunidad en medio de antagonismos. Tal es, precisamente, el llamado que subyace a las obligaciones que se afirma compartir. *Munus*, que es deber u obligación, se traduce en poder ser con el otro, en medio de la alteridad que se manifiesta fuera del yo; el *munus* es poder ser en común. Por esto, el etiquetamiento, el rechazo y la exclusión de la población en reintegración, y hasta la muerte misma, real o simbólica, constituyen formas, unas más sutiles que otras, de no ser con el otro, sustrayendo eso que no soy yo, pues justamente es lo otro, del cuerpo social. Sin embargo, el punto está en que quien se margina

o se mata, también soy yo: “Lo que se sacrifica es, precisamente, el *cum*, que es la relación entre los hombres, y, por lo tanto, en cierto modo, a los propios hombres” (Esposito, 2012a, pp. 42-43).

La necesidad de echar raíces

El don de la comunidad hacia el ser humano comporta acogerlo y sostenerlo a partir de sus necesidades radicales, que resultan análogas al hambre, tal como acontece con el arraigo: “... siendo esta obligación la más evidente, debe servir de modelo para hacer la lista de los derechos eternos para con todos los seres humanos” (Weil, 1996, p. 26). En palabras más precisas, la obligación permite reconocer a un ser carente de un medio que le permita afianzarse en lo común para vivir humanamente, es decir, entre y con otros. En este sentido, el don que no se puede no dar condicionalmente, se otorga sin pedir nada a cambio, o sea, a título gratuito. El dar no está determinado por la retribución, la conveniencia, el reconocimiento o el beneplácito, en la medida en que lo que se da excede la posibilidad de un contenido económico.

En este punto se resalta la relación entre *munus* y *donum*: “Es el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar” (Esposito, 2012a p. 28). En otras palabras, el don se vuelve un imperativo hacia el otro. Desde esta óptica, la coordenada de la comunidad brinda “... la capacidad de ponerse en el lugar del otro y de prestar atención a los signos del pensamiento no expresados” (Weil, 1996, p.147) o lo que es igual, el estar al tanto del dolor, el sufrimiento, la precariedad, reconociendo la responsabilidad por la vulnerabilidad común que, en lugar de alejar, segregar y eliminar, aproxima a la comunidad, entendida como lugar de arraigo, acogimiento y protección, pues “... quien está desarraigado, desarraiga. Quien está arraigado, no desarraiga” (Weil, 1996, p. 52).

El ser humano es tal, únicamente en virtud de su interdependencia y correlatividad con la comunidad, que le otorga “... ese reconocimiento público, general y efectivo, expresado por las instituciones y las costumbres, de que a todo ser humano se le debe la misma cantidad de respeto y consideración” (Weil, 1996, p. 32). Y esto resulta posible en virtud de la mirada y la escucha atenta de la singularidad, de la radical alteridad y extrañeza del otro –ser de carne y hueso, único, con nombre propio, con una historia, un presente

y un porvenir—. Esta aprehensión favorece el crecimiento y la expansión de la vida y la libertad de la comunidad, dispuesta, ahora, a asumir la difícil tarea de aproximarse y relacionarse con el otro, partiendo desde su propia vulnerabilidad. Por consiguiente, esta propuesta ética asume que “... los seres humanos somos seres necesitados de consuelo y la ética es esta relación de acogida y hospitalidad” (Mèlich, 2010, p. 124).

A diferencia de la comunidad, en virtud de la proximidad y el contacto, la lógica de la crueldad opera mediante la apropiación del otro, lo extraño, desdibujando rostros y enmudeciendo voces a través de etiquetas que encierran lo humano en categorías de peligrosidad que impiden su participación y arraigo en el mundo compartido de la comunidad. Tal panorama se hace visible con las personas en proceso de reintegración, inspiración primordial de este trabajo investigativo, seres vulnerables, carentes de apoyo y de sostén común. Ante esto, la propuesta ética advierte que “... responder a lo extraño aparece, entonces, como la forma de aceptar sin eliminar mediante la apropiación” (Mèlich, 2010, p. 151). Lo anterior significa que el don implica sustraerse a cualquier intento clasificatorio y categorial, propio de la lógica inmunitaria, para acoger al otro desde la mirada y la escucha atentas, respondiendo afectivamente al llamado de su vulnerabilidad y a su necesidad de echar raíces.

Más puntualmente, la vulnerabilidad se entiende como la privación de una necesidad, y el ser humano tiene múltiples necesidades materiales y morales, siendo estas últimas tanto o más difíciles de percibir en la medida en que son intangibles. Unas y otras son de gran importancia para la vida humana. Mientras las primeras “atañen a la protección contra la violencia, al alojamiento, al vestido, a la higiene”; las segundas son aquellas que, al no ser satisfechas, “... privan de cierto alimento necesario para la vida del alma” (Weil, 1996, p. 25). Weil advierte que entre las necesidades del alma se encuentran, además de la justicia, la libertad, la autonomía y la obediencia, el arraigo, que constituye “... la necesidad más importante y desconocida del alma humana” (1996, p. 49). En efecto, el ser humano es un conjunto de vínculos y, por supuesto, de raíces que determinan su pertenencia y participación real, simbólica y afectiva en una colectividad, “... que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos pensamientos del futuro” (Weil, 1996, p. 49).

Análogamente a Weil, Mèlich agrega que “... el ser humano es un ser ineludiblemente espacio-temporal, situacional y relacional, y la memoria es la facultad que nos permite instalarnos en el espacio y en el tiempo, que siempre son un espacio y un tiempo concretos” (Mèlich, 2004, p. 30). Cada ser humano tiene necesidad de múltiples raíces que le proveen el alimento necesario para su vida física, social, psíquica, afectiva. De ahí que el desarraigo produzca la inanición y la muerte real o simbólica de aquellos excluidos de la comunidad, quienes han sido etiquetados y rechazados por acción de las lógicas inmunitarias. El arraigo representa, así, una raíz que requiere un medio vital para su florecimiento, o en palabras de Butler (2006), las condiciones infraestructurales de acogida y de sostén de una vida vivible. La comunidad se configura, pues, en una serie de tramas que le permiten a cada individuo establecerse en el presente de su pasado y en el presente de su porvenir, en compañía de los otros.

De manera que las raíces vivas forman y constituyen la vida singular conforme a sus relaciones con otros; la raíz es el vínculo con esos otros, quienes se encuentran situados en un tiempo y espacio concretos. En efecto, el ser humano se configura en torno a valores, tradiciones, encuentros y lazos que influyen de manera decisiva en su propia existencia. Desde esta perspectiva, el arraigo a lo común constituye la vivencia más próxima al hogar, que está conformada por todo aquello que resulta familiar o cercano a la historia y a la memoria del sujeto. Efectivamente, la raíz se basa en la experiencia, “pero no solo en la experiencia que yo personalmente he vivido, sino en *la experiencia del otro*” (Mèlich, 2004, p. 45). De ahí el nexo entre arraigo y vulnerabilidad, es decir, entre pertenencia, dependencia y responsabilidad de unos frente a los otros en relación con su destino compartido.

A manera de conclusión

Lo común constituye el eje central de esta propuesta ética que cuestiona el yo absoluto, atendiendo, en cambio, a su interdependencia, correlatividad y responsabilidad frente a los otros. El paradigma inmunitario confina al sujeto en su propia individualidad, suprimiendo los lazos que lo sostienen, al eximirlo de la pertenencia y la participación en mundo compartido. De este modo, se entiende el postulado inmunitario: la comunidad, cuyo

desarrollo está basado en la inmunización del riesgo, genera una suerte de implosión destructiva que termina por anular en el individuo y la comunidad la posibilidad de arraigarse a una trama conjunta de afectos, experiencias y posibilidades. Por consiguiente, la lógica inmunitaria libera al individuo temeroso en la ilusión de protección mediante la contención de amplias “poblaciones contagiosas”: personas en proceso de reintegración, pospenados, migrantes, pobres, jóvenes marginales.

Al igual que Perseo ante la Medusa, la sociedad inmunizada niega el rostro en el espejo, ese que refleja su propia potencia hacia el mal, interrumpiendo la vida que sostiene a ese otro, extraño y peligroso, mientras clausura su propia existencia colectiva en razón del aislamiento, el rechazo y la agresión. El individuo “invulnerable”, confinando en los dispositivos inmunitarios, no solo pone la soga en el cuello ajeno, sino que la ata al propio, a través de los distintos discursos y prácticas de violencia y crueldad. De allí la afirmación de Esposito: “Si la comunidad es nuestro afuera, la inmunización al retrotraernos al interior de nosotros mismos, rompe todo contacto con el exterior” (Esposito, 2009a, p. 85). Si se entiende *inmunidad-comunidad* de forma análoga a *contagio-contacto*, es preciso decir que, una vez se anula la posibilidad del otro de ser y florecer bajo un mundo compartido, opera en doble vía, riesgosa y a la vez dañina, la destrucción individual y la colectiva. Solo hay un afuera, y ese afuera nos es común desde la complejidad, previamente enunciada.

Quienes demandan el desarraigo y la exclusión expropián lo común, haciéndolo una extensión de lo propio, cerrando, para ellos mismos, la posibilidad de vincularse al “nosotros”, al afuera, ahora contenido en una gran jaula de hierro. De manera que proponer la proximidad y el contacto como productores de arraigo supone reconocer la vulnerabilidad mutua, debido a las múltiples necesidades radicales, en las que el alma queda anonadada ante las desgracias del otro. Esto implica no cruzar el umbral del desarraigo, partiendo de que el ser humano es precariedad compartida y que todo acto de anulación, exclusión y borramiento de lo otro, implica el riesgo de la propia destrucción implosiva de la existencia (Butler, 2010, p. 250).

Las ataduras que sostienen esta existencia humana son, al mismo tiempo, la condición social y afectiva de la subjetividad, dicho de otro modo, lo que liga la experiencia humana a la necesidad y a la obligación frente a los

otros, permitiendo advertir la tensión entre individuo-comunidad/inmunidad-comunidad. Así, cabe afirmar que la necesidad “... no es solo la lucha ‘de uno mismo’, ni la lucha aparente de ‘otro’, sino precisamente la dehiscencia en la base del ‘nosotros’, la condición por la cual estamos apasionada e íntimamente unidos: “de una manera rabiosa, anhelante, asesina, amorosa” (Butler, 2010, p. 252). En otras palabras, los hombres están inextricablemente conectados, tanto que la negación de la otredad es, en sí misma, la propia negación. Esta atadura resulta compleja, precisamente, por su carácter indivisible, no solo respecto de sí misma, también de la comunidad a la que está arraigada.

Negar la humanidad del otro, alienándolo bajo rótulos y categorías de peligrosidad en nombre del miedo y la seguridad, envuelve la propia inmunización del agente temeroso que decide aislarse del cuerpo social que lo constituye. De allí que una propuesta ética desde las bases del arraigo suponga la proximidad y el contacto como formas de superposición de la separación y el contagio, impidiendo levantar los muros e imponer las distancias, tan frecuentes en las sociedades contemporáneas. Dicha propuesta se centra en la realidad del otro, ese rostro y esa voz singulares que interpelan y resquebrajan los marcos contruidos sobre la lógica binaria de lo humano y lo inhumano, recordando la riqueza y la complejidad de la alteridad.

En síntesis, la comunidad envuelve la belleza de compartir un gesto, una palabra, una sonrisa, un silencio, la amargura de un error; otro singular que ama, sufre, añora, igual que “yo”. Sin desconocer la tensión y el conflicto, lo humano se erige como aquello que impide la escisión, la distancia y el rechazo, en tanto constituye el punto de proximidad y contacto que hace posible un devenir radicalmente humano: “otra nueva vida”. Durante el *Laboratorio Las palabras a lo largo de la vida* (2019), los participantes en proceso de reintegración hacen presencia con sus rostros y sus voces que todavía resuenan entre “nosotros”, mientras se escucha:

“Lo mejor que tengo [para dar] es amor. Sueño con ser odontóloga”
[C.6.a (e)].

“Lo mejor que tengo es (son) mis conocimientos. Sueño con ser un buen ingeniero civil” [I.6.a (e)].

“Lo mejor que tengo es armonía y comprensión. Sueño con ser empresario y me propongo generar empleo fabricando instrumentos de cuerda” [V.6.a (e)].

“Lo mejor que he podido obtener: respeto, amabilidad, perdón, y, me propongo ser un diseñador reconocido a nivel nacional, y a largo tiempo un actor de cine o tv” [T.6.a (e)].

“Lo mejor que tengo es humildad y sencillez, y sueño con terminar de estudiar y montar una fundación” [H.6.a (e)].

“Lo mejor que tengo es humildad y cariño. Sueño con ser el mejor barbero y me propongo aprender más” [A.6.a (e)].

“Quisiera ser una paloma para volar en el aire. Lo mejor que tengo es humildad, honestidad, sinceridad. Sueño con ser cantante y me propongo triunfar cada día más ante el público” [N.6.a (e)].

“Yo quisiera ser un colibrí para visitar todas las flores. Lo mejor que tengo es educación. Sueño con aprender a tocar instrumentos, y me propongo aprender a tocar guitarra y acordeón” [W.6.a (e)].

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2014). Cómo la obsesión por la seguridad hace mutar la democracia: una ciudadanía reducida a datos biométricos. *Le Monde diplomatique en español*, (219), 20-21.
- Arendt, H. (2018). *La libertad de ser libres*. Taurus.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra. Resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Katz.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Enciclopedia jurídica. (2020). Inmunidad. En *Enciclopedia jurídica*. <http://www.enciclopedia-juridica.com/d/inmunidad/inmunidad.htm>.

- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2009a). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Esposito, R. (2009b). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2012a). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2012b). Inmunidad, comunidad, biopolítica. *Las torres de Lucca*, 1(1), 101-114.
- Foucault, M. (2012). *Historial de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica.
- Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos y Grupo de Investigación Epimeleia. (2019). *Laboratorio biográfico-performativo. Las palabras a lo largo de la vida*.
- Kaiser Permanente. (2010). *Glosario sobre términos de inmunizaciones*. <https://espanol.kaiserpermanente.org/es/>.
- Levinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Antonio Machado Libros.
- Mèlich, J-C. (2004). *La lección de Auschwitz*. Herder.
- Mèlich, J-C. (2010). *Ética de la compasión*. Herder.
- Mèlich, J-C. (2014a). La condición vulnerable. (Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). *Ars Brevis*, (20). 313-331.
- Mèlich, J-C. (2014b). *Lógica de la crueldad*. Herder.
- Mèlich, J-C. (2016). *La prosa de la vida. Fragmentos filosóficos II*. Fragmenta Editorial.
- Ruiz, A. M. (2019). Coordinadas éticas de la investigación. En A. M. Ruiz (Coord.), *Reintegración y resocialización en Colombia, Vulnerabilidad y prevención del delito* (pp. 25-57). Universidad Pontificia Bolivariana.
- Shklar, J. (2018). *El liberalismo del miedo*. Herder.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Trotta.
- Weil, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trotta.