



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

La deconstrucción de la política en Roberto Esposito

Juan Sebastian Barreto Gillotti

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2021

La deconstrucción de la política en Roberto Esposito

Juan Sebastian Barreto Gillotti

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Filosofía

Director:

Luis Eduardo Gama Ph.D.

Línea de Investigación:

Filosofía política – Filosofía hermenéutica

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2021

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Juan Sebastian Barreto Gillioti

17/02/2021

Resumen

La deconstrucción de la política en Roberto Esposito

Partiendo de los seis textos centrales de la obra de Roberto Esposito, de los cuales se recogen sus principales elementos, este trabajo se centra en esclarecer la dirección que sigue el autor en su itinerario deconstructivo. Asimismo, también se enfoca en descifrar la conexión existente entre las principales categorías políticas que él trabaja –impolítico, communitas, inmunidad, biopolítica e impersonal– y en desenmascarar una lógica oculta, que se logra advertir en la profundidad de lo político. Esto permite dilucidar, que se ha acentuado una disposición hacia el cerramiento que afecta al léxico y las disposiciones políticas en general y la cual puede ser contrarrestada al abrir el horizonte de lo político a una perspectiva más amplia.

Palabras clave: Deconstrucción, Communitas, Immunitas, Biopolítica, Paradigma Inmunitario, Impolítico.

Abstract

The deconstruction of politics in Roberto Esposito

Taking in consideration the six central texts of Roberto Esposito's work, from which its main elements are collected, this work focuses on clarifying the direction that the author follows in his deconstructive itinerary. Likewise, this work also focuses on deciphering the connection between the main political categories that he works with—impolitical, communitas, immunity, biopolitics and impersonal— and on unmasking a hidden logic, which can be found in the depths of the political. This enables to elucidate that a disposition towards closure has been accentuated upon the political lexicon and dispositions, which can be counteracted by pushing the horizon of politics to a broader perspective.

Keywords: Deconstruction, Communitas, Immunitas, Biopolitics, Immune Paradigm, Impolitic.

Contenido

	Pág.
Resumen.....	IX
Introducción	13
1. La problematización de lo político en los primeros momentos de la obra.....	17
1.1 El malentendido que yace en lo político	17
1.1.1 La perspectiva superficial de lo político	18
1.1.2 La negación y la indiferencia ante lo político	19
1.1.3 Las dos acepciones modernas de la teología política	21
1.1.4 La reducción de lo múltiple a la unidad	24
1.1.5 La concepción de lo político según la filosofía de la histórica	27
1.1.6 El entendimiento dual de la realidad y la posible deriva gnóstica.....	28
1.2 El problema de plantear la comunidad con un cerramiento	29
1.2.1 La concepción errada de la comunidad.....	29
1.2.2 El tránsito al entendimiento problemático de la comunidad	33
1.3 La lógica inmunitaria de la modernidad	36
1.3.1 El paradigma jurídico	37
1.3.2 El paradigma religioso cristiano	39
1.3.3 El paradigma de la antropología filosófica.....	41
1.3.4 El paradigma de la biopolítica.....	43
1.3.5 El paradigma bio-médico	45
1.4 Conclusión del primer capítulo	47
2. La problematización de lo político en el tercer momento de la obra.....	49
2.1 Cómo una biopolítica puede encaminarse a una tanatopolítica	49
2.1.1 La génesis y el desarrollo de la biopolítica.....	50
2.1.2 La biopolítica leída desde el paradigma inmunitario	53
2.1.3 El caso extremo de la biopolítica: el nazismo	56
2.2 Las implicaciones negativas del dispositivo de la persona	64
2.2.1 La génesis de la categoría de persona.....	65
2.2.2 La noción de persona en el derecho moderno	66
2.2.3 El ataque a la concepción moderna de la persona	68
2.2.4 La persona en nuestra actualidad	70
2.3 Conclusión del segundo capítulo.....	74
3. Las alternativas de los primeros momentos de la obra.....	77
3.1 Lo impolítico.....	77
3.1.1 El tránsito: de la concepción política a la impolítica.....	78
3.1.2 Hannah Arendt.....	79

3.1.3	Hermann Broch	81
3.1.4	Elias Canetti.....	82
3.1.5	Simone Weil	84
3.1.6	Georges Bataille	87
3.2	La communitas.....	92
3.2.1	Jean Jaques Rousseau.....	93
3.2.2	Immanuel Kant.....	94
3.2.3	Martin Heidegger.....	96
3.2.4	Georges Bataille	98
3.3	La immunitas.....	101
3.3.1	Lo jurídico	102
3.3.2	Lo religioso.....	104
3.3.3	La antropología filosófica	105
3.3.4	La biopolítica	106
3.3.5	Una nueva filosofía de la inmunidad: la biotecnología y lo biomédico	107
3.4	Conclusión del tercer capítulo	111
4.	Las propuestas del tercer momento de la obra	114
4.1	Una biopolítica afirmativa	114
4.1.1	El tránsito hacia una nueva biopolítica.....	115
4.1.2	La inversión de los tres dispositivos nazi	120
4.2	Lo impersonal.....	129
4.2.1	Lo impersonal en el lenguaje y en la gramática.....	130
4.2.2	Lo impersonal en la concepción de la justicia	134
4.2.3	Lo impersonal en la concepción de la vida	136
4.3	Conclusión del cuarto capítulo	141
5.	Conclusiones	143
5.1	Perfilando la dirección de la obra de Esposito	143
5.2	¿Cómo entender los momentos de la obra, respecto a la (im)posibilidad de esbozar una política afirmativa?	148
5.2.1	La imposibilidad de remitirse a una política afirmativa.....	149
5.2.2	El tránsito al fondo de lo político	151
5.2.3	La nueva perspectiva afirmativa que surge desde el fondo de lo político	154
5.3	¿Qué ocurre con las alternativas de los primeros momentos de la obra respecto a los planteamientos afirmativos del momento final?	157
5.3.1	La incursión de la vida en la obra.....	158
5.3.2	La biocomunidad que Esposito afirma.....	160
	Bibliografía	167

La *forma* fascina cuando no se tiene ya la fuerza de comprender la fuerza en su interior

Jacques Derrida

Introducción

Desde hace cerca de 30 años el trabajo de Roberto Esposito se ha centrado en problematizar el entendimiento prevaleciente sobre la política. Para el autor, ese entendimiento ha sido construido predominantemente sobre la *superficie*¹ de las categorías que allí se usan (e.g. comunidad, libertad, nación, etc.), omitiendo una comprensión cabal de lo que implican y dejando de lado un análisis de las complejas relaciones que entre ellas se dan. Las consecuencias de esta falta de profundización, que promueve una concepción limitada y unívoca de cada categoría, se han hecho extensivas a las disposiciones que surgen de éstas, ocasionando nefastas consecuencias como en el caso del totalitarismo moderno. Al respecto, Esposito ha enfocado su trabajo en profundizar en ese respecto, pero también se ha extendido a reinterpretar dichas categorías y a esclarecer nuevas perspectivas descubiertas que, por medio de su obra y la de otros tantos, se han ido abriendo.

Como él mismo señala en el prólogo del texto *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica* (2009c), su “itinerario filosófico” se ha dividido en tres grandes “momentos” (cf. Esposito, 2009c, pp.9-23): inicialmente, i) el análisis y delimitación de lo *impolítico*, refiriendo a una crítica que busca hacer evidentes los equívocos interpretativos de lo político con respecto a su verdadero horizonte de sentido –pero cuya radicalidad impide dar una definición de lo político en *positivo*–; lo cual posteriormente enlaza con ii) las exposiciones sobre las categorías políticas de *comunidad* e *inmunidad*, en las que se centra en exteriorizar el fondo no vislumbrado de cada una y en esclarecer la compleja relación que entre ellas se da; y que por último, lo llevan a iii) una revisión del horizonte de lo *bio-político*, para lo cual se apoya en los rendimientos obtenidos de las partes anteriores de su obra. Según nos detalla en el prólogo del libro en mención, cada uno de estos momentos tiene su

¹ Sobre ello, Esposito señala: “[...] el carácter metafísico de la filosofía política moderna se revela en su tendencia a identificar el sentido de las grandes palabras de la política con su significado más inmediatamente evidente” (Esposito, 2009c, p.11).

propia producción literaria: para el primer momento i), el autor publicó *Categorías de lo impolítico* (2006); para el segundo ii), se publicaron *Communitas* (2007) e *Immunitas* (2009a); y para el tercer momento iii), se han publicado *Bios* (2011) y *Tercera persona* (2009b)². Acerca de los momentos de su obra, Esposito rescata que cada uno tiene una caracterización específica: en el momento i), su trabajo se centra en realizar una “analítica de la finitud” de lo político; de allí pasa al momento ii), en el cual desarrolla una “ontología del cambio”; lo que por último lleva su obra hacia una “dirección novedosa” –como él mismo lo refiere³–, al momento iii), en el que su trabajo sigue centrado en la política pero adquiere un pliegue más explícitamente *afirmativo*⁴ (cf. *Id.* pp.14-8). Respecto a esta tercera y más reciente parte de su itinerario, se hace necesario señalar que la referencia a esa naturaleza *afirmativa* del tercer *momento* parece aludir a que su carácter es propositivo, y por otro lado, indicar que en tanto su producción da un “salto” (*Id.* p.19) hacia esa *dirección novedosa*, este tercer momento debe ser, en cierta medida, distinto a los otros.

Siguiendo lo dicho y otros señalamientos semejantes de Esposito, que igualmente dan cuenta de la diferencia entre los primeros dos momentos y el tercero⁵, se podría tomar esos dos primeros momentos en conjunto y por aparte se podría tomar al tercero: ello en tanto él alude a una suerte de *giro* en su producción, justamente cuando pasa del ii) momento al iii). De una revisión preliminar de la obra de Esposito, se logra evidenciar que, en los dos primeros momentos, él se enfoca en *abrir* las categorías políticas allí trabajadas –lo impolítico, la comunidad y la inmunidad– para explicitar cómo han sido entendidas históricamente y qué otras posibles derivas interpretativas mantienen en su interior⁶. Como resultado de esa primera parte de su obra, surge la remisión a la categoría de *vida* que, contemplada en relación con la política, le permite abrir su exploración filosófica hacia “otro escenario” (cf. *Id.* p.19) no contemplado antes: el de la biopolítica. Sobre ésta, es que Esposito

² Además, también está el texto al que nos estamos refiriendo, *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2009c), que presenta la diferenciación indicada acerca de los tres momentos, además de unos ensayos que acompañan y complementan el itinerario.

³ Esta referencia acerca de esta “dirección novedosa” y acerca de los tres *momentos* de su obra, en donde explicita el carácter *analítico*, *ontológico* y *afirmativo* de cada uno, proviene de él mismo (cf. *Id.*, pp.9-23).

⁴ Esposito usa el vocablo, aludiendo al significado dado por Gilles Deleuze, en que “[...] la tarea principal de la filosofía sería la de construir conceptos adecuados a los acontecimientos que implican y a los que transforman” (*Id.*, pp.18-9).

⁵ Esposito también indica que entre los *momentos* i)-ii) y el iii), se efectúa un “desplazamiento semántico” (*Id.*, p.18), e inmediatamente después que: “Si, como ya se ha dicho, mis trabajos precedentes [los que refieren al momento i) y ii)] se inscriben en una metodología deconstructiva, los de la biopolítica [los del iii) momento] tienen, *en cambio*, un pliegue más explícitamente *afirmativo*” (*Id.*, p.18, cursiva añadida).

⁶ Esposito hace esto valiéndose de la herramienta hermenéutica de la deconstrucción –siguiendo la línea de trabajo de Jacques Derrida– la que le permite *descentrar* la univocidad semántica de cada categoría, a la vez que facilita la identificación de cada una con otros posibles significados que antes permanecían ocultos en sus respectivos trasfondos.

organiza su propuesta *afirmativa* del iii) momento de su obra. Ahora bien, respecto a ese *desplazamiento* que Esposito señala en su itinerario filosófico, puede generarse una sensación de extrañeza por el *viraje* que da el autor. Y al referir este extrañamiento, en ninguna medida se está poniendo en duda que todas las obras mencionadas hagan parte del proyecto global del autor, a saber, el de cuestionar el actual entendimiento de la política y explorar propuestas categoriales que surjan del verdadero fondo de la misma. Sin embargo, sí se debe hacer notar que en el programa de Esposito, aquel *desplazamiento* no resulta claramente evidenciable y tampoco resulta fácilmente comprensible. Por tanto, se pueden formular dos preguntas al respecto: en primer lugar, si en sus primeros trabajos, a través de los autores que toma como referentes, se cuestiona la posibilidad de dar una definición de una política en *positivo*⁷ pero sus obras posteriores dan un *giro* que llega incluso, aparentemente, a contradecir esto⁸, entonces ¿cómo se ha de entender la relación entre los momentos iniciales de la obra de Esposito y el *momento* posterior, a la luz de la mencionada imposibilidad de esbozar una política *afirmativa*? En segundo lugar, en relación con las *alternativas* que quedan resultantes de las obras de deconstrucción, ¿qué ocurre con esas alternativas que surgen de los dos primeros *momentos* de su obra respecto a los planteamientos explícitamente *afirmativos* del tercer momento?

Con la presente tesis se busca responder a los dos interrogantes presentados, a la luz de un recuento de la obra de Esposito que se presentará, acompañado de un análisis de la relación entre los libros mencionados. Esto se efectuará en tanto, al ser un autor relativamente nuevo en el campo de la filosofía política, no cuenta con revisiones lo suficientemente amplias sobre su obra o bibliografía secundaria abundante que provean una mirada general sobre sus textos⁹: de ahí la necesidad de trabajar en este sentido. Con lo presentado, no se pretende confrontar a Espósito contra su propia obra –pues si algo se logra leer a través de sus textos es la continuidad que se da entre ellos–, sino más bien, profundizar en la obra del autor para i) aclarar el sentido del desplazamiento referido y ii) esclarecer cómo se relacionan las alternativas recogidas y hacía dónde nos remiten. Importa tener

⁷ Entre diversas menciones que se encuentran en la primera parte de su obra, señala Esposito en su lectura de Arendt –pero también en la de los otros pensadores trabajados en ese libro– que: “La política no puede ser conceptualizada en forma positiva” (Esposito, 2006, p.139) así como tampoco se la puede “representar positivamente” (*Id.* p.141).

⁸ En los textos del tercer *momento* de su obra, Esposito dice estar encaminado a “bosquejar los contornos” (Esposito, 2009b, p.32) o a “prefigurar las líneas” (Esposito, 2011, p.19) de una “biopolítica afirmativa”.

⁹ De la revisión efectuada, se encontró que sí existe un texto (Diacritics 2006 No. 2 Vol. 36) –incluido en la bibliografía del presente trabajo– y algunos artículos sueltos –de los que ninguno está en castellano– que enmarcan la totalidad de la obra del autor, empero se centran en cada uno de los textos, sin recogerlos en procura de una mirada general de toda la obra.

presente que dilucidar el sentido de ese desplazamiento no resulta tarea sencilla en tanto Esposito presenta su postura “a través de otros autores” (cf. Esposito, 2006, p.13), i.e., presenta su análisis *desde* la obra de otros pensadores, para luego efectuar una compilación de los elementos que encuentra como relacionables. Sin embargo, es precisamente por esto que la obra del italiano resulta valiosa, pues organiza los postulados de innumerables escritores y de diversas líneas de pensamiento de una manera muy original, y por eso vale la pena que sea minuciosamente revisada. Por lo anterior, en el presente trabajo se buscará esclarecer el mencionado desplazamiento en el marco de una visión integral de la obra de Roberto Esposito. Para cumplir con este propósito, se propone abordar la obra del autor según el orden presentado a continuación:

Por un lado, se recogerán las *problemáticas* referidas en la obra del autor. Así, en un **primer capítulo**, se explorarán los principales cuestionamientos que el autor elabora y que están presentes en los libros de los dos primeros momentos de su obra –i) y ii)–. En esos libros las principales problemáticas se pueden organizar según los siguientes temas: 1.1. el malentendido que yace en lo político, del cual deviene 1.2. el problema de plantear la comunidad con un cerramiento. Unido a lo cual se mostrará, cómo lo anterior está relacionado con 1.3. la lógica inmunitaria de la modernidad. En un **segundo capítulo** se explicitarán los principales problemas que el autor evidencia en los libros del tercer momento de su obra –iii)–. De estos se detallará la problematización de nuestro autor con respecto a 2.1. cómo la biopolítica puede encaminarse hacia una tanatopolítica –una política de muerte– y 2.2. cuáles son las implicaciones negativas del dispositivo de la persona.

Por otro lado, se recogerán las *alternativas* que se van encontrando en el itinerario de Esposito. Así, en el **tercer capítulo** se abrirán y esclarecerán las *posibilidades* interpretativas enmarcadas en los dos primeros momentos de su obra –i) y ii)–, que corresponden a los libros de la línea deconstructiva del autor, por medio de las cuales él pretende ofrecer una *alternativa* ante las problemáticas señaladas en el primer capítulo. Con esto se explicitarán las propuestas de reconfigurar el entendimiento de lo político 3.1. desde lo impolítico, 3.2. desde la *communitas* y 3.3. desde la *immunitas*. El **cuarto capítulo** extraerá las propuestas *afirmativas* del autor, propias del momento de énfasis biopolítico de su obra, lo cual corresponde con el tercer momento de su producción –iii)–. De esto se detallarán los planteamientos afirmativos en términos de 4.1. una biopolítica afirmativa, la cual se ha de apoyar en 4.2. lo impersonal. Y ya para concluir, se extraerán unas **conclusiones** enfocadas en responder a las dos preguntas planteadas, al recoger la concepción filosófico-política del autor respecto a la totalidad de su obra.

1. La problematización de lo político en los primeros momentos de la obra

No es fácil darse a la tarea de recoger toda la discusión que Esposito tiene con lo político, pues consta de múltiples y diversas problemáticas particulares. Sin embargo, a medida que se avanza en sus textos, la multiplicidad se puede ir relacionando y seguidamente organizando. En esa medida, el presente capítulo se enfoca en presentar los principales cuestionamientos dispuestos en el primer y en el segundo momento de la obra de Esposito, que corresponden a **1.1., el malentendido que yace en lo político**, del cual deviene **1.2., el problema de plantear la comunidad con un cerramiento**, mediante lo que se puede explicar **1.3., la lógica inmunitaria de la modernidad**.

1.1 El malentendido que yace en lo político

Antes de adentrarnos en los cuestionamientos del primer momento de la obra de Esposito, resulta importante hacer dos aclaraciones. De un lado, se recogerán los problemas señalados en el libro *Categorías de lo impolítico* (2006), pero resulta difícil concebir cómo se relacionan esas problemáticas sin una aclaración sobre lo que se entiende por “impolítico”: esta es la *postura* que adopta Esposito por la cual cuestiona la política. Él aclara que, en tanto es imposible salir del ámbito de lo político –pues no hay otra realidad distinta de la política– ésta se sitúa en su margen (Esposito, 2006, p.24). Al hacer esto, la postura se *distancia* –“retira” (*Id.* p.136)– del interior lo político y de su entendimiento común, del cual no participa, *ni afirma*, y frente al cual se instala en su confín para poderlo comprender: así “[...] lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior” (*Id.* p.40). Empero en tanto el término no fue formulado inicialmente por Esposito, él debe delimitarlo muy bien para delinear una propuesta categorial distinta. Para formularlo¹⁰, él encuentra que esa

¹⁰ Entre las características principales que le adscribe a la categoría, recogemos que: i) lo impolítico implica una *intensificación o radicalización* de la política (*Id.* p.11), en tanto pareciera pretender *corregirla* desde su interior; de ello da cuenta el hecho de que lo impolítico no esté contra la política o en indiferencia ante ella, pues si intentara negarla o mostrar desidia ante ella, lo impolítico tendría que establecer una categoría diferente de superación de lo político, pero no se encamina a esto (cf. Esposito, 2009c, p.12). Por otro lado, ii) lo impolítico niega toda posible remisión a una “teología política”, aludiendo a esa conjunción que se da entre *bien y poder*: en esa medida, niega que el poder surja del bien, o que pueda traducir el mal en bien (Esposito, 2006, p.15). Esto se debe a que lo impolítico parte de la premisa de que la realidad está mediada por relaciones de fuerza y de poder, y ello lleva a que busque romper con toda legitimación ética que asocie lo político con una representación de un bien último (*Id.* pp.38-9); así lo impolítico se distancia de modelos *representativos* idealtípicos que, aludiendo al “bien”, aboguen por una presupuesta unidad (Esposito, 2009c, p.12), un destino o un tiempo último para lo político. En línea con lo anterior, iii) lo impolítico está desembarazando de toda

perspectiva –bajo la nueva interpretación que le quiso dar– es identificable en la obra de pensadores, que rebosan el alcance de la filosofía política: Hannah Arendt, Hermann Broch, Elias Canetti, Simone Weil y George Bataille, son los “autores de lo impolítico” como los define Esposito, quien se centra en revisar sus trabajos –intentando unificar las *órbitas* de esa amplia gama de referentes (cf. Esposito 2006, pp.8-10)–, propendiendo por esclarecer esa suerte de *línea de avance*¹¹ que se hace legible en sus perspectivas. De otro lado, importa delinear el no fácilmente definible horizonte de tiempo en el que se sitúan estos cuestionamientos: por las menciones que se leen en el texto, aparentemente se podría asumir que el autor se está refiriendo a la modernidad. Empero, sería problemático decir que el autor restringe su cuestionamiento a un marco de tiempo específico, pues las alusiones a la modernidad se dan, en tanto allí se hacen más palpables –pues se agudizan– los problemas que se denuncian, pero esos cuestionamientos podrían también estar señalando a la antigüedad o a la post-modernidad. Por ello que el cuestionamiento no pueda ser restringido por una sucesión de épocas que le exigen ser situado en alguna, pues lo impolítico busca cuestionar elementos que la política perpetua, como una especie de carga *ahistorica* que arrastra consigo (cf. *Id.* p.21). Teniendo presentes esas consideraciones previas con respecto a este primer texto, se procede a presentar los principales problemas que de él se derivan.

1.1.1 La perspectiva superficial de lo político

Iniciamos señalando que para nuestro autor, hay una concepción generalizada con respecto a lo político: algo que refiere como una “perspectiva de la tópica de lo político” (*Id.* p.134). Partimos de esta indicación, en tanto en la obra de Esposito se hace manifiesto que hay un *entendimiento extendido* sobre la política, por el que se impide que pueda ser abordada desde otras perspectivas. A ello le sumamos otra mención, en la que él señala que lo político comporta ciertas *certezas apodícticas* (*Id.* p.7), entendidas como verdades auto-evidentes que lo político carga consigo. Ambos elementos tienen en común que impiden que se efectúe un adentramiento pleno en todo lo que comporta lo político, llevando a que este resulte “inmune” ante el intento de desdoblar sus categorías

posible deriva gnóstica, pues niega “[...] la presencia de una realidad segunda, o primera, respecto de la única que se puede experimentar como tal” (Esposito, 2006, p.18). Y, por último, iv) lo impolítico no es adscribible a ninguna ideología de corte político, pues en tanto crítica radical de la política, niega las dicotomías que se dan en su interior, e.g. posturas de izquierda o derecha (Esposito, 2009c, p.11).

¹¹ A través de la *progresión* que se da entre los autores, y el *avance* que se evidencia en sus obras, Esposito delimita la construcción de la categoría de lo impolítico, tal y como él la concibe.

(*Id.* p.7), cerrando el ámbito en un *entendimiento unívoco*¹². Ampliando sobre este primer problema, Esposito también recoge que hay cierto *dogmatismo* en relación con lo político, que le confiere un aval ciego entre las masas (*cf. Id.* pp.164-6); justamente sobre ello, menciona que a lo largo de la historia ocurre una “[...] absolutización hipertrófica de los valores relativos que hace de la política un “reino absoluto”: una categoría ideal, y al mismo tiempo la degrada a la condición de ideología de masas” (*Id.* p.166). Así, acopiando lo dicho, para Esposito *lo político es entendido y afirmado*, desde esa única perspectiva generalizada que clausura su entendimiento. Precisamente debido a esa unidimensionalidad –que restringe su entendimiento– la aproximación que se efectúa hacia lo político y hacia sus categorías, incluso por la filosofía, es una aproximación “frontal y directa” (*Id.* p.7). Por esto pareciera que a lo político sólo es posible entenderlo según *esa* forma, pues en ella *se legitima y se afirma*, rehuendo a otras maneras de concebirlo. A grandes rasgos, esto encierra el problema inicial que enmarca toda la obra de Esposito. Sobre este, nuestro autor resalta que el paradigma político se ha mostrado lo suficientemente hermético, incluso como para mantenerlo protegido de un análisis deconstructivo, el cual podría *poner en discusión la posibilidad de su enunciación afirmativa*¹³: este último señalamiento es de suma importancia, porque precisamente – como se verá en el desarrollo del presente trabajo– lo allí mencionado guiará el horizonte general de los textos de Esposito.

1.1.2 La negación y la indiferencia ante lo político

Con el señalamiento del problema anterior, se hace evidente que Esposito buscará promulgar un entendimiento distinto de la política, en alguna medida, *más profundo* del que actualmente se tiene: uno que se diferencie de aquel entendimiento superficial que se está cuestionando. Así, podemos

¹² Un ejemplo facilita la comprensión de lo señalado: en los primeros momentos de su obra, Esposito no deja de cuestionar que se asuma que la política siempre propende por neutralizar el conflicto. Para él, ello está errado en tanto desde su perspectiva la política desde siempre ha implicado enfrentamiento (*cf. Id.* p.14). Empero, el hecho de que haya una creencia arraigada sobre que la neutralización del conflicto es una de las principales finalidades políticas, hace parte de esa *perspectiva de lo político* a la que estamos aludiendo. Lo problemático es que entendimientos similares hay varios –e.g. cuando se asume que lo político propende por la unidad– y todos ellos se hallan en el ideario compartido acerca de la política, el cual resulta limitado, bloqueando la posibilidad de concebirla de otras maneras: determinándola.

¹³ Respecto a ello, refiere el autor que, es “[...] como si [la filosofía política] no aprehendiera hasta el fondo la productividad heurística consistente en pensar los grandes conceptos, las palabras de larga duración de nuestro léxico político, no como entidades en sí cerradas, sino como “términos”, marcas de confín, y al mismo tiempo lugares de superposición contradictoria, entre lenguajes diversos. O como si descuidase la búsqueda del sentido último de cada concepto, más que en su estratificación epocal, también en la línea de tensión que lo conecta de modo antinómico con su propio opuesto” (*Id.* p.8).

esclarecer que sus pretensiones no son las de mostrarse *indiferente* –apolítico– ante la política, ni menos *negarla* –como un antipolítico–: incluso, si algo se puede decir respecto de estas dos posturas, es que para nuestro autor resulta problemáticas, como se explicará.

En relación con una postura apolítica, Esposito presenta una posición muy concreta: el hecho de que la política, entendida en esa manera superficial y clausurada, haya conducido a las crisis (como los excesos totalitaristas) que han llevado a deslegitimarla, no debería traducirse en una falta de interés en ésta, sino que ello es razón para no abandonar el esfuerzo en su entendimiento. Por ello que una postura de desinterés ante lo político resulte cuestionable. Incluso, declararse apolítico carece de sentido en tanto implica un distanciamiento de la realidad, que en últimas siempre resulta siendo política (*Id.* p.13): una postura así –propriadamente apolítica– sólo puede dar cuenta de torpeza, por cuanto –en palabras de Weil, que Esposito recoge–: “Refugiarse en la indiferencia o en una torre de marfil es difícilmente posible sin mucha inconsciencia” (Weil, 1955, p.136, traducción propia).

Ahora, para esclarecer la postura del autor respecto de la antipolítica, primero debemos dar luz sobre su entendimiento de la política. Una cita nos ayuda a comprender su posición frente a ambas: “La antipolítica no es lo contrario de la política, sino simplemente su imagen invertida: una manera de *hacer* política contraponiéndose exactamente a ella. Es decir, utilizando la misma modalidad -justamente la contraposición, el contraste, la enemistad- que caracteriza en forma primordial a la política” (Esposito, 2006, p.12). De ello, extraemos dos elementos clave: el primero, que la antipolítica es una *manera invertida* de hacer política, sobre lo cual luego denuncia que esa es la *manera moderna* de hacer política (*cf. Id.* p.14), tal y como si el entendimiento extendido de lo político antes referido fuese propiadamente antipolítico. Un segundo elemento, es la indicación de que la política implica *contraposición* y *contraste*: esto vuelve sobre lo ya mencionado, de que para Esposito en el núcleo de la política se ubica el enfrentamiento (*cf. Id.* p.30). Organizándolo hasta aquí traído, para Esposito la política ha sido entendida de manera *invertida*, al propender por contrarrestar su núcleo conflictual, asumiendo equivocadamente que el conflicto que comporta es eliminable. Para nuestro autor esto coincide con la postura antipolítica, en tanto la negación del conflicto implica la negación misma de la política. Sea relevante indicar además, que así se niegue lo político y se proclamen otros intereses que ingenuamente busquen diferenciarse de lo político, ellos van a estar siempre politizados, dado que la postura antipolítica y la política están suscritas a los mismos supuestos, instrumentos y finalidades (*cf. Id.* p.12). Según esa lectura, sucumben a la política incluso quienes la niegan: siempre, en tanto *relacionados* –pues todos somos sujetos de politización– estamos suscritos a ella. Sin embargo, para Esposito no resulta problemático que la política implique conflicto, pues este es un rasgo inherente a ella. Por tanto, nuestro autor no está en contra de la política, porque su postura “[...] no contrapone a la política ningún valor trascendente o

superior” (Esposito, 2009c, p.12): él sabe que la realidad es siempre política (Esposito, 2006, p.12) y que las relaciones siempre requieren un grado de politización. El problema para Esposito, más bien radica en esa *manera* en que se ha abordado a la política: puntualmente, en aquel entendimiento antipolítico de la misma¹⁴.

Por último, es relevante indicar que la “des-politización” es otra designación que nuestro autor utiliza al referir la postura antipolítica, pero ésta la usa cuando alude a la política moderna desde la que se intenta *eliminar el conflicto* (*Id.* p.14). En relación con esto, señala Esposito que en la antigüedad había un entendimiento distinto de lo político: allí se salvaguardaba la *conjunción* entre lo político y lo social (*Id.* p.34), así como entre el poder y el bien¹⁵ (*Id.* p.30). En ello, la relación que había entre lo político, lo social y la “idea” (que comprende *el bien* y *lo divino* a su vez), garantizaba la unidad de los conglomerados. Sin embargo, en la modernidad la política busca cortar con todo “hilo vertical” cuando se torna secular, al entenderse como sistema “[...] capaz de autogobernarse fuera de cualquier finalidad exterior” (*Id.* p.31). De la misma manera se produce un apartamiento de lo político y de lo social (*Id.* p.34), por lo cual la antigua unidad se quiebra y las partes del conglomerado quedan sueltas, prestas a chocar las unas con las otras. Ello explica porque la política asume esa *deriva despolitizadora*, buscando con ello evitar la confrontación: precisamente es con ese objetivo al que se han encaminado los modelos políticos surgidos en la modernidad, sobreponiendo al conflicto una serie de esquemas que buscan neutralizarlo (*cf. Id.* p.13).

1.1.3 Las dos acepciones modernas de la teología política

Si bien se indicó que la antigüedad asintió una conjunción entre el bien (divinidad) y el poder (político), y que tras la llegada de la modernidad estos quedan separados, Esposito registra que hay un intento de “sutura” de estos ámbitos por parte de la *teología política*¹⁶ moderna (*cf. Id.* p.31). Para nuestro autor, esta se presenta en dos “acepciones” (*Id.* p.39) o estadios: el primero, en su surgimiento según el modelo católico-romano de política, y el segundo, atañe al momento en que la política niega la incidencia del ámbito teológico en ella –aún conservando vestigios en su interior–

¹⁴ Como en el caso de aquel pacifismo que pretende alcanzar su propia paz declarándole la guerra a la guerra (*Id.* p.12): una postura antipolítica pretendiendo suprimir el conflicto, pero que al final, termina suscrita a él.

¹⁵ Así, el ordenamiento de los conglomerados en la antigüedad estaba cargado con una representación *trascendente* y la política se caracterizaba por tener una *investidura divina*, que la legitimaba y permitía *afirmarla* con facilidad.

¹⁶ Para Esposito, la *teología política* comporta un problema central de su obra: sobre el cuestionamiento a ésta convergen unos “impolíticos” quienes niegan una conjunción –inmediata, postergada o providencial– entre bien y poder (Esposito, 2006, p.15).

y pasa a soportarse en la técnica. Esposito detalla que en ambos momentos se hace evidente un “cortocircuito” entre el léxico religioso y el político, producido en función de una justificación del orden existente (*Id.* p.32), el cual se ha mantenido hasta hoy. Ahora describiremos el problema de este entrecruzamiento.

En el primer estadio, en coincidencia con los albores de la modernidad, el catolicismo romano pretende retomar el control político que tuvo en la edad media: ante la secularización de la época, encauza un movimiento que busca restablecer aquel “[...] nexo interrumpido entre bien y poder, en el doble sentido de que el bien es representable por el poder y que el poder puede producir bien” (*Id.* p.31). Como autor insignia del movimiento¹⁷ está Romano Guardini, en cuya obra se presenta un proyecto caracterizado por una *firme decisión*¹⁸ que se posiciona en contra de la *modernidad indecisa*¹⁹ (cf. *Id.* pp.46-7). A los ojos de Guardini, su *toma de posición afirmativa* permitirá la reconciliación entre bien y poder (*Id.* p.31) –en ello, haciendo evidente su intención de sobreponer el ámbito trascendente al inmanente– y la seguridad que reside en su postura se soporta en que Dios le ha encomendado al hombre el deber de usar el poder (*Id.* p.33). Ahora, para que el hombre haga uso de ese poder es imprescindible que su ejercicio se haga a través de quien represente la autoridad de Dios²⁰: y es gracias al cruce semántico-conceptual de lo religioso y político, que esa autoridad le es conferida al jefe de Estado quien funge como representante de la divinidad. Concretamente, en esa representación se hace manifiesto el problema de esta primera teología política, la que, al partir del cortocircuito señalado y al propender por *consolidar esa conjetura entre ámbitos*, produce implicaciones en la política, pues el respaldo que le da y el horizonte al que la proyecta, *remite a un ámbito externo a ella*. Pero volviendo a la mirada de Guardini, no hay otra opción ante la despolitización moderna que la teología política defendida por él: fuera de ella no existe verdadera política, sólo simple técnica. Por esto que la modernidad implique esa toma de posición: o se queda en esa *indecisión* secularizante de lo moderno, o se *decide* y se suscribe al movimiento católico-político contestatario.

¹⁷ Este catolicismo político moderno –desde el que se asume una dicotomía de los polos (*Id.* p.48) de la existencia: el *trascendente* y el *inmanente*– delimita a este primer estadio de la teología política.

¹⁸ Él pretende unir el bien (*trascendente*) y el poder (*inmanente*), entretejiéndolos (*Id.* p.32). Paradójicamente, él *elige* y *se decide* por la *unión* de los ámbitos, pero *separa* y menoscaba lo que no hace parte de lo que es elegido (*Id.* p.87).

¹⁹ Guardini señala a la época moderna como *indecisa*, en tanto incapaz de tomar partido por el ámbito *inmanente* o el *trascendente* de la existencia, para definir la realidad (cf. *Id.* p.87).

²⁰ La alusión a una “representación” da cuenta que el catolicismo romano *mantiene una lógica eminentemente jurídica*, por cuanto el derecho se caracteriza por permitir diversos tipos de representaciones en relación con las personas: tal y como desde la figura del sacerdote se puede llegar a la persona del Cristo, en una larga cadena de mediaciones (cf. *Id.* p.60).

Mezclando el horizonte de las posibilidades vislumbradas por Guardini, lo que se produce en el segundo estadio de la teología política es la conformación de un Estado simultáneamente teologizado y despolitizado (*Id.* p.33): de un lado, está la *representación* de la autoridad, supuestamente conferida desde el ámbito trascendente de la existencia, y por otro, está la *deriva despolitizadora* secular –y su esquema antipolítico antes referido–, cuya finalidad es anular el conflicto que surge, apoyándose en la técnica. Ahora, entre esos elementos pareciera generarse una contradicción porque, al referir a la despolitización se incluye una deriva secular que, vista en relación con el elemento teológico, puede llegar a contradecirla. Así, ¿cómo explicar la conjunción entre despolitización y teologización, si la despolitización implica secularización? Para responder, se hace necesario adentrarse al fondo en esta segunda teología política. Partamos de la indicación de nuestro autor de que el Estado como lo conocemos “[...] nace de aquel proceso de des-teologización en que consiste la laicidad moderna” (*Id.* p.34). Con esto refiriendo que se da una supuesta “supresión” del componente teológico característico del Estado premoderno²¹ la cual, produce una fragmentación del anterior ordenamiento político –ejemplarmente personificado por la república romana–. Ante ésta, la política moderna requiere acoplar un elemento adicional, consecuente con el proceso de despolitización que se vivía, pues “[l]a misma ruptura de la vieja representación produce nueva demanda representativa” (*Id.* pp.34-5): esa es la razón por la que la política moderna recurre a la técnica, para que la socorra a ayudarle a generar una nueva determinación formal (*Id.* p.35) respecto a su estructura. Así es que el Estado moderno adquiere su propia forma de *unidad*, supuestamente dejando de lado la legitimación trascendente que antes tenía: a partir de ese momento, la “unidad artificial” (*Id.* p.99) que se está gestando, gana cohesión gracias a la técnica y al poder representativo que *a través* de esta se le brinda al soberano (lo cual expresa el enfoque hobbesiano de la política, que adelante procedemos a revisar). Lo que dilucida Esposito es que, en tanto *se mantiene la misma estructura unificada* del modelo –exceptuando que hay una sustitución de la teología por la técnica–, *la modernidad se mantiene fiel a la distribución representativa* de la antigüedad: la diferencia es que ahora es la técnica el pilar que sostiene a la política. Lo dicho explica el tránsito hacia el “nuevo” entendimiento de lo político, que determinará a los Estados modernos. Empero, es justamente en esta época donde Esposito señala la continuación del problema que venía del primer estadio, en aquella “[...] contradicción o paradoja insoluble que “teologiza” la despolitización en nueva forma política” (*Id.* p.35). Sobre este, indica

²¹ Para Esposito la supresión no fue todo eficaz. Rastros del antiguo vínculo con la teología aún quedaron en el Estado moderno: a manera de ejemplo, nuestro autor señala que incluso en la primera guerra mundial, todavía se hacía una *criminalización del enemigo*, en ello evocando “los fantasmas teológicos del *bellum justum*” (*Id.* p.83) propios de la antigüedad.

que lo que se presenta es una teología política “elevada a la segunda potencia” (*Id.* p.35) en la cual los “términos” que la caracterizaban anteriormente, se transforman: así, adquieren un matiz innegablemente teologizado, tal y como si se produjera una “[...] conjunción de los opuestos que transforma al uno en la sombra contrahecha del otro. Técnica [se transforma] en ética, derecho [se transforma] en justicia, poder [se transforma] en bien” (*Id.* p.35). Con ello, la segunda teología política queda así establecida y procede a ser *afirmada* a partir de la modernidad –con implicaciones vigentes incluso hasta nuestra actualidad (*cf. Id.* p.118)– y como se ha podido ver, queda estrechamente ligada con los otros dos problemas antes referidos.

1.1.4 La reducción de lo múltiple a la unidad

Respecto al modelo de unidad política que se genera en la modernidad, nuestro autor señala otro problema que converge con los antes señalados: desde este esquema de unidad se pierde de vista la multiplicidad-pluralidad que caracteriza a los hombres. En relación con esto, nos menciona que “[t]odo intento lógico-histórico de representar esa pluralidad constituye en los hechos una evidente negación de ello, desde el momento en que la modalidad intrínseca de la representación es la de la *reductio ad unum*” (*Id.* p.36). En este orden de ideas, la representación –que soporta la unificación moderna– no resulta justa, por causa del detrimento que hace para llegar a la unidad: y aun así, los modelos políticos más replicados en este tiempo confluyen en *intentar hacer concurrir lo diverso*²². Al respecto, Esposito indica que en la modernidad se dan [...] dos grandes unificaciones, opuestas y complementarias, de Hobbes y de Rousseau: la primera en forma de relación representante-representado, la segunda de voluntad general. Ambas basadas en la reducción de la multiplicidad de las opiniones a guerra civil, en la exclusión total, si no ya totalitaria” (*Id.* p.129). Esto acentúa el señalamiento hecho, sobre que la modernidad resulta incapaz de entender la contraposición como lo propiamente político y en su lugar, propende por *negarla, afirmando* sobre ella un esquema que pretende homogenizar –y neutralizar– su diferencia inherente. A continuación –y dando continuidad a las anteriores problemáticas reseñadas– explicaremos lo problemático de estas formas de unificación.

Hobbes y la relación entre representante-representado

La perspectiva política de Thomas Hobbes es introducida en este punto, en tanto su *Leviatán* es entendido como un modelo de unificación centrado en la exclusión del conflicto. Para cumplir este

²² Como ocurre con el modelo político democrático-parlamentario, centrado en una *representación* del conglomerado, como es avizorado por Esposito a la luz de los textos de Carl Schmitt (*cf. Id.* p.71).

objetivo, le entrega al soberano la potestad gubernativa sobre todas las personas, en lo que se alcanza a avizorar el papel clave que juega éste: él representa a las personas del conglomerado (*Id.* p.49) y por tanto –al situarse como *cabeza* del Estado– “puede” neutralizar el desacuerdo. Lo anterior, en razón de ese *vínculo representativo* que se genera entre el soberano y el conglomerado, que nuestro autor refiere como “la relación representante-representado” y la cual, en últimas, figura un problema por cuanto, al ser un *vínculo relacional* (horizontal) al tiempo que de *autoridad* (vertical), liga al conglomerado con algo que *lo trasciende pero que simultáneamente lo representa*. Este es,

[...] un mecanismo de conformación de una autonomía trascendente (no en sentido metafísico, sino funcional) del representante frente al representado, con el doble resultado de una "divinización" de la soberanía (ya en Hobbes dotada de los atributos divinos de la interpretación de la ley y de la "creación" de la subjetividad política) y de una despolitización de la sociedad [...] la representación no puede darse sino en forma soberana, "teológica" en lo alto y despolitizadora en lo bajo, es decir como *reductio ad unum* -el pueblo, la nación, el Estado- de los individuos representados (*Id.* p.36).

Con esto se hace claro esa suerte de *superposición* entre la vinculación del soberano y la forma trascendente – autoridad “divinizada”– la cual envuelve el vínculo que se da entre el soberano y las personas. Así entre estos, se despliega una única forma representativa que es la que gesta esa unidad por medio de “[...] una *mediación* absoluta. [...] que bloquea la acción política, traduciéndola, traicionándola, en técnica administrativa” (*Id.* p.118). Por otro lado, no se podría indicar que la unidad que surge del *Leviatán* se da de manera voluntaria, sino que parece más bien los individuos son compelidos a ella. En este sentido, nuestro autor aclara que en el esquema hobbesiano el *miedo al enfrentamiento* y a la muerte, es lo que viabiliza la unificación del conglomerado y la subordinación al *Leviatán*: el *miedo* funge como la pasión dominante del proyecto político (*cf. Id.* p.99). En esa medida, lo moderno “[...] como ámbito genético de la política-pluralidad es su más determinada negación en términos de unificación forzosa” (*Id.* p.36). A grandes rasgos, esto recoge las dos problemáticas del modelo político hobbesiano, de las que recalamos que, para Esposito, su legado no ha sido dejado atrás, en tanto aquella relación del *representante-representado* aún hace parte de los enfoques políticos de matriz liberal y democrática (*cf. Id.* p.141).

Rousseau y el modelo de la voluntad general

Mostrándonos una visión política que intenta corregir las falencias de Hobbes, Esposito presenta a Jean Jacques Rousseau. Él también busca la unidad, no a través de una autoridad *trascendente*, sino en una *decisión inmanente*, al pretender partir de la voluntad de los sujetos para acoplar al conglomerado. En ello, su esquema intenta “proteger” la libertad evitando toda coacción: por eso que se pueda concebir a Rousseau como una suerte de inversión del pensar de Hobbes (*cf. Id.* pp.118-9). Ahora, para producir esa unidad, Rousseau debe unificar las voluntades de los individuos en una

única, proveyéndoles una suerte de *identificación definida*. Para cumplir el cometido, Esposito nos precisa –en su lectura de Arendt– que, el ginebrino se apalanca en la división *con respecto* al enemigo, buscando que *por medio de la negación* de éste –su presencia real o imaginaria– se estimule la unificación (cf. *Id.* pp.119-21). Con ello *lo opuesto resulta determinante para la unidad*, en tanto dependerá enteramente de él: esto resulta problemático porque pretende forjar una *asociación* mientras se acentúa una *disociación*²³. Y resulta aún más problemático, que este modelo pretenda hacerse extensivo a cada hombre del conglomerado –instándolos a cooperar con el motivo general– desde el interior de cada uno, disponiendo sus voluntades hacia lo que “tienen” en común: lo que se puede señalar como una “interiorización del principio de exclusión” (*Id.* p.121). Para ello, los sujetos se han de transformar en su interior y ya no serán más una individualidad propiamente, sino que la diferencia se ha de ubicar en ellos. Sobre esta transformación señala Esposito desde la mirada de Arendt, que cada uno se escinde en tanto se rebela contra sí, suscitando en su interior a “su propio antagonista”: así, la *voluntad general* rousseauiana termina siendo forjada a partir de la “suma de las diferencias” (*Id.* p.122). Del modelo, cabe indicar un último problema: que la libertad de la voluntad que se quería proteger al final termina siendo coaccionada, en tanto, la voluntad al ser dividida y empujada hacia uno de sus extremos, deja de ser completamente libre. Este es un resultado en el que se logra el objetivo de unidad, pero incumple con sus premisas²⁴. Ello nos permite avizorar que, la fundación de la política partiendo de la voluntad –como pretendió la revolución francesa– no generará un espacio aconflictual plural duradero pues al, “[...] hacer de la voluntad la fuente de la política significa perder ambas, arrastrar la política a la contradicción de la voluntad o unificar la voluntad al mando de la política” (*Id.* p.127): incluso pudiendo hacer llevar esta perspectiva al caso extremo del totalitarismo político (*Id.* p.129)²⁵.

²³ Tal y como si se buscara un “positivo” por medio de un “negativo”: una *figura* sobre la que nos detendremos más adelante. Este planteamiento problemático incluso aterriza en nuestra contemporaneidad, en tanto hoy “[...] el riesgo de la democracia directa es el de un hiperpoliticismo organizado en torno del dominio del uno como exclusión del otro. Si la pluralidad es dominada por la unidad, ésta, a su vez, es dominada por el principio de exclusión” (*Id.* p.121).

²⁴ Nuestro autor nos detalla lo dicho: “[...] se está, unido a los otros –y por eso en condiciones de decidir– solamente si se está separado de uno mismo”, precisamente por ello, ese “[e]s el más poderoso ataque acaso jamás registrado por la filosofía política respecto del sujeto-persona. Pero es a la vez una consecuente, y acaso definitiva, desmentida de [esa pretensión de Rousseau de] lo político como espacio de deliberación común” (*Id.* p.122).

²⁵ Con lo recogido de Hobbes y Rousseau, se hace evidente que al final logra volver a la superficie la concepción de la política como enfrentamiento. Por medio de los modelos de unidad que cada uno de ellos *afirma* –el uno trascendente y el otro inmanente– se intentó cancelar el conflicto interno del conglomerado –por un lado, partiendo del miedo y por el otro, de la voluntad– para al final, dar cuenta de que sigue ahí: en Hobbes, presente en tanto los hombres son *forzados* a participar en el *Leviatán* y en Rousseau, presente en la

1.1.5 La concepción de lo político según la filosofía de la histórica

Un quinto problema denunciando en este primer libro, corresponde a la concepción de la “filosofía de la historia” –la concepción de los eventos históricos que los ciñe a un ordenamiento determinado (*Id.* p.103)– acerca del tiempo de lo político. Una noción como esta, que concibe a la historia como un *proceso en el que habrá un momento idóneo para lo político*, la encontramos en los pensadores que pretenden establecer cuál y cómo será el momento de lo político. Como ejemplo traemos nuevamente a Guardini –para quien somos “salvados” de quedarnos en una “continuidad” histórica indefinida gracias a Cristo (*cf. Id.* p.87), quien nos da un *prospecto de bienaventuranza*– desde cuya perspectiva *se afirma el lugar y el momento* –determinado por etapas y tiempos según los designios divinos– de ese tiempo de lo político²⁶. Ahora, desde los autores de lo impolítico se problematiza esa lectura: primero –con Voegelin– se niega la posibilidad de una lectura cronológica de la historia –como sucesión de fases– por cuanto esta resulta impredecible y discontinua –debido a “[...] una ininterrumpida serie de eventos catastróficos, capaces de determinar nuevas e inéditas configuraciones morfológicas” (*Id.* p.104)–, lo que nos posiciona en contra de una *unificación y afirmación definitiva* del tiempo²⁷. Segundo, –con Arendt– se refuta la concepción que impone un *sentido específico a lo que ocurre*, pues se subordinan los “hechos” a un presupuesto “progreso” (*cf. Id.* pp.130-1), desde el cual se alude a una *remisión última*, en la que se excluye la posibilidad de enjuiciar y procesar el pasado –dejándolo en el olvido (*cf. Id.* pp.131-2)– así como limitando la posibilidad de *pensar* lo futuro. Tercero, se denuncia el fracaso de aspirar a un momento en el que se ha de dar una unificación entre política y ética –como desde la perspectiva de Broch es *imposible afirmar una política como destino*, como una suerte de horizonte al que apuntar (*Id.* p.38)– o algo que se pueda pensar como *un momento de realización de lo político* –como desde la mirada de Weil se crítica al marxismo, cuando asume que el proceso histórico “apunta” con “necesidad” hacia un desenlace (*cf. Id.* pp.238-9)–. Así, siguiendo a los impolíticos, se da forma al cuestionamiento de la concepción de la historia como encaminada a un “objetivo”, desde la cual *se determina un tiempo*

contraposición que acompaña su modelo para que se mantenga la unidad. Con esto se logra desmentir las intenciones despolitizantes de ambos (*Id.* p.122).

²⁶ Esto pues Guardini señala que, a partir del Cristo, se puede establecer *cuándo y dónde se define* la historia. Con ello vemos cómo se genera una relación entre la *decisión* –de creer en el Cristo– y el proceder histórico: justamente, es “[...] por esto -como historia y decisión, decisión en la historia- que él ha determinado y determina el rol político de Europa” (*Id.* p.87).

²⁷ En lugar de ello, nos detalla Esposito cómo, desde la mirada de Voegelin, se opta por concebir a ese tiempo histórico bajo una suerte de unificación no-definitiva, ceñida a “[...] la conciencia de su propia *irrepresentabilidad*, por la eliminación diferencial respecto de cualquier proyecto de autointerpretación inmanente” (*Id.* p.106, cursiva añadida).

para lo político. De hecho, algunos de los impolíticos problematizan la intención de que ese objetivo sea alcanzado a través de una lucha por el poder, como en las revoluciones modernas, pues se cuestionan si al cambiar al sujeto que detenta el poder –cortando su *cabeza* y ubicando *otra* en su lugar–, ello llegue a representar un cambio (cf. *Id.* pp.110-4).

1.1.6 El entendimiento dual de la realidad y la posible deriva gnóstica

Antes, cuando se señaló el problema acerca de que la política lleva consigo una carga teológica, se omitió indicar que detrás de ello se está partiendo del *presupuesto que la realidad está conformada por dos polos separados*: uno *trascendente* –el más allá idealizado, al que nos debemos remitir– y uno *inmanente* –el mundo en el que nos desenvolvemos–. En ello, la alusión a ese “afuera”, que no siempre tiene un trasfondo teológico, se produce como una “[...] proyección ideológica, mítica, autolegitimadora, de lo político mismo” (*Id.* p.13) y ello representa otro problema que Esposito denuncia, en la misma línea del ya registrado, pero de mayor envergadura. Al respecto se nos indica que *sobre esa dualidad se ha situado la política* desde Platón, generando repercusiones como en el caso de la teología política. De ésta indicamos que su intención estaba dada en *unir esos dos registros*, luego dijimos que la tendencia secular *quiso negar el polo trascendente*, frente a lo cual señalábamos que lo que ocurrió fue que, con la segunda teología política, se *avaló tácitamente la existencia de un vínculo entre el registro trascendente y el inmanente*, implícitamente *amparando la idea de una dualidad*. Así, gran parte de la concepción errada en lo político reside en remitirse hacia ese afuera trascendente que se *separa* de su adentro. Para Esposito ésta se hace evidente en los modelos totalitarios modernos y en su *disposición hacia homogeneizar o unificar lo político*²⁸, pero también se la encuentra, de cierta manera, en el marxismo y en su lectura de *la realización liberadora de lo político*²⁹. Empero, nuestro autor no avala ese entendimiento pues para él no hay una dualidad –ni separación entre polos–, sino que hay una sola realidad que se define en términos políticos (*Id.* p.13): ese *exterior* al que se nos remite es inexistente y se debe desestimar que la política sea concebida partiendo de su presupuesto. Desde la postura impolítica, fuera de nuestra realidad política

²⁸ Esto en tanto asumen que lo político ha de ser dirigido hacia ese *ideal trascendente*; i.e., lo terrenal ha de ser *homogenizado* tomando como referencia aquel *exterior*. Por esto es que se le atribuya, como consecuencia de ese “efecto de trascendencia”, aquel intento de *unificación* que, por la *representación* política, se efectúa en los modelos políticos totalitarios (cf. *Id.* p.36).

²⁹ En la lectura de nuestro autor sobre Weil, encuentra que para ella ocurre una *confusión* en el marxismo, a la que la autora asigna el nombre de *idolatría*, la cual consiste en remitir lo “ilimitado” a lo que es “limitado” (cf. *Id.* pp.239-43). Ello permite afirmar a Esposito que: “Marx debe caer necesariamente en la idolatría, es decir [...] confundir el nivel de lo sobrenatural con el nivel de lo necesario” (*Id.* p.239).

no existe otro espacio, tiempo o posibilidad (*Id.* p.14), por ello no puede haber una dicotomía de registros: precisamente porque no hay nada contrapuesto. Ahora bien, hemos de ser cuidadosos al adentrarnos en esa postura –en el tercer capítulo–, por cuanto parece dar la impresión que remite a una suerte de gnosticismo, desde el que se puede pensar que la realidad está dividida por un límite en dos ámbitos contrapuestos (*cf. Id.* p.19): sobre esta posible malinterpretación, Esposito advierte que, desde su perspectiva, *se crea una distancia más que una separación*, y por tanto, no se la debe confundir con gnosticismo. Ello está dado en tanto, desde lo impolítico, se considera que “[...] no hay otra política que la política. Pero que, justamente por ello, la política está encerrada -o mejor dicho determinada- por la identidad consigo misma [...] No puede trascenderse en ninguna finalidad o cumplimiento exteriores a su desnudo ser lo que es” (Esposito, 2006, p.15).

1.2 El problema de plantear la comunidad con un cerramiento

Habiendo concluido con el cuestionamiento a la perspectiva superficial de lo político, nos disponemos a revisar lo encontrado en el libro de *Communitas* (2007), enfocado en el problema de la *realización* de la comunidad. Ya en el anterior texto, se advertía la importancia de trabajar el tema –de lo que da cuenta la alusión a la comunidad de Bataille, la que reseñaremos en el tercer capítulo–, pero en este texto extiende el ejercicio a un análisis crítico de la misma, contrastando su entendimiento con otras concepciones y autores. Al respecto, a continuación se presenta la reconstrucción de su horizonte de sentido original, para contrastarla con su concepción moderna –la cual es *afirmada* hasta nuestros días– y para esclarecer el proceso que señala nuestro autor, por el cual se cambió su significado.

1.2.1 La concepción errada de la comunidad

Iniciemos señalando que, para Esposito, desde la modernidad la filosofía política concibe equivocadamente a la comunidad (Esposito, 2007, p.21). Para esclarecer el error, y siguiendo unos rastreos etimológicos de Emile Benveniste, encuentra que “comunidad” proviene del latín “*communitas*” en el cual encuentra el vocablo “*munus*”: éste por un lado, refiere i) a ese “don” que tenemos para con los demás, i.e., ese “estar dados” hacia el otro; por otro, alude ii) a ese “deber” de *retribuir* a los demás, i.e., es esa *obligación* que tenemos hacia ellos (*cf. Id.* p.26). Así, el *munus* remite a una suerte *don obligatorio* que ha de haber *en* los hombres y cuyo carácter de *deber* es tan marcado, que opaca toda espera de retribución (*cf. Id.* pp.27-8). Siguiendo lo dicho, cuando concebimos al *munus* en el término del cual lo extrajimos –concatenado con el prefijo “cum” que

atañe a ese *carácter compartido de la existencia*³⁰–, llegamos al significado que Esposito consentirá, en el que la “[...] *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda [...] unidas no por un «más», sino por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen” (*Id.* p.29). Así la acepción refiere a esa entrega, a ese darse recíproco, que vincula a sus conformantes por esa *carencia que comparten*. Entre ellos está,

[...] ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: «donantes a», en tanto ellos mismos «donados por» un circuito de donación recíproca cuya peculiaridad reside justamente en su oblicuidad respecto de la frontalidad de la relación sujeto-objeto [...] *No* sujetos. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio (*Id.* p.31).

De esta forma, es esa deuda –la propia ausencia– la que pone a los conformantes de la *communitas* en relación: ello, en tanto al no haber un elemento que los acomune, entre esos hombres sólo se sitúa el vacío –la nada–, dejándolos expuestos entre sí, *asomados como donantes a una no-pertenencia*³¹. Esto implica, que en la relación no haya un donador (que da) y un donatario (que recibe), porque esa relación –de *dos partes separadas*, en la modalidad de sujeto y objeto– deja de ser tal y es reemplazada por un orden que sólo da cabida a un *único deber de entrega compartida* (*cf. Id.* p.28). Ahora, en tanto *siempre expuestos y direccionados hacia lo que está más allá de sí*, esa definición implica i) que cada conformante de la *communitas* esté siempre ante un peligro, porque el contacto con ese *vacío* “[...] constituye la más extrema de sus posibilidades, pero también la más riesgosa de las amenazas” (*Id.* p.32), pues implica la pérdida del límite que “garantiza” su subsistencia (*cf. Id.* p.33). En ello, esa apertura *implica la desaparición del confín* que se sitúa entre ellos, haciendo que peligre su subjetividad constitutiva, dejándolos expuestos a un posible “exceso negativo”. Así cuando quedan ii) en exposición permanente ante *lo otro* (*Id.* p.45), ello lo podemos concebir como una condición del *ser* –que más bien refiere al *ser-con*–: es el *ser dados en común*, como *juntos*, siempre *respecto a* otros. Lo dicho le permite señalar a Esposito que la *communitas* tiene una *doble cara*, según la cual “[...] es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única, dimensión del animal «hombre», pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a la disolución” (*Id.* p.33) al exponerlo a la posibilidad del mencionado *exceso negativo*. Sea importante enfatizar en esa doble

³⁰ Nos aclara Esposito: “*Cum* pone juntos o hace juntos, pero no es ni un mezclador, ni un ensamblador [...] Es un *respecto*, como se advierte cuando «con» significa también «con respecto a» [...] puede ser también un *hacia* –bien dispuesto hacia alguien– un estar-vuelto-hacia (*Id.* p.16): como aquello que denota una *relación* ante (otro).

³¹ Así “[...] los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío” (*Id.* p.31).

valencia: ella es el rasgo –por excelencia– del hombre, al tiempo que refiere a lo más impropio de él, al no remitir al perfil de *algo determinable* ni *afirmable*³².

Ahora bien, es precisamente ante ese peligro de disolución –esa exposición hacia la nada– que se produce una respuesta en la modernidad, por la que *se niega la definición dada*, hacia un entendimiento diametralmente opuesto al expresado, que luego es *afirmado* en el discurso político. Así, buscando disminuir ese riesgo y *proteger la vida* de quienes la conforman, la concepción de la comunidad moderna se promulga bajo una restricción: exactamente lo contrario a la entrega a la que apuntaba el *munus*³³. De esta forma, el término que antes aludía a una *apertura* constitutiva y a un deber recíproco, pasa a referir un *cerramiento* –lo cual empata con las problemáticas referidas en el anterior apartado–: justamente por eso es que se señale esa “distorsión” en su entendimiento actual, en tanto desde la acepción de esta “comunidad” se niegan los caracteres originales de la *communitas* (*Id.* pp.42-3). Respecto a lo dicho, ahora se explicarán las principales características de esa comunidad moderna, que la problematizan.

La remisión a una identidad

En contraste con su entendimiento previo, la delimitada comunidad moderna ha sido orientada para que refleje una *identidad*, reduciendo el *significado* de la categoría al perfil de algo *determinado*. De esta forma, inhabilitando el rasgo que nos ponía en relación con todos los hombres, al empujarla al confinamiento. Por eso que, siempre que se la señale como sujeta a una identidad –aspecto propio de la filosofía política moderna, como la tendencia hacia la *unificación* o a la *eliminación del conflicto*– o desde la perspectiva por la que se esencialice algún rasgo de la existencia, se estará aludiendo a ese “[...] pliegue mitológico que todos los filósofos de la comunidad experimentan como irreductible punto ciego de la propia perspectiva [que] consiste en la dificultad de tomar –y sostener– el vacío del *munus* como objeto de reflexión. ¿Cómo pensar el puro *vínculo* sin llenarlo de sustancia subjetiva?” (*Id.* p.44). Entonces, es precisamente por la incapacidad de pensar la comunidad partiendo del vacío -sin sujeto, ni objeto- que se ha invertido su horizonte semántico. Según Esposito, los filósofos políticos modernos y actuales, incapaces de mantener esa “nada”, tienden a llenarla con alguna esencia que remita a una identidad, buscando con ello redimir esa carencia. Eso es lo que ocurre cuando se identifica a la comunidad con un pueblo *específico*, confinándola, como los

³² Al respecto, nos aclara que “[...] justamente esta reducción a «objeto» del discurso filosófico-político es la que distorsiona a la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta nombrarla, al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y el fin” (*Id.* p.22).

³³ Este *giro semántico* se puede atar con lo dicho, acerca de cómo se *subvierte el entendimiento de lo político en la modernidad*.

comunitarismos, patriotismos o particularismos, que son la más evidente negación de la *communitas* (*Id.* p.45). En esos casos, “[...] lo «común» se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una única identidad a la propiedad -étnica, territorial, espiritual- de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común” (*Id.* p.25). Esto es indicado para luego aclarar que, con la deconstrucción de la concepción de la comunidad –con la que se está rescatando el horizonte de la *communitas*– se “[...] propone ante todo tomar distancia de tal dialéctica” (*Id.* p.25).

La remisión al sujeto

Para Esposito, también es problemático cuando se toma la comunidad y se la reduce a la perspectiva “[...] del *sujeto* con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, interioridad” (*Id.* p.22), tal y como cuando se la piensa como individualidad –o unidad–agrandada³⁴. De esta forma, es cuestionable cuando se considera “[...] a la comunidad como una «subjetividad más vasta», [como ha hecho la política moderna, asumiendo a los Estados como *soberanos de sí*, y] como termina por hacer gran parte de la filosofía neocomunitaria³⁵, a contrapelo de su pretendida oposición al paradigma individualista, cuando «infla» a la enésima potencia al individuo en la figura hipertrófica de la «unidad de unidades»” (*Id.* p.22). Al aludir a esa *subjetividad más vasta*, Esposito también refiere a los conglomerados organizados, ante los cuales aclara que la *communitas*:

[...] no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande [...] tampoco como el recíproco «agradecimiento» intersubjetivo en el que ellos se reflejan confirmando su identidad inicial; un lazo colectivo que llega en cierto momento a conectar a individuos previamente separados (*Id.* p.32).

Entonces, la *communitas* no puede remitir a una *unión* de individuos en razón de algún rasgo, ni por causa de una *decisión*³⁶ –esto, volviendo sobre lo antes dicho respecto a Rousseau, acerca de la imposibilidad de pensar una *forma política* que parta de una voluntad–: ella se distancia de esas concepciones, así como de ser considerada desde la figura del “cuerpo” (político) *cerrado*, la cual será blanco de crítica central en la obra de Esposito.

³⁴ Al pensarla como *unidad* agrandada, capaz de relacionarse con otras unidades igualmente agrandadas, como ocurre en esas “culturas de la intersubjetividad” proclives a ver a otras comunidades como semejantes (cf. *Id.* p.22).

³⁵ Y de la mano de esa filosofía neocomunitaria, se puede decir que todo el espectro de “[...] la sociología organicista de la *Gemeinschaft*, el neocomunitarismo americano y las diversas éticas de la comunicación (e incluso en algunos aspectos, a pesar de su muy diferente reparto categorial, la tradición comunista), están de este lado de la línea, la misma que los relega al carácter impensado de la comunidad” (*Id.* p.23).

³⁶ En ese orden de ideas, *lo común* de los hombres *no se puede pensar*, como en Hobbes o Rousseau, *en términos de unidad*. Este señalamiento permite advertir otro punto de coyuntura con el anterior texto del autor.

La remisión a una propiedad

Por otro lado, pero como algo ya mencionado, está el rasgo de la comunidad por el que se la señala como *una propiedad* que “tienen” los miembros del conglomerado o de la cual es posible apropiarse: esta también resulta objeto de crítica. Con ello refiriendo a “[...] un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una «sustancia» producida por su unión. En todo caso [en razón de éste,] se concibe a la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad” (*Id.* pp.22-3). Esto, como si *algo más* fuera agregable al individuo –e.g. algún bien respecto al cual pueda sentir pertenencia–. Este aspecto del problema, incluye el entendimiento de la comunidad como “origen” que buscamos o como destino “prefigurado”: en todos estos casos encontramos una clara atadura de la comunidad con la “semántica del *proprium*” (*Id.* pp.23-4) entendida como bajo esa mirada que implica *pertenencia*³⁷. Lo dicho, también remite a la distinción entre público y privado, pues en la perspectiva de la *communitas* se produce “[...] un giro de ciento ochenta grados a la sinonimia común-propio, inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias, y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio -o, más drásticamente, lo otro- lo que caracteriza a lo común. Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario” (*Id.* p.31). Así, en contraposición a ese *munus* que implica un “dar”, vemos entonces que la comunidad moderna se ha asociado con lo *propio* y con la capacidad que tenemos para *apropiar*.

1.2.2 El tránsito al entendimiento problemático de la comunidad

Aparte de rastrear el origen del término y detallar la segunda deriva del mismo, Esposito también esclarece el tránsito semántico que llevó a la categoría a asir su significado moderno, lo cual a su vez nos ayuda a relacionar ese significado con las problemáticas del libro anterior. Así a continuación, se detalla la conjunción entre derecho, religión y política, que gatilla esa deriva problemática de la comunidad: partamos de indicar que si bien en la antigüedad *communitas* tenía el significado que Esposito respalda, a partir del asentamiento del cristianismo neotestamentario se a perfila una situación particular con respecto al mismo “[...] debido al doble tránsito -histórico-

³⁷ Así, como antípoda de esa comunidad moderna, nos aclara Esposito que: “El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a «propio» [...] Es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por lo tanto es «público» en contraposición a «privado» (pero también «colectivo») en contraste con «particular»” (*Id.* pp.25–6).

institucional y filosófico-teológico- que sufre *communitas* cuando se entrelaza con *koinonia*” (*Id.* p.34), pues “[...] el «lugar común» de la *koinonia* lo constituye la participación eucarística en el *Corpus Christi* representado por la Iglesia” (*Id.* p.36). Ello abre un *surco* en el entendimiento de la categoría al agregar un *elemento adicional* respecto a la relación inicialmente dada entre solo hombres: la *mutua exposición* deja de ser el elemento relacional y es reemplazado por la *figura* del Cristo (*cf. Id.* p.36). Entonces la *nueva* “común unión” sólo ocurre cuando a los hombres se los entiende como *miembros* de la iglesia y el conjunto de ellos en *representación* del *Cuerpo de Cristo*, en lo que se vuelve a remitir al problemático *carácter representacional*³⁸. Así la comunidad ahora viene dada desde lo trascendente para los hombres *a través* de Dios: ya en ello se hace visible la modificación del entendimiento de la *communitas* al de la comunidad. El *munus* se modifica pues ya no expresa ese “deber recíproco” entre hombres, sino que lo esboza como un “deber” que viene de lo alto, llenando de contenido ese *vacío* que se situaba entre ellos y borrando el carácter originariamente peligroso que tenía (*cf. Id.* p.34): así nos convertimos en hombres dados para otros, pero *acomunados sólo en Cristo*. Esposito concluye la reconstrucción de este tránsito semántico aludiendo a Agustín, en cuya obra se aprecia que el origen que le habíamos asignado a la *communitas*, toma el lugar de un origen secundario –pues la comunidad humana (la *communitas*) es fundada en Caín– con respecto al “origen primario” de la comunidad fundada en Cristo (*cf. Id.* p.37).

Dándole continuidad a lo dicho sobre Agustín, en una cita se ata la subversión del origen del término, con el primer modelo moderno de la comunidad: “[...] Agustín dice algo más, algo que nos introduce directamente en la percepción moderna -hobbesiana- de la comunidad: el amor al prójimo es directamente proporcional al recuerdo del peligro común (*communis periculi*) que compartimos [...] la comunidad del pecado del que provenimos está signada por el miedo” (*Id.* p.38). Y ese *miedo* al que alude, es el mismo sobre el que ya se habló, clave en el esquema que propone Hobbes, en el que funge como piedra angular de su comunidad: así se puede decir que Agustín ya preludiva a la comunidad hobbesiana³⁹ –ese Estado moderno, cuyas raíces se sitúan en el cristianismo– respecto a la cual, en tanto asume que los hombres están *enfrentados* (*cf. Id.* p.63), se la puede entender justamente como el contrapunto semántico de la *communitas* (*cf. Id.* p.62). Ahora bien, este texto va

³⁸ Sobre esto, Esposito nuevamente señala el problema de vincular la figura [vertical] de la «representación» y la figura [horizontal] de la «participación» (tal y como se señaló en la teología política): en este caso, la figura vertical tiene la iniciativa de *generar el vínculo* que acomuna a los hombres, mientras que éstos se *hacen participes* en una actitud receptiva (*cf. Id.* p.36).

³⁹ Y como en Agustín ya se “leía” a Hobbes, en Hobbes se sigue leyendo a Agustín, como cuando Hobbes alude a una “sociedad cainita” (*cf. Id.* p.41): esa lectura cruzada da cuenta de una suerte de *empalme* entre ambos, que Esposito tácitamente señala.

más allá del de *Categorías* cuando señala que, partiendo de ese *miedo primario* que tienen los hombres al relacionamiento –en tanto siempre buscan *preservar su vida*– se le da la potestad al soberano para que los *organice* –paradójicamente– imponiendo un *miedo secundario* al Estado (cf. *Id.* p.60). Por este tránsito, la violencia que hay entre ellos no se suprime, sino que es *apropiada* por el ente estatal, para que sea distribuida en “cuantías reguladas” (cf. *Id.* p.70): de esa forma se *usa el miedo del conglomerado para controlarlo y ordenarlo*. Sin embargo, en la figura del Estado el miedo es aceptado y concebido como *funcional*: esto en clara diferencia con aquel miedo incierto causado por el *munus* que generaba incertidumbre. Justamente por ello es que se puede señalar a la comunidad hobbesiana⁴⁰ –y desde ella, a la tradición de la filosofía política moderna– como una expresa negación del *cum-munus*. Así, para nuestro autor aparece aquí

[...] la categoría de «inmunización» que [...] constituye el más incisivo contrapunto semántico de la *communitas*. Al respecto quisiera proponer la tesis de que esa categoría adquiere tanta relevancia que se la puede tomar como clave explicativa de todo el paradigma moderno, tanto o más que otros modelos hermenéuticos (*Id.* pp.39-40).

Respecto a esta cita, la caracterización que habíamos ofrecido en el primer apartado, acerca del proyecto político moderno (despolitizado, unificado, teológico político, forjado bajo la técnica, etc.) encaja perfectamente con esta categoría del *in-munus*: ello en tanto que la comunidad moderna –el proyecto político que desde allí se gesta– no expresa otra cosa que la negación de aquel *deber compartido* en procura de la búsqueda de *protección de la vida*. Por esto que la comunidad de Hobbes parta de la premisa del *cerramiento*, pues para él, “[...] los hombres ahora se deben asociar según la modalidad de su recíproca disociación, unificados en la eliminación de todo interés [interesse] que no sea el puramente individual. Artificialmente acomunados en la sustracción de la comunidad” (*Id.* pp.64-5): así, el proyecto hobbesiano se puede entender como el de la *comunidad inmunizada*. Y la “unión” que se da entre quienes la conforman, toma la forma del “contrato”, el cual deroga al *munus*, contraponiéndose a su “don” (cf. *Id.* pp.41-2) irrestricto. Al hacerlo, desde esa *comunidad inmunizada* se está negando el carácter *compartido de la existencia*, lo que trae consigo una consecuencia adicional, la cual aclara Esposito al indicar que, 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. Paradójicamente, se los sacrifica a su propia supervivencia. Viven *en y de* la renuncia a convivir. Imposible no reconocer el residuo de irracionalidad [...] La vida es sacrificada a su

⁴⁰ Sobre ella, Esposito señala que Hobbes puso “[...] al miedo en el origen no solo de las formas degeneradas o defectuosas de Estado, sino, y sobre todo, de las legítimas y *positivas*” (*Id.* p.57, cursiva añadida).

conservación. En esta coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su propia potencia destructiva (*Id.* pp. 42-3).

De esa forma el modelo, llega a negar la vida que buscaba proteger, una vez que niega ese rasgo compartido de la existencia: así, “[...] lo que la comunidad sacrifica, su autoconservación, no es otra cosa que ella misma” (*Id.* p.75) cuando intenta generar un resultado *positivo* a partir de un *negativo*, como decíamos que ocurría con Rousseau. Respecto a este modelo y al *resultado contrafáctico* que genera, Esposito es enfático en señalar que aún en nuestros días sigue vigente: por ello que resulte importante buscar más allá de Hobbes, como se hará en el tercer capítulo.

1.3 La lógica inmunitaria de la modernidad

Si bien en el anterior texto se aludía la *inmunización* desde una perspectiva política, en el libro de *Immunitas* (2009a) Esposito deconstruye el concepto⁴¹ para mostrar que, la lógica general y la *dinámica contrafáctica* que se ve en Hobbes se pueden encontrar en otros paradigmas distintos al político⁴², pero además que, *a través* del recorrido por ellos, se ve cómo esa *disposición inmunitaria cerrada*, como la referida en Hobbes, va cambiando gradualmente hasta llegar a una *disposición inmunitaria abierta*, la cual detallaremos en el tercer capítulo. Para mostrar esto, Esposito hace un “corte transversal” de cada uno de los paradigmas (Esposito, 2009a, p.9) para descubrir las *figuras* y *lógicas* que esconden⁴³ de las que reseñaremos sus elementos más relevantes. Empero, antes de iniciar el recorrido, compartiremos unos señalamientos preliminares que hace Esposito en relación con la categoría en cuestión.

Nuestro autor parte de volver a indicar que la inmunización, como la hemos señalado, alude a esa negación del *munus* –como negación en la remisión hacia los otros– de lo que refiere que “[...] el verdadero antónimo de *immunitas* no es el *munus* ausente, sino la *communitas* de aquellos que, por

⁴¹ Considerando los textos del segundo momento, encontramos que en ambos se deconstruye los términos centrales –comunidad e inmunidad– para mostrar que es posible subvertir su significado categorial *superficial* que es *afirmado*. Para esto, Esposito realiza una genealogía de cada uno para *abrirlo* y mostrar dos derivas semánticas del mismo: empero, si en *Communitas* (2007) hace una búsqueda de la comunidad en la obra de varios filósofos, en este siguiente texto de *Immunitas* (2009b) se centra en develar el significado –y la lógica subyacente– de la inmunidad en varios de los paradigmas de la modernidad.

⁴² Para develar la lógica de lo inmune en toda su amplitud, Espósito presenta unos “recorridos semánticos” (Esposito, 2009a, p.16) en 4 paradigmas: i) el jurídico, ii) teológico, iii) antropológico y iv) biopolítico, los que compara con v) el bio-médico. De ellos, indica que, “[p]uede decirse que esta antinomia [esa *lógica contrafáctica* que se advertía en Hobbes,] atraviesa todos los lenguajes de la modernidad” (*Id.* p.19), por lo que la consideración de *lo inmune* resulta apropiada para su interpretación.

⁴³ El señalamiento de este *corte transversal* se puede atar con lo dicho antes, acerca de que la perspectiva de la política que se estaba cuestionando era la *frontal*, la cual dificultaba la incapacidad de *atravesarla transversalmente* (cf. Esposito, 2006, p.7).

el contrario, se hacen sus portadores” (*Id.* p.15). Luego añade que la inmunización parte de asumir que, antes de que el *munus* produzca su *exceso negativo* –dado por su volcamiento hacia su afuera–, hay un *estado* previo el cual se “corrompe” (*cf. Id.* p.10): un estado al cual se debe intentar volver. Así, a manera de exigencia de restitución (*Id.* p.10) el *mecanismo inmunitario* propende por negar el *munus*, que niega el supuesto orden inicial, instando a “la negación de una negación” (*Id.* p.18). Empero –como ocurría con el *Leviatán*, que repartía violencia a su conglomerado para protegerlo de ella– esa segunda negación termina produciendo una afectación interna, con lo cual termina incorporando “[...] un fragmento de esa nada que quiere evitar, en realidad tan sólo difiriéndola. De aquí el carácter estructuralmente aporético del procedimiento inmunitario que [...] puede prolongar la vida sólo si le hace probar continuamente la muerte” (*Id.* pp.18-19). Por otro lado, sea de señalar que lo inmune cobra sentido a partir del *cuerpo* en que se lo sitúa: en él se apoyará el mecanismo inmunitario para accionarse (*Id.* p.10), en tanto determina una *frontera* entre lo interno y lo externo –y al tenerlo en cuenta, se facilita entrever la relación con los problemas del primer libro, en tanto permite la *afirmación de lo propio* a costa de la *negación de lo otro*–. También sea de mencionar, que el recorrido por los paradigmas se centra en dos áreas léxicas que los atraviesan: una que entiende a lo inmune desde lo *jurídico-político* y una desde lo *biológico-médico*; respecto a ellas, Esposito se da a la tarea de “[...] interrogar el margen que las separa -y a la vez las une- desde el punto de vista categorial” (*Id.* p.31). Ya para finalizar destaquemos que, serán problemáticos los casos en que se asuma la inmunidad como i) *mecanismo de defensa separado del cuerpo en el que se lo sitúa*, así como cuando se piense ii) *una rígida separación entre el adentro y el afuera*: esto en tanto que, en esos casos el mecanismo –que pretendía brindar una protección– puede llegar a representar un riesgo en sí mismo. Iniciemos así el recorrido, escudriñando cómo se da la inmunización en cada uno de los paradigmas analizados.

1.3.1 El paradigma jurídico

Para empezar, señalemos que en este paradigma, *in-munus* es el que está exento de cargas o de responsabilidades frente a los demás⁴⁴. Así aquí se entiende a la inmunidad como una *condición diferencial* respecto a los otros –como una expresa *negación de lo común*– pues “[...] se refiera a un individuo o a un colectivo, siempre es «propia», en el sentido específico de «perteneciente a alguien»

⁴⁴ Así, jurídicamente es inmune quien queda dispensado de un adeudo común: e.g., la *inmunidad diplomática*, refiere a aquel funcionario que está *exento* de ser judicializado por *otro* Estado distinto al *propio*, confiriéndole una *excepción de lo común*.

y, por ende, de «no común»” (*Id.* p.15). De hecho, ello alude a la *forma* misma del derecho, la cual se ciñe al parámetro de la *escisión* y el *privilegio*⁴⁵. Sobre esto sea de mencionar que el derecho, pretendiendo proteger a través de la inmunidad –como veíamos que ocurría en el modelo de Hobbes–, “[...] se relaciona con la comunidad por su reverso: para mantenerla con vida, la arranca de su significado más intenso” (*Id.* p.37): su puesta en común. En ello, al dar peso a la *división*, a lo *privativo* y a lo *personal*⁴⁶, se suscita una “relación irreflexiva entre subjetividad y derecho” (*Id.* p.38): por esto que aquí haya un énfasis en el sujeto –en el *yo*, *ego*, *ipse*– pues “[...] el derecho, en su función inmunizadora *-de la comunidad y desde la comunidad-* tiene la imagen exacta del *proprium*. Y poco importa si se trata de derecho privado o derecho público: en todos los casos es propio, en el sentido de que «pertenece» al sujeto, público o privado, que se declara portador de él” (*Id.* p.39).

En razón de ese énfasis, a través del derecho se establecen unos *límites cerrados* que *separan* al sujeto de los otros y se le proporciona una *defensa externa* que custodia esos límites. Esa defensa – que como se vio en el *Leviatán*, corresponde a la figura jurídica-política del Estado (*cf. Id.* p.42)– brinda *protección* a lo que es *propio de ese sujeto*, del riesgo de mezclarse con *lo común*. Y esa protección se le brinda a través del *uso de la fuerza*, porque “[s]i el derecho no es más que reparto, nunca podrá prescindir de la fuerza” (*Id.* p.42): ella respalda la *escisión* que el derecho instaura. Esa fuerza no es repartida indistinta o inmesuradamente, sino bajo una *cuantía y ubicación* específica⁴⁷ para *conservar* la división instaurada: paradójicamente, así se “[...] hace de la muerte el instrumento de conservación de la vida” (*Id.* p.52). De lo dicho, recogemos que en este entendimiento, al asumir que la defensa está *separada* del sujeto –como si el derecho-fuerza fuera una *protección externa* del *cuerpo social*–, ello puede llevar a que se produzca un *desbordamiento* en el uso de esa fuerza: “[...] un exceso que no está en condiciones de dominar y que termina por arrastrar al sujeto mismo que la

⁴⁵ Esto se explica, en tanto es “[...] imposible pensar en extender un derecho a todos sin a la vez vaciarlo de sentido en cuanto derecho. En este caso [...] Sin ser propio de nadie, ya no sería un derecho: a lo sumo un «hecho»” (*Id.* p.40).

⁴⁶ Así, en lugar de un relacionamiento como el de la *communitas* que “[...] quiebra los límites identitarios de los individuos y los expone a una alteración -y por ende a un potencial conflicto- por parte de los otros” (*Id.* p.36), la perspectiva jurídica reivindica el lugar de los *límites personales*, dividiendo y restringiendo para *proteger*, y minimizar la posibilidad del conflicto.

⁴⁷ De esta forma, la inmunización jurídica, en la que la violencia le es *administrada* al cuerpo político para *protegerlo* de ella misma, se asemeja a una *vacunación* en la que se *inyecta* dosis de un virus para que el *cuerpo* se torne resistente al mismo. Así, “[...] el derecho puede ser definido como el procedimiento de interiorización de aquello que permanece externo a él” (*Id.* p.48).

puso en movimiento” (*Id.* p.64), atentando contra aquello que debía resguardar⁴⁸. Esta, la característica que se replica invariada en los siguientes paradigmas, como veremos.

1.3.2 El paradigma religioso cristiano

Para esclarecer el *mecanismo inmunitario* en esta religión, Esposito se remite a revisar su lógica general⁴⁹. Partiendo de los análisis etimológico-conceptuales de Emile Benveniste, en este paradigma se advierte la misma implicación antes referida en lo jurídico entre *protección* y *negación* de la vida –pero en este caso del *cuerpo religioso*–. Ella se hace evidente cuando se observa que la “fuente de sentido” de la religión está *separada en dos partes*⁵⁰ (*cf. Id.* p.88): por un lado, se nos remite a una *deriva legislativa*, figurada por *lo santo*⁵¹ –que atañe a esa suerte de “freno” dispuesto desde lo religioso–, y por otro, se alude a una *deriva dadora de vida* la cual es figurada por lo *sacro*⁵² –que remite a un “impulso” de desarrollo– (*cf. Id.* pp.82-5). Entre ellas existe una *implicación*, pues en el contexto religioso se hace necesaria la “santidad” –el cumplimiento de la ley– para poder llegar a la “sacralidad” –el deleite de la vitalidad dada–, toda vez que aquí se exige antes de retribuir; i.e., se ha de cumplir con una *purificación preliminar*, para llegar a la *plenitud prometida*. Respecto a estas dos, se hace claro que, aun cuando consideradas como *elementos distintos*, entre ellas hay complementariedad⁵³: funcionan estando separadas y contrapuestos, pero no a pesar, sino en razón

⁴⁸ Adentrándonos un poco más en este resultado contrafáctico, citamos una última mención de Esposito en este respecto, en la que refiere que, “[...] este mecanismo [del sistema jurídico], por así decir «ideológico», de proyección especular del interior sobre el exterior no es perfecto ni eterno. Antes bien, está destinado a bloquearse, o hacerse trizas, justamente a causa de su carga inmunitaria, en cierto punto y más allá de cierto límite tendiente a volcarse sobre sí misma con una fuerza autodestructiva directamente proporcional a la violencia introyectada” (*Id.* p.63).

⁴⁹ Para ello se remite a cuatro campos: i) la semántica religiosa, ii) su aspecto normativo, iii) la teodicea y iv) la teología política.

⁵⁰ Cita a Benveniste, porque él encuentra que en las lenguas indoeuropeas no hay un *único* termino para referir la “religión”, sino que siempre hacen uso de *dos* vocablos, remitiendo con ello siempre a una bipartición (*cf. Id.* p.79).

⁵¹ Alude a lo que nos *separa* de la divinidad, como una “[...] cadena semántica, de tipo negativo. Ya sea el griego *hágios*, el latino *sanctus* -aunque no equivalgan uno al otro- o, por último, el avéstico *yaozdata* aluden, de hecho, al interdicto respecto de algo con lo que los hombres tienen prohibido el contacto [...] a la ley que sanciona dicha separación” (*Id.* p.80).

⁵² Relacionando la parte positiva de la religión, que alude a la *divinidad*, “[...] lo sacro puede ser remitido a una situación de plenitud, y aun de expansión, vital de aquel o aquellos hacia los que se dirige; a un incremento de origen divino [...] remite la idea de salvación, conjugada también y ante todo en el sentido biológico y corporal de salud, sanidad, vigor físico” (*Id.* p.79).

⁵³ Así, igual que lo jurídico, “[...]a religión no existe, o por lo menos no puede ser pensada, por fuera de su doble fuente: dinámica y estática, universal y particular, comunitaria e inmunitaria. Siempre es ambas [...] una dentro y a través de la otra” (*Id.* p.88).

de ello, en tanto pareciera que *por medio de una se llega a la otra*. En ello, en tanto hay prelación del elemento *negativo*⁵⁴ –esa “fuerza que impide, prohíbe, excluye” (Id. p.80)– sobre el *positivo*, se esclarece el “enlace” con lo jurídico⁵⁵ (Id. p.21). Así, desde la religión también se *impide* que el hombre se *despliegue* fuera de unos márgenes preestablecidos –lo que da cuenta de la misma *caracterización inmunitaria* en este paradigma–, ante los que lo suscribe y constriñe, pues en la religión, más que invitar a actuar al hombre, se hace énfasis en inhibir algunos de sus comportamientos.

Confirmando lo dicho, por un lado, en las escrituras aparece una figura que expresa con claridad la primacía de esa *barrera* que se le debe de poner hombre para que luego pueda obtener la *bienaventuranza*: el *Katékhon*. En concordancia con lo encontrado en el derecho, en las escrituras se detalla que esa figura se le enfrenta al mal que hay en el hombre, *reteniéndolo o incorporándolo* –introduciendo un poco de ese *afuera* en su *adentro*– (Id. p.94), sin destruirlo completamente (Id. p.93). Por otro lado, la misma *conceptualización* también aparece de manera similar en la teodicea moderna, en los argumentos que –desde Leibniz– se presentan para *justificar* la existencia del mal respecto al bien: ellos señalan que Dios propende por una suerte de “optimización” para el hombre, en tanto “[...] asocia un mínimo de defectos con el máximo de perfección” (Id. p.109), tal y como si en su visión *ordenadora* facultara al mal para que exista *en tanto* existe el bien, como por necesidad⁵⁶. Para explicar de dónde surge esa doble presencia, en las escrituras se nos remite a la idea del “pecado original” por la que se concibe al hombre como *partido en dos* estratos: uno que transmite *biológicamente* el mal y otro que enfrenta las consecuencias *legales*. Por ello que se le exija al hombre que, para que pueda redimir su pecado y pueda *vivir*, primero deba *morir*. Esto constata el mismo resultado aporético de antes: la muerte se *antepone* a la vida, pues el mecanismo referido busca “controlar” el vacío producido por la muerte –el pecado–, pero induciendo una *muerte preventiva* en el hombre⁵⁷.

⁵⁴ Justificando esto, Esposito indica que “[...] el rasgo negativo -la prohibición, el interdicto, la ley- no es simplemente lo contrario de lo afirmativo, de lo expansivo, de lo vital, sino más bien *su condición misma de existencia*. El punto de resistencia que *permite* que la vida dure mientras se someta a lo que la protege” (Id. p.83, cursiva añadida).

⁵⁵ También sea de indicar que, si lo jurídico da un énfasis a lo *particular*, la religión lo da a lo *estático*, y su étimo *-re-ligare-* lo confirma: “Religión -se podría decir- es la impracticabilidad de lo *novum* [...] constante reinscripción dentro de un marco definido con anterioridad que hace de todo inicio un reinicio, una reanudación ya anudada siempre con anterioridad” (Id. p.84).

⁵⁶ Sobre esta necesaria existencia del mal, Esposito menciona que si “[...] no captamos su necesidad lógica, es porque imaginamos que en un todo perfecto cada parte debe ser en la misma medida” (Id. p.109) también buena, pero ello cancelaría la *diferencia* entre lo bueno y lo malo.

⁵⁷ El carácter perjudicial de esta *lógica inmunitaria*, incluso se advierte en las escrituras, tal y como aparece en la Carta a los Romanos: “Porque sin la ley el pecado está muerto y yo vivía sin ley en un tiempo. Más,

1.3.3 El paradigma de la antropología filosófica

En la modernidad tardía, la necesidad de *justificar la negatividad del hombre* –antes presente en la teología– sobrevive al proceso de secularización y queda como un remanente en la fijación antropológica de éste, con lo que “[...] puede ya proyectar en su propia configuración la función inmunitaria hasta entonces asignada a la religión” (*Id.* p.114). Sin embargo, desde la mirada que nos abre este paradigma, ya *no hay un tribunal externo que judicialice* al hombre –como el Dios de la religión o el Estado del derecho–, sino que este *sopesa sobre sí su propia negatividad* –aquí entendiendo esa negatividad como las “carencias” que carga consigo– cuando se da a la búsqueda de *resarcir* lo que le es *negado* por naturaleza. Precisamente por esto es que, los autores de la antropología filosófica estén centrados en analizar las formas en que el hombre puede “compensar”⁵⁸ aquello de lo que *adolece*⁵⁹ (*Id.* p.115).

Sin embargo, antes de pasar a revisar el despliegue del *mecanismo inmunitario* en este contexto, indicaremos cuatro grandes cambios que se dan en el mismo, respecto a los anteriores paradigmas: i) aquí ya no se alude a un *orden externo* –separado– del hombre, sino al suyo propio y a las *posibilidades* que de él emanan, pues “[...] la vida humana tiene que trascenderse, ya no en una esfera exterior a ella, como sostiene la teología, sino dentro de sí misma. Debe objetivarse -y por tanto exteriorizarse- en formas ulteriores al mero darse” (Esposito, 2009a, p.24). Por otro lado, ii) en tanto los ejemplos y metáforas aquí trabajadas son del campo de la *biología* –ciencias de la vida y la medicina–, además que hay un énfasis en la búsqueda de un llamado “equilibrio dinámico” –en contraste con los rígidos “equilibrios estáticos” de los anteriores paradigmas–, podemos indicar que se da un tránsito del *horizonte de la ley* al *horizonte de la vida*⁶⁰ (*cf. Id.* pp.118-9). Además, iii) si en

sobrevenido aquel mandamiento, el pecado revivió y yo morí. La ley, que debía servir para la vida, fue causa de muerte para mí” (Romanos 7:5-10).

⁵⁸ Esclareciendo la lógica *in-munitaria* en el paradigma, Esposito nos remite a un análisis etimológico en el que se señala que “[...] la *compensatio* latina alude a una remuneración, definida en ámbito jurídico [y económico], que regula la contratación entre las partes; o, de modo aún más preciso, a una práctica legal de extinción de las obligaciones” (*Id.* p.116).

⁵⁹ De los ejemplos presentados por Esposito en este sentido, rescatamos uno que él define como el “exordio programático” de la antropología filosófica: “La criatura capaz de aprender tiene que aprender porque por naturaleza sabe menos; pero también gracias a su apartamiento, al refinamiento y distribución de sus fuerzas, obtuvo nuevos medios de eficiencia, mayor número de instrumentos y más primorosos para definir entre sí las sensaciones y elegir las mejores” (Herder, 1959, p.82).

⁶⁰ Aquí el discurso no remite a una *ley impuesta*, sino que remite a las *normas de la vida* –diferencia detallada en el tercer capítulo– pues la narrativa se centra en *el funcionamiento de los seres humanos*. Tomando como ejemplo a Helmuth Plessner, el “objeto específico” de su indagación viene a ser el “cuerpo humano” pues “[...] se delinea una antropología de lo viviente -una verdadera «biofilosofía»- en que forma y materia, interior y exterior, sujeto y objeto se determinan cada uno como la modalidad de expresión y de despliegue del otro.

los paradigmas previos se asumía que el elemento *negativo interno* del hombre debía ser *remediado* con un *negativo externo*, aquí ya no se trata de una “ponderación” entre signos negativos, sino de la *reconversión* del *negativo interno* a un *positivo* (cf. *Id.* pp.119-22), la cual se produce en tanto que se concibe “[...] la asunción de lo negativo como la única forma que puede proteger al hombre de su misma negatividad” (*Id.* p.121): de esta forma las *carencias* del hombre –que lo llevan a remitirse a su afuera– dejan de ser consideradas así y se las entiende como necesarias para su *supervivencia*. Justamente por esto, iv) lo *negativo* ya no se ve como una carga, sino lo que facilita el *potenciamiento* del hombre fuera de sus límites, pues es lo que le permite “[...] desvincularse del lazo con la vida y con sus exigencias inmediatas” (*Id.* p.131), como si fuera una suerte de *gatillador*⁶¹ que lo *libera* de sí mismo⁶², así como del *cuerpo* que lo constriñe⁶³.

De lo dicho, rescatamos que el hombre –en razón de esa *positivización de lo negativo*– hace uso de esa *libertad* que tiene respecto de sí, la cual le permite sobreponerse a aquello de lo que *adolesce*. Ello en tanto que se entiende como “[...] el animal capaz de crear las condiciones de su propia existencia sin recibirlas desde el exterior [...] Aquí -en este desnivel lógico, cronológico y ontológico- se arraiga la libertad humana” (*Id.* p.132). En esa medida, se puede asociar la *libertad* del hombre con *ajenidad*, *artificialidad* e *indeterminación*, lo que le permite desarrollar mecanismos *ajenos a él* para subsanar –como un *reparo* de cara a– sus insuficiencias: mecanismos como la “mediación institucional” con la que busca establecer orden. Esto nuevamente nos remite al modelo estatal hobbesiano⁶⁴, respecto a cuyos presupuestos se acercan mucho algunos autores de este paradigma (cf. *Id.* pp.120-2). Ahora, el haber referido al *Leviatán* permite volver a indicar que, aun cuando dispuesto como estrategia del hombre para “socorrerse”, al final termina enajenándolo, de manera similar al resultado que se obtiene en este paradigma: acá también se acude a esa *exterioridad* del hombre para ayudarlo, pero en tanto esa *nada secundaria* “[...] fue construida para inmunizar al

El cuerpo, en este sentido, ya no es considerado el envoltorio, o el instrumento [de defensa como en los otros paradigmas], sino la raíz orgánica de la actividad intelectual” (*Id.* p.136).

⁶¹ Se habla de *gatillador* en tanto se señala que la vida del hombre “[...] adquiere sentido y relevancia sólo a partir de ese «no», del golpe de mano adversativo con que se arroja fuera de sí misma: se niega para poderse afirmar” (*Id.* p.130).

⁶² Así: “El hombre está fuera de su «adentro» y dentro de su «afuera», en el interior de su propia exterioridad y en el exterior de su propia interioridad. De aquí el constante entramado entre identidad y alteridad que se enlaza” (*Id.* p.136).

⁶³ Si en los otros paradigmas el hombre estaba *limitado* a los confines del cuerpo –jurídico y religioso, respectivamente– aquí logra “emanciparse de lo que es orgánico” (*Id.* p.131), al proyectarse incluso *más allá* de esa figura corporal.

⁶⁴ Aquí se vuelve a referir que el modelo político de Hobbes “[...] no coincide con la relevación de la nada que caracteriza a nuestra experiencia [el *munus*], sino más bien con su *ocultamiento* [...] la *-recubre-* con otra nada destinada a anular sus efectos disolutorios” (*Id.* pp.123-4, cursiva añadida), aludiendo con ello a todo el andamiaje estatal del *Leviatán*.

hombre de la falta que lo asedia, [inevitablemente al final] reproduce potenciada esa falta dentro de él” (*Id.* p.134). En este contexto, ello se hace claro al pensar que, esa *libertad* que caracteriza al hombre puede terminar ofreciéndole un abanico de opciones tan amplio, que al final puede llegar a alejarse en exceso de sí, terminando engullido por el *vacío* (*cf. Id.* p.133) *de la ajenidad*. Con lo dicho permitiendo evidenciar “[...] el rasgo intensamente nihilista que la antropología filosófica toma de la dialéctica inmunitaria: la única protección contra la nada sobre la que se apoya la naturaleza humana es la nada misma” (*Id.* p.25). Y ya, un elemento final a destacar es que, si bien en este contexto el resultado apunta a un *detrimento* –pues toda *compensación* implica una *reducción*⁶⁵–, a diferencia de los otros paradigmas, algunos de sus exponentes son conscientes de ese hecho (*cf. Id.* pp.153-5), advirtiendo el resultado contrafáctico producido.

1.3.4 El paradigma de la biopolítica

Aquí se nos remite a los *modelos políticos* que han tomado a la *vida* de los hombres como *objeto* de su actividad política (*Id.* p.25) y que, al buscar cuidarla, *han terminado reduciéndola* a su simple realidad biológica (*Id.* p.160). En estos modelos la figura del *cuerpo* se muestra relevante porque –al establecer un límite entre el *adentro* y el *afuera*– ofrece *protección* ante los peligros exógenos y endógenos que lo amenazan, al poner “[...] en movimiento los mecanismos de alarma, y por consiguiente de defensa, destinados a su protección” (*Id.* p.26). Así el *cuerpo político* resulta campo e instrumento para la *protección de la vida*, tal y como en los modelos de Hobbes y Rousseau: en el primero, el *soberano* definía los lineamientos que regían la *estructura* y los *órganos* del *cuerpo político*, buscando *incorporar* más vida en su interior y prolongarla el mayor tiempo posible (*cf. Id.* pp.164-5); en el segundo, la metáfora del *cuerpo* se mantenía, pero al asumir que hay una *voluntad general* (*cf. Id.* pp.166-7), la función de cabeza se *repartía* en los conformantes así como la responsabilidad de velar por los objetivos del *cuerpo*. Sea de indicar que, a partir de estos modelos, eventos como guerras internas o golpes de Estado, fueron entendidos como *enfermedades* al interior del *cuerpo* que se debían extirpar (*cf. Id.* p.173) para no afectar su salud.

En la posterioridad, la *metáfora corporal* pervive sin mayor novedad –como se puede evidenciar en Comte, Spencer y Durkheim (*cf. Id.* p.173)– pero luego se producen ciertas modificaciones en ella. De un lado, respecto a la noción de la *enfermedad* se dan dos variaciones: por una parte, por el

⁶⁵ El que se *positivice* la *negatividad* hará que, en este paradigma, la “[...] conservación de la vida qued[e] inevitablemente confiada a la obligatoriedad de su reducción” (*Id.* p. 128): entonces, la vida se prolonga, pero reduce su *potencia* e *intensidad*.

incremento de conflictos entre Estados e invasiones extranjeras, ya no se la percibe como *endógena* sino como *exógena*, aumentando la *percepción del riesgo* de un posible “contagio” hacia el *interior* (cf. *Id.* p.174), lo que genera la diseminación de una *tendencia hermética* –y el levantamiento de castillos, barreras y otros límites– entre los *cueros políticos* (*Id.* p.175). Por otra parte, la *enfermedad* deja ser vista en oposición a –como separada de– la *vida* pues, de cierta manera –y en coincidencia con el anterior paradigma– llega incluso a “reforzarla”⁶⁶ (*Id.* p.176): esto en tanto que, así “[...] como los gobiernos legítimos hacen uso a veces de agentes provocadores [...] también el mal puede producir bien y por lo tanto se lo puede reproducir artificialmente con esa finalidad” (*Id.* p.180). Justamente, con la inclusión de la *enfermedad* dentro del cuerpo –como en una *inoculación*: figura que hemos visto en todos los paradigmas recorridos–, se confirma la lógica inmunitaria: esa “[...] incruenta potencia que [...] expone a la vida a la prueba de la muerte” (*Id.* p.181).

De otro lado, con el cambio epocal, también se modifica el entendimiento de la vida respecto a la muerte. Esposito señala esto partiendo de los análisis de Michel Foucault en los que se explica que, si bien en los antiguos modelos políticos se *aprovechaba la vida* de los hombres incluso al punto de darles muerte, luego la política deja funcionar *a costa de la vida* y pasa a *enfocarse en su cuidado* (*Id.* p.192). Entre los múltiples aportes de Foucault está el de hacer visible que, de parte de los Estados, merma el énfasis en el *cuerpo político*, pues se centran en el cuidado de los *cueros biológicos* de cada uno de los conformantes del mismo (*Id.* p.194) en tanto en ellos *reside* esa vida que se debe perpetuar para darle continuidad al Estado. Ahora, al poner ese énfasis tan marcado de la política *en la vida* –bajo un entendimiento determinado de esta–, ello implica procurar su *perpetuación* incluso *a costa de ella misma*⁶⁷, produciendo el mismo resultado aporético de los otros paradigmas, como aparece claramente en las investigaciones de Foucault: de una parte, en sus estudios sobre la medicina europea, en los que indica que los Estados otorgaron un papel preponderante al *control del contagio* con enfermedades al subdividir el territorio en zonas *separadas* (cf. *Id.* p.198), lo que terminó reduciendo el *carácter común de la vida*, pues “[...] para devenir objeto de «cuidado» político, la vida debe ser separada y encerrada en espacios de progresiva desocialización que la inmunicen de toda deriva comunitaria” (*Id.* p.199). De otra parte, en sus

⁶⁶ Con este cambio se facilita percibir el cruce entre el “[...] lenguaje bio-médico con el jurídico-político” (*Id.* p.173), pues para que se pueda entender a la *enfermedad* como *posibilitadora de vida* en lo político, han de darse unos avances en los tratamientos de enfermedades biológicas, que luego son llevados a otros contextos (cf. *Id.* p.175) como el político.

⁶⁷ Siguiendo a Foucault, ello explica la relevancia que adquieren los procesos de medicalización dentro de las actividades del Estado (*Id.* p.195), la criminalización de todo lo que atente contra la vida (*Id.* p.196) y la búsqueda de incrementos cuantitativos en la población: todo en tanto “[...] la vida se vuelve en todos los sentidos asunto de gobierno” (*Id.* pp.195-6).

análisis del carácter potencialmente letal de la medicina señaló que, contrariando su intención curativa inicial, en cierto punto de su historia se dan avances por los que incluso *a través de ella* se llegó incluso a producir muerte (cf. *Id.* pp.199-200). En ambos casos “[e]s como si el mismo redoblamiento que la vida experimenta respecto de sí misma -a través del imperativo político que la «hace vivir»- contuviera algo que la contradice interiormente” (*Id.* p.197). Así se concluye el tránsito por esta forma de biopolítica, no sin indicar que en ella se salvaguarda y multiplica la vida –desde una concepción *cuantitativa*– en el marco de *una finalidad distinta de ella misma* –pues no se abarca su espectro *cualitativo*–, en una manera que *coarta su pleno desarrollo* y termina aplastándola sobre “su puro contenido biológico” (*Id.* p.25).

1.3.5 El paradigma bio-médico

A este punto del recorrido, se ha hecho evidente esa otra *línea semántica* –aparte de la jurídica– que recorre a los paradigmas y que los vincula: esa alusión al contexto biológico-médico al que ahora nos remitimos. En este sentido, *cuando se habla de inmunidad de forma general superficial*, más allá de una lógica o mecanismo político, tendemos a entender la referencia al *sistema inmunológico* de los organismos vivos. De este, Esposito hace una reconstrucción de su entendimiento histórico –dado en paralelo con el del paradigma biopolítico– para dar una caracterización completa del mismo. Parte de señalar que hay una *concepción afirmada* muy extendida en la que se entiende “[...] por inmunidad la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa” (*Id.* p.16), la cual le permite mantener su salud al *defenderlo* de la enfermedad⁶⁸. Este es un entendimiento de la inmunidad surgido de la antigüedad (cf. *Id.* p.16), comparable con la concepción de una defensa militar que busca proteger lo interno estableciendo rígidos límites respecto a lo externo (*Id.* p.217). Al igual que en el paradigma biopolítico –también con el tránsito de época– a ese primer entendimiento le sobreviene otro, por causa del nacimiento de la bacteriología médica entre los S.XVIII-XIX, que cambia la concepción de la inmunidad. Si bien la protección del cuerpo prevalece, la enfermedad ya no es pensada como contrapuesta del todo a la salud, sino que se la concibe como coadyuvante para el bienestar⁶⁹: igual que pasó con Paracelso al romper con el entendimiento médico de su tiempo y presentar un *abordaje positivo de la enfermedad*

⁶⁸ Así desde esta mirada, la enfermedad y la salud parecen *opuestos excluyentes*, y el organismo o está enfermo, o está sano.

⁶⁹ Tal y como se percibe a lo *negativo* en el paradigma antropológico o en el segundo momento del paradigma biopolítico.

(*Id.* pp.176-9) al ver⁷⁰ que “[...] una forma atenuada de infección puede proteger de una más virulenta” (*Id.* p.17).

Ahora bien, ambas concepciones de la inmunidad biológica chocan en el ideario de la historia dependiendo de épocas, contextos y perspectivas. Al respecto dice Esposito que, al estudiar la historia de la ciencia inmunológica, encuentra que el *sistema inmunitario* ha sido objeto de “[...] redefiniciones analíticas e interpretativas con relación a su estructura y significado. Ello no quita que prevalezca ampliamente -no sólo en la comunidad científica, sino también en el sentido común- la representación que lo entiende como defensa del organismo contra los elementos extraños a este” (*Id.* p.216). Entonces, mirando en retrospectiva, si en relación con *la comunidad prevalece su significado más reciente*, respecto a *la inmunidad prevalece su significado más antiguo* (cf. *Id.* 219-25): de ello sea de notar que en ambos casos *predomina el significado que remite a un cerramiento*. Empero, del entendimiento prevaleciente de la inmunidad podemos dudar, porque: i) es una concepción que se mantiene invariada, siendo que surgió hace más de un siglo; ii) entiende al *cuerpo biológico* como definido por rígidos límites, y procedimientos como la inoculación o los implantes contradirían esto; iii) la fuerza de defensa que se asume que tiene el sistema, no puede acabar con todo adversario que enfrente (cf. *Id.* pp.224-5); y iv) en este se asume una *completa distinción entre lo interno y lo externo*, siendo que en el contexto bio-médico ya se ha demostrado, que lo exterior está alterando continuamente a lo interior. Sumado a esto, esa mirada –muy relacionada con la perspectiva detallada en el paradigma jurídico y en el religioso– resulta cuestionable, porque “[...] elude drásticamente [...] la relación esencial que el cuerpo entabla con su propia vulnerabilidad, hecho que se corresponde en el plano ontológico con el carácter ineluctablemente finito de la existencia humana” (*Id.* p.225).

Por esto, Esposito parece más inclinado hacia el entendimiento más reciente de la inmunidad – más relacionable con la antropología filosófica y biopolítica, y más cercano a una *lógica inmunitaria de apertura*, la que detallaremos en el cuarto capítulo– que sin embargo, también resulta problemático en tanto que esa disposición inmunitaria que de él surge –la admisión de lo *negativo* en el interior del *cuerpo* para producir un efecto *positivo*⁷¹–, puede llegar a poner en riesgo la vida.

⁷⁰ Entonces, aquí se entiende que “[...] mediante la protección inmunitaria [de apertura,] la vida combate lo que la niega, pero según *una ley que no es la de la contraposición frontal*, sino la del rodeo y la neutralización. *El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de los propios confines*. Al contrario, incluyéndolo dentro de estos” (*Id.* pp.17-8, cursiva añadida).

⁷¹ En este entendimiento, ocurre lo mismo que en los anteriores paradigmas, pues lo *negativo* –e.g. el caso del antígeno– llega a ser pensado como un “motor” del *cuerpo biológico* que no se debe eliminar “[...] sino más bien reconocer, incorporar, y sólo de este modo neutralizar” (*Id.* p.226): todo con el fin de fortalecer al cuerpo.

Ello por cuanto su mecanismo puede asumir modalidades de *funcionamiento en exceso*⁷² que son contraproducentes para el cuerpo: tal y como ocurre cuando, al desarrollar una *enfermedad autoinmune* –como la hepatitis crónica o la esclerosis múltiple (cf. *Id.* p.230)–, el organismo que busca repeler al enemigo, se termina atacando a sí. Ello se explica al indicar que esa respuesta inmunitaria –esa *negatividad*– que se dispara desde el sistema, puede terminar volviéndose contra sí, tal y como “[...] una fuerza que se subleva contra su propia sustancia provocando la aniquilación de todo cuanto la rodea y, finalmente, también de ella misma” (*Id.* p.232). Con esto, volvemos a la conclusión antes mencionada en la que, si bien sólo tomar el primer entendimiento del sistema inmunológico resulta parcial, al remitirnos a este se puede obtener un resultado igualmente adverso.

1.4 Conclusión del primer capítulo

En este primer capítulo, que se remonta a los dos primeros momentos de la obra de Esposito, se ha *deconstruido* lo político –abierto al horizonte de lo *impolítico*–, la comunidad –abierta al horizonte de la *communitas*– y la inmunidad –abierta al horizonte de su acepción más reciente–, lo que deja ver que no sólo remiten un *significado superficial*, sino que tienen un *horizonte de sentido* oculto que apenas comenzamos a perfilar. De ello podemos decir que, si el *significado superficial* de una categoría que es *afirmado*, atañe a un *cerramiento* –al disponer un énfasis en su *interioridad*, lo que a los ojos de Esposito la limita y problematiza–, el *sentido oculto* de esa misma categoría que resulta *negado*, alude una *apertura* –respecto a esa *exterioridad* a la que apenas nos remitimos–. Al respecto, sea de señalar que *significado* y *sentido* no son excluyentes entre sí –como vimos en la *comunidad inmunizada* de Hobbes– sino que se relacionan de una manera más compleja, en la que aun cuando opuestos, simultáneamente se implican: este es el rasgo de *complementariedad contrastiva* de los términos políticos –que Esposito ha hecho visible gracias a la deconstrucción realizada– con el que se puede subvertir la lógica tradicional desde la que se piensa a lo político. Ahora, como vimos, los *significados afirmados* resultan problemáticos para el autor pues restringen las categorías a *una* parte de su horizonte: para los tres casos –y como veremos, para el léxico político general– esos *significados* coinciden en que siempre remiten a la *deriva cerrada* que los términos políticos cargan consigo⁷³. Constatando esto, recogemos el cuestionamiento central de Esposito de cara a cada uno

⁷² Como en las *enfermedades autoinmunes*, donde el mecanismo de defensa del organismo termina volviéndose contra sí, como ocurre en la hepatitis crónica o en la esclerosis múltiple (cf. *Id.* p.230): una figura sobre la que volveremos más adelante.

⁷³ Según lo dicho, esa deriva es inervada por disposiciones proferidas desde lo jurídico y lo religioso: un punto en el cual concuerdan los tres textos hasta aquí revisados, respecto al cual, es como si desde esos ámbitos se

de los textos trabajados: en *Categorías* (2006) la política que se está problematizando *niega la diferencia* constitutiva que existe entre los hombres –al tomar como referencia un horizonte determinado, al que nos remite– *bloqueando la multiplicidad* que entre ellos se da; en *Communitas* (2007) el modelo de comunidad que se está interpelando *niega ese deber compartido* –y la remisión hacia lo que está más allá de los sujetos– *imposibilitando un relacionamiento pleno*; en *Immunitas* (2009a) la inmunidad con la que riñe el autor está encaminada hacia una *defensa del cuerpo* –al asumir como riesgoso el entorno en que se sitúa, ante el cual se cierra– *instituyendo una frontera inquebrantable* que separa el adentro del afuera. Entonces se hace claro que el problema general que el autor trabaja en estos dos primeros momentos atañe a *la disposición afirmada de la terminología política encaminada hacia un cerramiento*.

Así se puede decir con Esposito que, justamente en la modernidad, las categorías políticas fueron expuestas a un “[...] exceso de sentido, a riesgo de borrar, o por lo menos confundir, sus rasgos constitutivos” (*Id.* p.29). Esto explica que el autor busque apartarse de una *política afirmativa*, pues advierte que esa *política univoca* se queda en la *superficie* de los términos, restringiendo un adentramiento pleno en su entendimiento. Siguiendo lo dicho, se logra entrever que su perspectiva no se queda en el ámbito político tradicional –representativo o idealtípico: apologético de una *búsqueda perpetua de poder*⁷⁴– sino que, como veremos más adelante en detalle, se remonta a un horizonte ontológico-político, desde donde trabaja sobre la *forma* en la que las *relaciones entre los hombres* se dan: un horizonte en el que no se niega lo *diferente*, sino que queda en *apertura* respecto a ello. Esto también se confirma en los saltos de paradigma que da el autor –político a literario, fisiológico, antropológico, etc.– en los que, gracias a su aguda mirada, encuentra puntos de entrecruzamiento entre diversas concepciones, que le permite –como se verá en el tercer capítulo– escapar del *cerramiento* al que se ve constreñido lo político. En esa medida, es esa postura que toma, la que le evita afirmar un horizonte trascendente, pues como se indicó, para él nos situamos en el registro de nuestra –múltiple y variada– *realidad (im)política*, en la que *se nos remite* a la *communitas* que somos y que ha sido *negada* por esas disposiciones *inmunitarias cerradas*, exacerbadas en la modernidad.

afirmara un significado superficial de las categorías de lo político con el que se restringiera su sentido más abarcante.

⁷⁴ Esposito entiende que la realidad siempre está mediada por *relaciones de poder* y por tanto, que éste resulta ineludible (Esposito, 2006, p.40). Por ello, su cuestionamiento respecto al poder se centra en problematizar propensión de la política hacia una *búsqueda del acrecentamiento perpetuo*: aquel *juego interminable* al que se suscribe la política. Este se puede atar con su cuestionamiento a la *protección de lo propio* respecto de lo común, pero sobre esto volveremos en el tercer capítulo.

2. La problematización de lo político en el tercer momento de la obra

Como se indicó en la introducción, de los rendimientos de los textos ya revisados, para Esposito se aclara la *categoría de vida*, a partir de la cual dará continuidad a su trabajo. Aparentemente ello ocurre en tanto, una vez arriba a la concepción de la inmunidad perfilada al final del anterior libro – que da luz a nuevas maneras de interpretar los acontecimientos recientes de nuestra historia: ellos de corte biopolítico– ve la necesidad de remitirse a la *vida* como ámbito fundamental que soporta cualquier formulación política. Él parece entender allí, que *la vida no es un paradigma más* en el que se advierte la inmunidad –como tal vez se pudo dar a entender antes– sino que, se hace claro que *el relacionamiento no se puede pensar fuera del horizonte de la vida*, del cual parten todas las otras consideraciones. Así, la *vida* será el objeto y sujeto de los dos libros finales revisados⁷⁵. Sea importante anticipar que la *vida* es afectada por la *política cerrada* que se está cuestionando porque *la limita*, afectando su *desarrollo*: lo mismo que ocurría con la *communitas* –cuando *constreñida* bajo la nueva concepción de la comunidad– y con lo impolítico –cuando *cerrado* por el entendimiento de la política actual–. Sin embargo, acá hay algo distinto en tanto, como se advirtió en el paradigma biopolítico, desde un comienzo *la vida se separada del horizonte de lo jurídico-político*: este será el problema central a trabajar en estos dos libros. Así, a continuación, las problemáticas generales elaboradas en ellos, corresponden a **2.1. cómo puede una bio-política encaminarse a una tanatopolítica** y **2.2. cuáles son las implicaciones negativas de la categoría de la persona**.

2.1 Cómo una biopolítica puede encaminarse a una tanatopolítica

Para adentrarnos en el texto de *Bios* (2011), inicialmente señala Esposito que en la modernidad se ha acentuado la inclusión de la vida en el horizonte de la política y a su *articulación* se la ha definido como *biopolítica*. Para comprender la relación entre términos, nos remite a la génesis y desarrollo de la categoría –específicamente a partir de Foucault–, lo que luego lo lleva revisar la

⁷⁵ Como se verá, en ambos se aborda la *inclusión* de la *vida* en el horizonte de lo jurídico-político: por un lado, sobre cómo llegó a situarse en un extremo de *afirmación* y *cerramiento* de la política –el nazismo–, y por otro, sobre la problemática no fácilmente evidenciable, que surge cuando la *vida* es *afirmada a través* de la categoría de “persona”, en el ámbito del derecho.

influencia de la misma sobre las más relevantes categorías políticas modernas, y lo que finalmente nos remitirá a su transformación en su opuesto: la tanatopolítica. Pero para transitar el recorrido, Esposito indica que se debe considerar la relación entre vida y política, a la luz del paradigma interpretativo de la inmunización⁷⁶ (Esposito, 2011, p.17), porque en él hay una *clave explicativa* para entender por qué las disposiciones biopolíticas –de forma contraria a lo que proyectan– han esparcido un aluvión de muerte desde su institución (*Id.* p.20), así como para intentar revertir esa tendencia –lo cual será abordado en el cuarto capítulo–.

2.1.1 La génesis y el desarrollo de la biopolítica

Para iniciar, Esposito remarca que, a causa de un agotamiento interpretativo de las categorías políticas habituales surge la de biopolítica, incorporando un elemento que *excede* los lenguajes de las otras (*Id.* pp.23-4). Empero, desde sus inicios no ha habido claridad sobre ésta, debido a que no se ha precisado *de qué manera se vinculan* entre sí los vocablos que la conforman –*bios* y *politik*–⁷⁷: i.e. cuál se *afirma* sobre el otro. Este problema se advierte al revisar su evolución temporal, que se enmarca en tres enfoques sucesivos: el *organicista*, el *antropológico* y el *naturalista*⁷⁸. En el primero, delineado en el anterior capítulo, la política *reduce* a la vida a su *estrato biológico*, ciñéndola al *cuero* y a unos presupuestos anacrónicos antes detallados; el segundo, parece reducido a un humanismo tradicional, para luego cuestionar esa tendencia, situándolo en una “incertidumbre semántica” de lo que no surge una biopolítica convincente (*Id.* p.35); el tercero, resulta problemático cuando intenta enfocar a *la naturaleza como parámetro rector de la política*, en lo explicativo y prescriptivo, generando un problema de circularidad (*Id.* pp.40-1). En tanto los tres enfoques parecen parciales e insuficientes a los ojos de Esposito, él acude a la producción de Foucault al respecto. El francés, avanzando respecto al enfoque *naturalista*, configura su mirada biopolítica ciñéndola a una

⁷⁶ Es necesario introducirlo por cuanto “[...] estamos frente a una suerte de indecible, un fenómeno de dos caras, en el que la vida y la política se imbrican en un vínculo imposible de interpretar sin un nuevo lenguaje conceptual” (Esposito, 2011, p.15).

⁷⁷ Al respecto pregunta: “¿Debe entenderse que la vida gobierna la política, o bien que la política gobierna la vida?” (*Id.* p.26).

⁷⁸ El enfoque *organicista* (1910-1938, aprox.), tuvo prolífica producción en Alemania en autores que concibieron a los Estados como “formas vivientes” con pulsiones y órganos funcionales, así como con enfermedades a las que se debía enfrentar. El enfoque *antropológico* (1960-1973 aprox.) surgió principalmente en Francia y –en respuesta al nazismo– reformuló la semántica de la categoría hacia un *neohumanismo* al incorporar *elementos espirituales* con los que pretendía gobernar y direccionar a la vida. El énfasis *naturalista* (1973 hasta la actualidad), de empuje anglosajón, se enfocó en la naturaleza como parámetro de determinación política –manteniendo el accionar político en límites anatómicos y fisiológicos–, incluso hasta pretender *prescribir el comportamiento* basándose en el entendimiento de lo natural (cf. *Id.* pp.27-41).

*semántica histórica*⁷⁹ –contradiciendo la concepción de la vida como hecho inalterable–, pues entiende que *todo saber de la vida* se sitúa en un *contexto temporal delimitado*, sobre el cual se apoya la configuración política de cada época (cf. *Id.* p.50). Así, para Foucault:

Biopolítica no remite sólo, o predominantemente, al modo en que, desde siempre, la política es tomada – limitada, comprimida, determinada– por la vida, sino también, y sobre todo, al modo en que la vida es aferrada, desafiada, penetrada por la política [...] La vida en cuanto tal no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al de la historia –no se la puede ontologizar simplemente, ni historizar por entero– sino que se inscribe en el margen móvil de su cruce (*Id.* pp.51-2).

Entonces, dejando de lado una mirada biopolítica monocausal y concibiéndola en su compleja dialéctica –permeada por la historia, que a su vez permea–, los análisis de Foucault se centraron en entender la repercusión que ha causado: “¿Cuál es el *efecto* de la biopolítica?” (*Id.* p.53), es la pregunta que Esposito ve enmarcando los textos de Foucault de los años setenta. Ante ella, indica que de los textos del francés se pueden extraer dos respuestas, que no parecen admitir puntos medios –y cuya divergencia está dada por cuál de los términos (vida o política) antecede al otro– y entre las cuales Foucault no termina por decidirse definitivamente (*Id.* pp.53-4).

La primera respuesta –una *política de vida*– ubica el surgimiento de la biopolítica justo cuando entra en declive el modelo soberano, en una manera en que “[n]o sólo la biopolítica difiere de la soberanía, sino que entre ambas hay una cesura clara e irreversible” (*Id.* p.56): si las vidas de los hombres se dejaban a merced del mandatario en el modelo soberano, en la biopolítica se cambia el enfoque para cuidarlas y prolongarlas. Para esto, se vale de tres enfoques específicos (cf. *Id.* pp.58-62): i) *el poder pastoral* que se centra en subjetivizar el accionar del Estado en cada hombre, orquestando obediencia autónoma a lo estipulado; ii) *las artes de gobierno*, dispuestas para “inmanentizar” el énfasis en la conservación de la vida en cada individuo; y iii) *las ciencias de la policía*, dispuestas para “productivizar” las vidas de los hombres, al apoyar y acompañar sus quehaceres. Con estas se evidencia cómo el poder busca favorecer la vida a toda costa, *afirmándola* (*Id.* p.57). Empero, este *acrecentamiento de la vida* implica un resultado adverso: dado que se la estimula y potencia, ella misma producía un “exceso”, un “desbordamiento” de sí, que terminaba volviéndose *en contra* del poder que la estaba acentuando (*Id.* p.63).

En contraste con lo anterior, la segunda respuesta –esa *política sobre la vida*– entiende a la biopolítica como contemporánea con el modelo soberano (cf. *Id.* pp.64-5), lo que implica pensar que

⁷⁹ Lo que retoma de Nietzsche -de su marco teórico que concibe a “un campo de fuerzas” enfrentados por una interpretación que predomine- y Darwin -quien reconoce que el entendimiento de lo biológico responde a cambios históricos- (cf. *Id.* p.49).

la soberanía nunca perdió vigencia y que, respecto a la biopolítica, entre ellos se da una suerte de complementariedad y por ende “copresencia” (cf. *Id.* p.66). Para justificar este viraje en la producción de Foucault, remarca Esposito que a partir de cierto punto él modifica la argumentación que utilizaba respecto a la biopolítica: en un nivel superficial modifica la narrativa jurídico-política por una que promulga el cuidado y el bienestar, pero en un nivel más profundo, los estratagemas prácticos soberanos continúan impartiendo muerte (cf. *Id.* p.66). Así “[...] las guerras y destrucciones masivas ya no se efectúan en nombre de una política de poderío, sino -al menos en las intenciones que declara quien las lleva a cabo- en nombre de la supervivencia misma de los pueblos implicados” (*Id.* p.65). Esto permite pensar en un regreso de la soberanía y sus resultados, una vez la biopolítica se ubica en la superficie: ello explicaría las muertes perpetradas en la modernidad –en nombre de la vida– pues “[...] nunca se registraron guerras tan sangrientas ni genocidios tan extendidos como en los últimos dos siglos, es decir, en pleno auge de la biopolítica” (*Id.* p.64).

Entonces, vemos que las respuestas dadas por el francés se yuxtaponen porque, o la vida se prioriza *sobre* la política o la política se desarrolla *sobre* la vida: así, el que sus textos apunten en ambas direcciones –imposibilitando una respuesta ante la pregunta planteada– es lo que para Esposito problematiza su entendimiento de la biopolítica⁸⁰ (*Id.* p.54). Ahora, el inconveniente reside en su configuración del concepto (*Id.* p.71), específicamente en sus presupuestos (*Id.* p.16), porque i) en los textos del francés, los vocablos que componen el término no están claramente concebidos para ser articulados, y aun así, cuando relacionados ii) se logra avizorar que *se entienden como si estuviesen separados* (cf. *Id.* pp.71-2). Así, si en los momentos anteriores de la producción de Esposito hablábamos del *cerramiento de las categorías*, el problema que se trabaja en este momento final corresponde a que el *cerramiento* da pie a una *separación* entre ellas: en ello reside lo problemático del asunto ya que, al pensarlas como apartadas –en su “absolutez”– se produce el inconveniente precisado, pues su estructura heterogénea no permite combinarlas de otra forma que no sea la de *anteponer* la una a la otra.

⁸⁰ Ampliando lo dicho, la concomitancia encontrada en Foucault resulta problemática porque: i) si por un lado aceptamos la respuesta que alude a una *política de la vida*, no se podría explicar el aluvión de muerte impulsado por los Estados totalitarios, que se situó en los albores de la postmodernidad; de otra manera, ii) si aceptamos la hipótesis de aquella *política sobre la vida*, entonces se concluiría que desde la premodernidad hasta la postmodernidad prevalece el modelo soberano, pero esto contradiría la *semántica histórico-política* que Foucault agregó a los análisis biopolíticos, según la cual toda interpretación de la vida influye en la política durante un periodo determinado, para luego cambiar.

2.1.2 La biopolítica leída desde el paradigma inmunitario

Esposito quiere remediar esta brecha, buscando reestablecer la relación conceptual entre vida y política. Para ello, nos remite al *paradigma inmunitario* en tanto que permite “articular más estrechamente” los elementos en mención (*Id.* p.17). “Antes que superpuestos -yuxtapuestos- de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el paradigma inmunitario, *bíos* y *nómos*, vida y política, resultan los dos constituyentes de una unidad inescindible” (*Id.* p.73), lo que se diferencia i) de la mirada de Foucault que los piensa *separados*, así como también ii) de la *concepción inmunitaria problemática* del anterior libro, que asumía que el mecanismo inmunitario se *separaba del cuerpo*. Usando el mismo léxico del francés, Esposito señala que, desde esta mirada “[l]a inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida” (*Id.* p.74), en lo que “[...] la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida” (*Id.* p.74). Así, se concibe a la política –y a la inmunidad– como la *protección negativa de la vida*, armonizando la escisión señalada en Foucault, pues acá ningún elemento se antepone al otro –alejándonos de la encrucijada entre política *de* vida o política *sobre* la vida– y ambos encuentran “[...] una juntura semántica, que los pone en relación causal, si bien de índole negativa. Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder” (*Id.* p.74).

Ahora, ante la pregunta antes recogida de los textos de Foucault –a la cual él mismo logro advertir que *la muerte era el resultado* de la biopolítica– el paradigma inmunitario ofrece una explicación: tal y como se vio en los diversos recorridos del capítulo anterior, aquella *política moderna* enfocada en *proteger* la vida, *bloquea su capacidad expansiva* –pretendiendo salvaguardarla–, sin ver que al hacer eso termina *mermándola*. Y todo ello, como parte de una disposición que *surge de la vida* misma⁸¹. Esto es lo que lleva al resultado contrafáctico ampliamente detallado antes y que aquí vemos repetirse, causado por esa *negatividad* que hace parte de la relación entre la vida y la política. Justamente por ello, Esposito revela que la relación entre vida y política no puede ser pensada como si hubiese un *aparato defensivo superpuesto* (como Foucault parecía pensar la política) sino más

⁸¹ Sobre ello, Esposito es incisivo en indicar que: “[...] esta implicación negativa con su contrario indica que [partiendo d]el concepto de inmunización [la política] presupone aquello mismo que niega [la vida]. No sólo se lo muestra lógicamente derivado de su propio opuesto, si no también internamente habitado por él” (*Id.* p.83). Ello, en concordancia con la *complementariedad contrastiva* que se da entre inmunidad y comunidad, pues la inmunidad (el *cerramiento* hacia el *munus*) sólo puede darse si hay una comunidad (un *munus* común) que se pueda negar: ésta antecede a la otra.

bien como si uno de estos elementos –la política– formase parte de *un engranaje interno* del otro –de la vida– que busca cuidarla (*cf. Id.* p.83): tal y como un “[...] pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible” (*Id.* p.83). Por esto que, en este caso, al igual que en los paradigmas antes revisados, ese poder –representado aquí por todo el andamiaje jurídico y político– no puede proveer su defensa de otra forma que no sea *negando* aquello que a su vez niega a esa vida –ese impulso de desarrollo y de *expansión* de la vida misma–, lo que irremediablemente termina afectando y negando a la vida que pretendía cuidar (*cf. Id.* p.75).

Además, aclara Esposito que respecto al tiempo de la soberanía y el de la biopolítica –el problema epocal no resuelto por Foucault–, el paradigma inmunitario provee una respuesta conciliadora al enmarcar históricamente a la biopolítica (*Id.* p.84): si bien podemos decir que la biopolítica se puede rastrear incluso en la antigüedad (*cf. Id.* pp.85-7), su punto acuciantemente más agudo –la connotación de la protección negativa de la vida– sólo aparece hasta el periodo moderno (*cf. Id.* p.85), y la primera y más influyente figura que adopta es la de la soberanía (*Id.* p.92). De esta manera, no es que la biopolítica se inscriba sobre el régimen soberano, sino lo contrario: en la modernidad aparece el modelo soberano, bajo el enfoque hobbesiano de política, que evoca al *Leviatán* para que cumpla con la labor de la conservación de la vida. Así, en esa época se *expande*, se *agudiza* y se *afirma* aquel énfasis inmunitario –haciendo un cambio sustancial en la política– en tanto “[...] únicamente la civilización moderna fue constituida en su más íntima esencia por dicha necesidad” (*Id.* p.88) de protección. Pruebas que respaldan este señalamiento, las encontramos en tres de las categorías políticas más relevantes de la época –las “tres envolturas inmunitarias de la modernidad” (*Id.* p.111)–, por cuanto se modifica su *significado afirmado*, para que sea el *cuidado de la vida* –ante el peligro de su puesta en común– el elemento hacia el que se encauzan: cambia la categoría de

*soberanía*⁸², la de *propiedad*⁸³ y la de *libertad*⁸⁴. Siguiendo la reconstrucción que Esposito efectúa, se hace visible cómo se incluye en ellas la semántica del *dominio*, *posesión* y *pertenencia*: y en coincidencia con lo dicho en los libros previos de la obra, las tres semánticas apuntan hacia una *propiedad* y un *cerramiento*. Confirmando la lectura –teniendo en cuenta la deriva inmunitaria que comparten– las tres categorías mantienen la posibilidad de un resultado contrafáctico, pues encaminadas a inervar el orden, pueden terminar volviéndose contra la vida que pretendían asegurar (cf. *Id.* p.90). Lo mostrado, da cuenta de la *consecuencia conceptual* de malentender la relación entre

⁸² En la antigüedad griega *la soberanía* era pensada como inherente al individuo y ubicada dentro del *ámbito político*, que se distinguía del *ámbito de la vida*: así, la *decisión soberana* estaba encauzada en otros aspectos diferentes a lo relacionado con la dimensión biológica del ser. Para Esposito, el viraje se da en la modernidad con Hobbes, quien *entrecruza los ámbitos* y refiere *la conservación de la vida* como un “derecho de naturaleza” del hombre. Empero, para él, la capacidad racional del hombre no logra su autoconservación –pues tiene un carácter tan *intenso* que pone en peligro su vida–, por lo que requiere que se instituya ese *andamiaje político* para que cumpla con esa *necesidad conservativa biológica*: así el poder del soberano incluye el control sobre el *ámbito de la vida* y para protegerla, puede incluso usar la violencia, *superponiendo negativamente la conservación de la vida y la posibilidad de quitarla* e introduciendo a la muerte en el discurso de la vida (cf. *Id.* pp.91-101).

⁸³ Respecto a *la propiedad*, John Locke afirmó que la autoconservación fue dada por Dios para el hombre, en razón de la cual se puede *apropiar* y *servir* de las criaturas-cosas necesarias para su existencia: en ello se advierte una implicación entre *conservación de la vida y propiedad*. Así mientras que el hombre viva, tiene derecho a la propiedad y solo por la propiedad puede vivir. Esto sitúa a la propiedad como presupuesto de la organización social. Primero, el hombre tiene propiedad sobre sí y luego, gracias al trabajo que efectúa en los objetos que lo rodean, esos pasan a ser concebidos como *extensión* de su cuerpo: esto funge como el fundamento ontológico y jurídico para justificar otras apropiaciones, hasta abarcar todo lo que está entre los hombres. Ello produce un paradójico resultado: si las cosas apropiadas dependen de quien las posee, lo mismo ocurre con su propietario, quien sólo *es* en virtud de ellas. Luego, después de Locke, con la economía política moderna, las propiedades adquieren el *status* de títulos, rompiendo el vínculo con el propietario, exponiéndolo a un riesgo de reificación aún mayor. Con esto, dando cuenta de cómo esa lógica que parte del autoaseguramiento sólo termina por desubjetivarlo (cf. *Id.* pp.101-11).

⁸⁴ La libertad y su étimo (*leuth* que antecede a *libertas* y *frya* que antecede a *freedom*) remite a una apertura/crecimiento que aúna a quienes la disfrutan en una dimensión compartida, de lo cual dan cuenta las cadenas semánticas que se originan de ella: la del amor (*love-lieben* y *libido*) y la de la amistad (*friend-freund*), mostrando así su innegable valor *comunitario* primario. Esa connotación prevalece hasta la época moderna, cuando adquiere un carácter individual, al aludir al hombre y al dominio de sí, lo que a su vez *niega* la dependencia a una voluntad externa: así, al negar a todo otro, pone la prevalencia en el *yo*. Con esto, la libertad deja de referir a un *modo de ser* para pasar a ser entendida como *el derecho a lo propio*, lo que implica que cada sujeto ha de defenderse ante lo que lo amenaza: por ello, ha de subordinarse a un *orden mayor* que le provea tal garantía. Así, este razonamiento implica que la libertad moderna sea *constreñida* y quede *atada* a un poder mayor, y que el sujeto sea libre *en razón* de sus cadenas. Hobbes y Locke dan testimonio de cómo la *libertad* queda atada con la *vida* –“no hay vida sin libertad”–, y Montesquieu y Bentham la sueldan con la noción de *seguridad* –“no hay libertad sin seguridad”–: así la libertad queda en un lazo indisoluble con el *aseguramiento de la vida* (cf. *Id.* pp.111-23).

vida y política, asumiéndolas como *separadas*, cuando se *afirma* una sobre la otra –en este caso, la política *sobre* vida⁸⁵–. Ahora revisaremos las *consecuencias extremas* de esa malinterpretación.

2.1.3 El caso extremo de la biopolítica: el nazismo

Recogiendo lo encontrado, se ha esclarecido que el *cerramiento* y esa *separación absoluta* de las *categorías de la política* respecto a la *categoría de vida*, suscitaron los *inconvenientes conceptuales* ya perfilados⁸⁶, respecto a los cuales podemos dar una explicación si los observamos a la luz del paradigma inmunitario: desde él se entiende a la política como un *engranaje interno* de la vida que, cuando encaminado hacia su *defensa*, lleva a que se *afecte a sí misma*. Ahora, detallaremos el *inconveniente práctico* de ese cerramiento y de la separación, el cual se evidencia en aquella afectación, teorizada y perpetuada por el gobierno de la Alemania nazi, de cara a su pueblo. Pero antes de pasar al análisis de la biopolítica del Reich, se indicarán tres elementos de la filosofía de Friedrich Nietzsche que coinciden con Esposito y con su lectura inmunitario-biopolítica ya presentada⁸⁷, así como un desarrollo bastante problemático de la misma, que preluvió las disposiciones del gobierno nazi.

La biofilosofía política de Nietzsche

En primer lugar, a lo largo del corpus nietzscheano se puede advertir la ligazón entre vida y política, como indican los análisis foucaultianos (*Id.* pp.126-7): partiendo de ellos, podemos señalar que para Nietzsche la política es “[...] el carácter constitutivo de la vida misma [...] la modalidad originaria en que lo viviente *es* o en que el ser *vive*” (*Id.* pp.129-30). Con ello refiriendo a que *la vida es inherentemente política*⁸⁸ –en concordancia con la perspectiva de Esposito del primer libro, acerca de que la *única realidad* que tenemos es la política–, lo que lo aleja del entendimiento político tradicional. Al respecto Esposito aclara que es de esa forma como “[...] piensa Nietzsche la

⁸⁵ Al respecto señala Esposito que, dicha “[...] presuposición del orden respecto de la subjetividad viviente, de la cual, no obstante, en efecto deriva, determina la conformación estructuralmente aporética de la filosofía política moderna” (*Id.* p.90).

⁸⁶ Con esto refiriendo a la *aporía* presente en Foucault que le impidió avanzar en sus análisis biopolíticos y a la disposición –inmunitaria– presente en las tres categorías políticas modernas, hacia la *protección de la vida*, que subvirtió su *sentido* original.

⁸⁷ Nietzsche entra aquí, porque en su pensar es evidente un avance en la comprensión con respecto pensadores que incluso lo sucedieron temporalmente, como ocurre con Foucault (*Id.* p.137): de hecho, el progreso de Esposito en este aterrizaje del entendimiento inmunitario dentro del paradigma biopolítico, parece dado por los análisis nietzscheanos.

⁸⁸ Siguiendo esto, también se puede ver que hay una estrecha relación entre el nivel ontológico y el político del discurso de Nietzsche (cf. *Id.* p.129), pues así el primero antecede al segundo, el uno siempre se da en formas que implican al otro.

dimensión política del *bíos*, no en cuanto carácter, ley, destino de algo que vive con anterioridad, sino como *el poder que desde el principio da forma a la vida* en toda su extensión, constitución, intensidad” (*Id.* p.130). Entonces, desde esta particular mirada *bio-filosófica*, la categoría de *vida* ha de incluir en su horizonte a la *política*, la cual a su vez vemos ligada con el *poder*. Complementando lo dicho, luego se nos indica que esa vida –que *sólo* puede darse a través de un *cuerpo*⁸⁹– alberga un *conflicto sin fin*⁹⁰ por parte de las fuerzas que la constituyen (*Id.* p.135): con un *carácter originario* está la *voluntad de poder* –ligable con la figura de *lo dionisiaco*⁹¹– que denota el *impulso de expansión de la vida*, y con un *carácter derivado* está el *instinto de conservación* –atable con la figura de *lo apolíneo*⁹²– que expresa la *intención de perdurar* de la vida.

Así, al invertir la premisa política de Hobbes, en tanto para el alemán la conservación de la vida es un impulso secundario (*cf. Id.* p.139), en segundo lugar se puede decir que Nietzsche cuestiona los presupuestos de la política moderna, pues para él la *fuerza primaria* de la vida apunta en una dirección opuesta a la que esa política intenta *afirmar*. Al respecto, sea de resaltar que esa *fuerza primaria* tiene tal fuerza, que busca proparar los límites mismos de la vida –exponiéndola a su *negación*– (*Id.* p.140) y por su parte, la *intención conservativa* afirmada, busca contrarrestar ese impulso expansivo: por tanto, la fuerza secundaria toma una tonalidad manifiestamente *negativa*, adquiriendo una caracterización eminentemente inmunitaria⁹³ (*Id.* pp.138-9). Respecto a este segundo punto, para Esposito aún queda algo por decir respecto a la fuerza primigenia de la vida, a partir de una cita de Nietzsche; en ella se indica que, la “[...] vida misma es *esencialmente* apropiación, injuria, aplastamiento de lo extraño y más débil, subyugación, dureza, imposición de

⁸⁹ Esposito resalta que Nietzsche enfrenta a la tradición “espiritualista” al recordarles que la razón que veneran, hace parte del cuerpo que “menosprecian”. Así, el cuerpo adquiere importancia, más allá de lo ya dicho, porque es *la forma misma de la política* (*cf. Id.* pp.133-4) pues siempre que se produce vida, está se da politizada en los cuerpos.

⁹⁰ El pensar un *conflicto incesante* permite explicar la aversión de Nietzsche por la -neutralizadora- política moderna (*Id.* p.136).

⁹¹ Al respecto indica Esposito que “[...] lo dionisiaco es la vida en su forma absoluta o disoluta desligada de todo presupuesto, abandonada a su fluir originario [...] por carecer de forma, en perenne transformación [...] más allá de sus límites internos, de todo principio de individuación y de separación entre entes, géneros, especies, y además, simultáneamente, más allá de sus límites externos, esto es, de su propia definición categorial” (*Id.* p.142).

⁹² Una fuerza contraria a la de lo dionisiaco, debe poder comprender, calcular y prever esa expansión desmesurada de la vida: “A tal fin, obra en un comienzo el principio apolíneo de individuación y, posteriormente, a partir de la gran terapia socrática, toda la civilización cristiano-burguesa, con un afán restaurador cada vez más intenso y exclusivo: bloquear la furia del devenir, el fluir de la transformación, el riesgo de metamorfosis, en la «plaza fuerte» de la previsión” (*Id.* p.144).

⁹³ No resulta difícil ver la relación que se produce entre este entendimiento nietzscheano y las alusiones del anterior capítulo respecto al *munus*, sin embargo, estas consideraciones se desarrollarán cuidadosamente en el quinto capítulo.

formas propias, incorporación y, cuando menos, en su sentido más clemente, explotación” (Nietzsche, 2016, p.415). Entonces, esa *fuerza expansiva* no sólo lleva a la vida a asomarse a su *afuera* –a su *negación*–, sino que también incide *negativamente* sobre las otras. Aclaremos que para Nietzsche ello no es un defecto –como lo ve la política moderna que pretende mermarla– sino como algo constitutivo suyo, pues para él la vida misma *es* el abismo (Esposito, 2011, p.142). Justamente por ello sea que tiene dos impulsos *encontrados permanentemente*. Pero, *además* de estar enfrentados, es importante resaltar que a los ojos del alemán se los piensa como “[...] unidos por un vínculo indisoluble [...] si algo no se mantiene con vida, tampoco puede desarrollarse” (*Id.* p.150): así entre ellos *hay contraposición* a la vez que *hay dependencia*⁹⁴.

Un tercer punto atañe a que Nietzsche es el primero en interpretar a la civilización moderna en términos de autoconservación inmunitaria (*Id.* p.76), pero además es el primero en avizorar el sentido *autodisolutivo* que ello acarrea (*Id.* p.143). Si bien no usa el léxico de Esposito, Nietzsche es enfático en indicar que en la configuración político-estético-religiosa de la modernidad, se puede entrever que la *fuerza conservativa* parece haber sometido a la *fuerza expansiva* bajo su principado de orden, al instituir “grandes coberturas inmunitarias” de protección⁹⁵ (*Id.* p.145). De hecho, aparecen como relacionadas –propias del “resentimiento”– y nos alerta sobre las consecuencias *contrafácticas* de ellas⁹⁶: por ello su lectura se ajusta con la del paradigma inmunitario (Esposito, 2011, pp.145-6).

Con lo recogido, Esposito parece consentir el *discurso biofilosófico* nietzscheano por cuanto concuerda con lo presentado por él en sus libros anteriores. Empero, luego encuentra un gran problema en la biopolítica de Nietzsche: una suerte de “ruptura” en el discurso del alemán que lo empuja a formar parte del mismo problema que denuncia. Para detallarlo, refiere Esposito que, si la fuerza de conservación se ha sobrepuesto a la expansiva, se limita la vida a “[...] sobrevivir, se debilita, refluye y -usando la palabra clave de la semántica nietzscheana- *degenera*: va en sentido contrario a su propia generación” (*Id.* p.150). Esa *degeneración*, que inhibe la expansión de la vida, se produce porque los más débiles (que se rigen por la autoconservación) están dictando las disposiciones de la época, en detrimento de los más fuertes (a quienes domina la fuerza expansiva),

⁹⁴ Esposito califica esta situación como el “perfil insolublemente trágico” de la perspectiva de Nietzsche: “El desarrollo presupone la duración, pero la duración puede retardar, o impedir, el desarrollo. La conservación está implícita en la expansión, pero la expansión compromete y pone en riesgo la conservación” (*Id.* p.150).

⁹⁵ Esto se hizo, disponiendo todas las formas del saber (la moral y las verdades) y del poder (instituciones jurídicas, religiosas y políticas) que se legitiman entre sí, para *contrarrestar* ese empuje de la vida hacia la *expansión* (cf. *Id.* p.150).

⁹⁶ Al respecto, Nietzsche mismo indica que “[...] la enfermedad más grave de la humanidad ha surgido de la lucha contra las enfermedades, y lo que parecían ser remedios han dado lugar a la larga a algo peor” (Nietzsche, 2014, pp.516-7).

desbalanceando el equilibrio en favor suyo, encaminando la vida al nihilismo. Nietzsche, a manera de una respuesta a esa tendencia, en una vertiente “no secundaria” de su discurso (*Id.* p.125), insta a corregir la *negación* moderna –que anula el impulso expansivo– por medio de una *negación* posterior (*Id.* p.153): este es el punto de *ruptura* en cual Nietzsche parece no avizorar la contradicción de la que se hace presa. Partiendo de esa *ruptura*, hay dos “vertientes” de su discurso biopolítico que se encaminan a *combatir* la degeneración, integradas bajo el horizonte de lo que él llama “la gran política”⁹⁷. En la primera, exhorta a *limitar* la expansión de la degeneración –instando a *evitar* su propagación– para lo cual refiere que se debe *mutilar lo infectado*⁹⁸, en tanto pretende *negar* lo que a su vez está *negando* a la vida: por ello, Esposito lo refiere como la “deriva hiper-inmunitaria” (Esposito, 2011, p.154) del discurso de Nietzsche. En la segunda vertiente, se centra en la idea de “la crianza de la humanidad”, aludiendo a una suerte de “acompañamiento” al proceso de desarrollo de la especie⁹⁹: allí, defendiendo que “[...] sólo si se lo somete al mismo tratamiento selectivo que se aplica a los animales, o a las plantas de invernadero, el hombre podrá encontrar esa capacidad autogenerativa que la degeneración ha consumido” (Esposito, 2011, p.158). De lo dicho, ambas derivas parecen *superpuestas* al estar encauzadas hacia el “bienestar”: *eliminar* lo infectado y *germinar* correctamente al hombre¹⁰⁰. Lo dicho da pie para tomar esta línea del discurso de Nietzsche y perfilarla como parte del soporte conceptual de los crímenes luego cometidos por los nazis (*Id.* p.159), pues lo dicho antecede, como un derrotero, los pasos que seguirá el gobierno del Tercer Reich en relación con el *cuerpo de la nación alemana*¹⁰¹.

⁹⁷ Él señala que: “[...] la gran política quiere que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones; quiere crear un poder suficientemente fuerte para *criar* a la humanidad como un todo superior, con implacable dureza frente a lo degenerado y parasitario” (Nietzsche, 2008b, p.774).

⁹⁸ Al respecto indica que: “La vida misma no reconoce ninguna solidaridad, no reconoce «derechos iguales» entre partes sanas y partes enfermas de un organismo: estas últimas se han de *amputar* – o perece el organismo entero” (Nietzsche, 2008b, p.751).

⁹⁹ De ello se pregunta Nietzsche: “¿Por qué no vamos a ser capaces de realizar en el hombre lo que los chinos saben hacer con un árbol -que dé por un lado rosas, por el otro peras? Los procesos naturales de crianza del hombre p. ej., que hasta ahora se han practicado de manera extraordinariamente torpe y lenta, podría tomarlos el hombre” (Nietzsche, 2008a, p.819)

¹⁰⁰ Ahora bien, en relación con esta vertiente del discurso de Nietzsche, son muchos los pasajes en los que él insiste en conservar y en acentuar esa *división* (*Id.* pp.154-5). Precisamente por ello, Esposito se muestra reacio en *suavizar* lo expresado (*Id.* pp.156-7), en tanto para él es clara la intención inmunitaria que subyace – “[n]o sólo proteger la vida del contagio de la muerte, sino hacer de la muerte el mecanismo de reproducción contrastiva de la vida” (*Id.* p.156)– la cual se da en función de ese objetivo “purificador” (*Id.* p.157) mencionado, pues solo a partir de ese punto podrá *reencaminársela* hacia un *mejoramiento*.

¹⁰¹ Dando cuenta de la importancia de: “Crear una nueva responsabilidad, la del médico, para todos los casos en que el interés supremo de la vida, de la vida ascendente, exige que sin la menor contemplación se aplaste y se elimine la vida degenerante -por ejemplo, para el derecho a la procreación, para el derecho al nacimiento, para el derecho a vivir” (Nietzsche, 2016, p.672).

La tanatopolítica: el nazismo

La *cerrada* política moderna, enfocada en la *protección de la vida*, llega a un ápice impensado en el nazismo: allí la *separación* y *posterior intento de conjunción* entre vida y política, se intensifica tanto, que ocasiona un *aluvión de muerte* que se escala incluso a quienes la iniciaron¹⁰² (*Id.* pp.175-7). Entonces, la política que buscaba defender la vida, resultó entregándola a la muerte, tornándose en una *tanatopolítica*: esta contradicción conceptual y novedad histórica, representa el reto interpretativo final que Esposito intentará esclarecer. Para ello, parte de señalar que los nazis priorizaron la *vida biológica* –y no *la vida* en general– por lo que para interpretar correctamente lo sucedido, resulta mejor concebirlo como una *biologización de la política* (*Id.* p.18): “Esto marca la verdadera ruptura, en relación no sólo con un genérico pasado, sino con la biopolítica moderna misma” (*Id.* p.179). Ejemplificando el quiebre encontramos que, a diferencia de la biopolítica de su época, los nazis no se limitaron a usar *metáforas biológicas* como la biopolítica previa, sino que efectivamente adoptaron los procesos y criterios de ese ámbito (*Id.* p.179). Esto en tanto el Reich optó por *hacer coincidir* sus políticas con la biología, para la salvaguarda del *cuero alemán*. Y la rama del saber que mejor recoge esa propensión a *cuidar, tratar y prolongar* la vida es la ciencia médica: así, si el lineamiento rector de su biopolítica fue definido desde la *biología aplicada*, en su centro estaba la *medicina* (*Id.* pp.180-2). Por tanto, una definición aún más ajustada del accionar nacionalsocialista, sería la de una *medicalización total de la política*¹⁰³. Esposito se remite a numerosos ejemplos que dan cuenta del “involucramiento determinante” de los médicos del Reich en la política (*cf. Id.* pp.180-2), en lo que su prontuario de conocimientos fue dispuesto para la *rehabilitación* y el *mejoramiento de la vida* del pueblo alemán, así como para la *entrega de muerte*: así, la labor de la medicina nazi comprendió ambos elementos como “dos vertientes de un mismo proyecto” (*Id.* p.184). Lo dicho, acerca de que se buscó la *restitución* de la vida *a través* de la muerte –pues fue la vida y no la muerte, el elemento “trascendental” del régimen (*Id.* p.184)–, permite distinguir con claridad la conexión con la deriva nietzscheana antes señalada y además hacer notar el *problemático matiz inmunitario* que se le está adjudicando a este proyecto biopolítico. Este se verá aun con más claridad en las *tres principales vertientes de la maquinaria nazi*. Pero antes de pasar a ellas procedemos, a revisar los principales *postulados biológicos* usados por el Reich, así como las acciones efectuadas a partir de ellos.

¹⁰² Como deja ver el orden final del Führer: destruir todos los suministros de su ejército por su “debilidad” (*Id.* p.184 y 222).

¹⁰³ Y en ello, Hitler fue considerado como “el gran médico alemán” (*cf. Id.* p.178).

De un lado, refirieron la “degeneración” como pilar de su empresa en contra de los judíos: en tanto el concepto estaba en boga, su uso le proveyó *legitimidad* a su actividad política (*Id.* p.188). Según el entendimiento que le dieron –que difería del inicial¹⁰⁴– la relacionaron con el perfil de una patología y así la degeneración cambió su valencia *positiva* por una *negativa*. Ello sirvió para que los teóricos nazis, expulsasen al “degenerado” de la categoría de *hombre* –además de ubicarlo en un punto de cruce con el animal (*cf. Id.* p.191), sin serlo por completo– en razón de su *debilidad*, dejándolo carente de subjetividad jurídica y por tanto, presto a ser eliminado¹⁰⁵. De otro lado, estaba la teoría de la “herencia” respecto a la cual, aun cuando el concepto provenía de otro trasfondo¹⁰⁶, el primer entendimiento biológico al respecto aludía a que el individuo es receptor de las malformaciones y de los rasgos somático-psicológicos de sus padres; empero, al avanzar en la teorización, se *exacerbó la interpretación inicial* y se asumió que la capacidad de toma de decisiones del individuo –su subjetividad– no era relevante por cuanto estaba encaminado a un sino fijo predefinido por su herencia: y así pasó a ser concebida como “ley” natural (*cf. Id.* pp.191-3). Ahora, más allá de lo dudoso de considerar los conceptos individualmente, Esposito resalta unas severas contradicciones que afectan su validez cuando asumidos en relación¹⁰⁷: todo ello permite dudar de los postulados médico-biológicos usados por los nazis para justificar su accionar de cara a su pueblo. Sin embargo, para los nazis la *degeneración hereditaria* era real y se diseminaba por todo occidente, por lo que había que revertirla al pensar *utilitariamente en el bienestar del pueblo alemán*¹⁰⁸, por lo

¹⁰⁴ En su acepción original, la *de-generación* refería a un rasgo *fuera de lo normal*, pero no por ello perjudicial; fue con el tiempo que adquirió matiz negativo, hasta llegar a los ideólogos nazis quienes lo relacionaron con “decadencia” y “deterioro”, para luego asemejarlo con “degradación”: como un proceso que se agrava con el tiempo (*Id.* p.187-91).

¹⁰⁵ Respecto a la distinción entre débil-fuerte, importa indicar que desde la perspectiva nazi se redefinió al género humano y a sus umbrales internos, cuando situaron a la raza judía en un punto *gris*: ni considerada parte del género animal, ni del género humano (*Id.* pp.207-8). Esa concepción de una *escisión al interior del ser humano* –en la cual la antropología alemana jugó un papel decisivo, como veremos más adelante– sumada a la *teoría de la herencia* y al *entendimiento de la degeneración*, fueron los justificantes respecto a la supuesta debilidad de los judíos y la razón por la cual les cayó todo el peso de la biopolítica nazi.

¹⁰⁶ Este proviene de una noción económico-jurídica, que remite al legado de bienes; fue hasta comienzos del S.XIX que se lo usó como analogía ante la transmisión de rasgos biológicos (*Id.* p.185): luego, mezclado con el entendimiento de la predestinación divina, llegó a influir en la teoría de los caracteres heredados transmitidos por sangre (*Id.* p.193).

¹⁰⁷ La más gruesa señala que, si se asume que la *degeneración* es *heredada* entonces –por la ley de Weismann, que define que los caracteres heredados se mantienen así se mezcle la raza– no será contagiosa por sangre pues el plasma se mantiene: ello invalida pensar que la *degeneración* se puede extender horizontalmente a otros, como dijeron los nazis (*cf. Id.* pp.191-5).

¹⁰⁸ Refiriendo al cálculo de la productividad de la vida humana en relación con sus costos, pero siempre subordinando este cálculo al *tipo de humano* al que pertenece (*Id.* p.206).

cual esperaban “[...] favorecer el incremento de los más fuertes y, paralelamente, prevenir el de los más débiles” (*Id.* p.205).

En cuanto a las acciones ejecutadas a partir de esos postulados, estas se pueden dividir en dos. En un primer estadio, se centraron esfuerzos en *reconducir el genos* del pueblo alemán hacia el modelo de pureza que tenían, aplicando lo que estudios eugenésicos propusieron para plantas y animales, desde dos frentes¹⁰⁹: una *eugenesis positiva*, en la que “[...] para aumentar la producción de ejemplares perfectamente arios, algunos miles de niños de sangre alemana fueron raptados a sus respectivas familias en los territorios ocupados y puestos bajo la tutela del régimen” (*Id.* p.211) y una *eugenesis negativa*, dirigida a restringir los canales del *contagio degenerativo*, regulando desde la inmigración hasta los matrimonios (*Id.* p.211), así como efectuando esterilizaciones, abortos, entre otros procedimientos, encaminados a *bloquear la génesis* de vidas degeneradas en el momento mismo de su surgimiento (*Id.* p.212). De manera complementaria, se aplicó la eutanasia a quienes padecían de “enfermedades incurables” –débiles mentales y deformes– en cuyos casos se entendía que la muerte *ya se hallaba en ellos*, al considerarlos como “existencias sin vida”, de forma que se los hacía “beneficiarios” de su propia eliminación (*Id.* p.217). En un segundo estadio –centrado de lleno en la muerte– se instituyó un comité para el “relevamiento científico de enfermedades hereditarias y congénitas graves” (*Id.* p.218) además de varios “centros “terapéuticos”, a través de los que se inició un proceso extendido de eutanasia. Con el estallido de la guerra, este se hizo extensivo a los “centros de eliminación” así como a los campos de concentración (*cf. Id.* p.218): prueba que la muerte impartida iba en aumento, fue que algunos programas se entregaron al control directo de las SS, lo cual “constituyó el puente hacia el verdadero exterminio” (*Id.* p.219). Así, cuando los verdugos optaron por dar “la *solución final*” a los judíos –lo que la historia posterior denominó *genocidio*–, ello fue justificado por el Reich como *medicina aplicada* para el cuerpo alemán (*Id.* p.220). De la perspectiva nazi, resaltamos la paradoja inmunitaria que comporta, desde la que, queriendo “[...] evitar a cualquier precio que una vida habitada y sojuzgada por la muerte contagiase al pueblo alemán” (*Id.* p.221) procedieron a bloquear esa *muerte posterior* por medio de una *muerte preventiva* (*Id.* p.221). Ahora, respecto a esta terrible y sórdida empresa, Esposito refiere tres principales *dispositivos inmunitarios* que se avizoran en el régimen.

El primero es “**la normativización absoluta de la vida**”. Para explicarlo, señalemos que en el nazismo no hubo un simple entrecruzamiento entre lo biológico y lo jurídico-político –los dos

¹⁰⁹ Por tanto, se puede entender a la *eugenesis* como *inversión* de la degeneración que se esparcía: “La sustitución del prefijo negativo «de» por el positivo «eu» expresa de la manera más inmediata esta intención reconstructiva” (*Id.* p.203).

vectores de la inmunidad— sino que, *siempre partiendo de su separación*, se dio una cabal superposición entre ellos: prueba se encuentra en las prácticas de *biologización del derecho*¹¹⁰ y *juridización de la medicina*¹¹¹ efectuadas. Así, en el nazismo el “[...] poder médico y el poder político-jurídico parecen rebasarse mutuamente de manera alternada, hasta alcanzar inevitablemente, al final, una superposición integral” (*Id.* p.224). El segundo *dispositivo* es “**el doble cierre del cuerpo**”, aludiendo a una *firme clausura* efectuada en el entendimiento del *hombre* —desde su redefinición categorial— en relación i) consigo mismo y ii) con su estirpe. Frente al *primer cierre*, en el nazismo se constriñe al individuo a permanecer en la identidad que se le confiere: así su *yo* está definido en coincidencia con su mero hecho biológico. La teoría de la herencia es precursora de este confinamiento, que *sujeta* al fuerte y al débil, al sino de vida y muerte respectivamente¹¹² (*cf.* Esposito, 2011, pp.226-7). Ahora, la sangre que *encadena* al individuo consigo —como sostiene Emmanuel Levinas—, también lo *clava* a su pueblo: este es el *segundo cierre*, en el que el individuo *coincide* también con la *unidad biológica* que lo antecede y lo *conecta* a otros como él. Así el hombre “[...] se halla a su vez incorporado en un cuerpo más grande que constituye la totalidad orgánica del pueblo alemán” (*Id.* p.229): por ello la necesidad de sacar a los judíos del cuerpo alemán, para finiquitar su cierre¹¹³. La “**anticipada supresión del nacimiento**” es el tercer *dispositivo*, respecto al cual podemos decir que en el Reich hubo una disposición muy amplia en controlar la génesis misma de la vida (*Id.* p.331). De esto, rescatamos unos elementos conexos que Esposito recoge: i) la primera ley impuesta por los nazis al llegar al poder fue la de la esterilización y fueron los niños las primeras víctimas de la eutanasia (*Id.* p.232); ii) las mujeres “[...] fueron las principales víctimas de la esterilización nazi, tanto por su cantidad (alrededor del 60%) como, en especial, por la frecuencia de los decesos (alrededor del 90%)” (*Id.* p.231), evidenciando *un claro énfasis en atender de manera preventiva*, contra las gestoras de vida; iii) se desplegó toda una campaña en favor de la natalidad de las alemanas de cepa, prohibiendo el aborto en ellas, así como dando apoyo financiero a las familias que tuvieron numerosa descendencia (*Id.*, p.232).

¹¹⁰ Los médicos nazis gozaron de *poder* en ámbitos distintos al suyo y de alta autoridad —otorgada por una investidura de ley (*Id.* p.222)— que los llevó a ser llamados “sacerdotes” por los altos mandos del Estado alemán (*Id.* p.182).

¹¹¹ En el nacionalsocialismo alemán era el Estado y no el médico, quien velaba por el *bienestar* de los individuos: así el médico ya no *cuidaba* del paciente, sino que se *ceñía* a una definición biológica de salud fijada (*Id.* p.223).

¹¹² Así, negando todo dualismo, en tanto el “alma” coincide, según la raza, con el cuerpo (*cf.* *Id.* pp.226-8).

¹¹³ Si cada vida concuerda con su *sustancia racial*, no se ha de permitir que sea contaminada. Por esto, lo que no perteneciera a este *cuerpo alemán*, debía ser expulsado. Esto explica porque “[...] el *Volkerkörper* alemán no podía vivir más que evacuando constantemente su carne purulenta: quizá por ello otro médico nazi había definido a Auschwitz como *anus mundi*” (*Id.* p.230).

Así, a través de estos tres dispositivos inmunitarios, el nazismo y su *política enfocada en la vida*, produjeron *un resultado de muerte* extendida, incluso como dijimos, a los mismos oficiales del Reich. Esto nos devuelve a la *problemática figura de la enfermedad autoinmune* revisada en el capítulo anterior, en la que el mecanismo inmunitario se salía de control y terminaba generando un resultado adverso (cf. *Id.* p.185). En ello, es a través de este paradigma que podemos comprender mejor lo sucedido, en tanto incluso, arroja luz sobre su punto más oscuro –la tanatopolítica– pues “[...] la ofensiva final contra los judíos tiene esa caracterización biológico-inmunitaria” (*Id.* p.187). Ahora, más allá de plantear esta reconstrucción como una mirada explicativa en relación con el pasado, respecto a los sucesos políticos de nuestros días, Esposito no deja de advertir el riesgo que carga consigo toda política que: i) *asume su mecanismo de defensa en separación de la vida* que debe proteger, y que ii) *asume un cierre respecto a su exterior* (cf. *Id.* p.235). Con lo dicho, el autor parece ir en dos direcciones: de un lado –en tanto el nazismo cruzó umbrales históricos y epistemológicos (*Id.* p.239)– busca crear consciencia de la ineficacia interpretativa de las antiguas categorías políticas que deben ser actualizadas y que requieren de una redefinición conceptual de la política en sí, y de otro lado, es claro un llamado a repensar esa relación entre vida y política.

2.2 Las implicaciones negativas del dispositivo de la persona

Procedemos a recoger los cuestionamientos más relevantes del último texto revisado *Tercera Persona* (2009b) que también –al igual que el anterior– propende por *replantear la relación* de la vida y la política¹¹⁴, para lo que se centra en esclarecer: *la incompatibilidad existente entre el ámbito jurídico y el ámbito de la vida humana, cuya separación se materializa a través de la categoría de persona*. El texto¹¹⁵ inicialmente nos sitúa en la antigua Roma, donde surge la categoría y a partir de

¹¹⁴ Así, entre las problemáticas que denuncian, hay cuatro *conexiones generales* que delinearemos: i) si de lo presentado en el anterior texto se advertía que, una concepción política que *afirmaba la vida* originaba una *escisión* en el hombre –como las víctimas del nazismo, considerados como *no humanos* (los judíos) o meras *existencias sin vida* (los débiles mentales y deformes)–, en el texto final se esclarece que, en las categorías jurídicas que pretenden *incluir la vida* humana en su espectro, también se advierte una escisión –como ocurre con la categoría de “persona” la cual genera *distinciones* entre los hombres–. De otra parte, ii) en el texto pasado se veían *los límites que se imponían sobre la vida* a través de la figura del cuerpo (en su acepción biológica y estatal) y ahora *se verán los límites que genera* la noción de persona. Además, ii) de manera complementaria entre las perspectivas, si a través de la *biopolítica* dábamos cuenta de las *disposiciones jurídico-políticas* de cara a un *conglomerado* –aludiendo a la dimensión *colectiva* de la vida–, a través de la categoría de *persona* referiremos a las *atañen al individuo* –aludiendo a la dimensión *singular* de la vida–. Por último, iv) respecto al tiempo histórico que comprenden los libros, si el anterior concluía en la época del nazismo, en este se nos remonta allí, para luego avanzar hasta nuestra actualidad.

¹¹⁵ A diferencia del orden presentado en el texto –que tiene muchos saltos e inicia en un punto no concordante con el principio– adoptaremos un orden cronológico para facilitar el entendimiento de las problemáticas.

la cual se instituye una *escisión entre los hombres*. La categoría pasa a la modernidad –donde la escisión se mantiene, pero *también se pasa al interior de cada hombre*– en la que se expande al incluir la noción del *sujeto racional de acción*. En ese mismo periodo sufre un ataque promulgado en la biología, desde la que no se avala que sea el *estrato racional* el que prevalece en el hombre, sino el *vegetativo*: ese argumento se retoma en varios campos del saber hasta llegar al nazismo en donde se *des-personaliza* al hombre, aplastando su *estrato racional*. Luego la categoría resurge en la posguerra volviendo a posicionarse, para allí coincidir con el liberalismo, en el que se continúa advirtiendo la *escisión* mencionada (Esposito, 2009a, p.18) como veremos.

2.2.1 La génesis de la categoría de persona

Partimos de una revisión etimológica, en la que encontramos que la noción latina de *persona* proviene del griego *prósôpon* (πρόσωπον), formado por los vocablos *pros* (“delante de”) y *opos* (“rostro”), con lo que remite a *lo que está delante del rostro*, pero que *nunca llega a coincidir* enteramente con aquel (cf. Esposito, 2009c, p.193). Esto da pie para señalar que la noción *incluye la diferencia* entre el rostro y lo que se sitúa delante de este, *incorporando así el límite que los separa*. Esta distinción hará parte de las nociones de matriz teológica y jurídica, las cuales terminarán de cargar completamente de significado a la *persona*: desde lo teológico, atañe al uso de una *máscara*, como parte de una antigua costumbre fúnebre adoptada por el cristianismo, la que refería a la dimensión espiritual del hombre¹¹⁶. Allí la máscara evocaba la parte del muerto que se halla *apartada* de la corpórea; posteriormente, la doctrina de la trinidad –de las tres personas *unidas*– cumple con potenciar el entendimiento de la *diferenciación* (Id. p.112). Así, en los casos indicados, la persona *representa algo más allá del hombre* y desde entonces se la concibe “[...] no como diferencia entre ficción y realidad, sino como distinción, en el interior del ser humano, entre una dimensión individual de carácter moral-racional y otra, impersonal, de naturaleza animal” (Id. p.113). De manera adyacente, la *escisión* pasa del *marco del individuo* al *marco de las relaciones entre hombres* en el derecho objetivo de la Roma imperial (Id. p.113), donde surgieron categorías para *rotular* a los hombres –precisándoles *límites*– y se definió toda posible *oscilación* entre ellas (cf. Id. p.114): tal y como pasó con el esclavo¹¹⁷ –la *no-persona* (cuyo rotulo fue semejante al dado en el nazismo a los

¹¹⁶ En ello, aludiendo a la dualidad –*separación*– que teológicamente se establece entre la *vida terrenal* y la *vida ultramundana*.

¹¹⁷ Bajo el derecho romano, la figura del esclavo fue sometida a una alienación única en la historia. En tanto su dominio era externo (de sus propietarios), se lo hacía objeto y no sujeto de derecho, exponiéndolo al uso, a la venta o a la muerte (cf. Id. p.114); pero simultáneamente –además de ser una “cosa-viviente”–, también

judíos)– situado en un punto cercano al de la cosa (*Id.* p.115) y lejos del hombre libre. Empero, hablar de hombre libre en Roma –quien llegaba al status de persona– resultaría exagerado, pues la libertad era una condición derivada¹¹⁸: a ésta podía acceder solamente un varón, tras un complejo proceso, y siempre estaba condicionada en forma, extensión y momento (*Id.* p.117). De alcanzarla, el hombre adquiría el status de *pater familias*: título designado para quien, habiendo estado cosificado toda su niñez (*Id.* p.117), lograba el status de persona. Este adquiría potestad sobre su descendencia y cónyuge, a manera de bienes (*Id.* p.118). De esta forma, generación tras generación, se integraba a todos los hombres en el mismo *circulo de alienación*¹¹⁹. Lo dicho permite señalar que, desde la Roma antigua ya se perfilaba una *separación* entre el ámbito de lo jurídico y el ámbito de la vida humana –pues partiendo del primero se hacia una *división, reparto y exclusión* de ciertos elementos del segundo– la cual se evidenció claramente en la categoría de persona.

2.2.2 La noción de persona en el derecho moderno

La noción jurídica de la *persona* y la “separación funcional entre derecho y hombre” (*Id.* p.119) en la que se inscribe, no se quedan en la antigüedad, sino que se desplazan al *derecho subjetivo* moderno. El tránsito se hace evidente en la obra de los “juristas del antiguo régimen” (S.XVI–XVII) para quienes “[n]o sólo el *homo* –término que el latín reserva con preferencia para el esclavo- no es *persona*, sino que *persona* es exactamente el *terminus technicus* que establece una separación entre la capacidad jurídica y la naturalidad del ser humano” (*Id.* p.120). La *separación* sigue advirtiéndose hasta que otra línea del derecho moderno propende por borrarla (*Id.* p.120) pues, en tanto se estaba desobjetivando al derecho, el concebir a los hombres sin distinciones facilitó asignarles una subjetividad: así allí “[...] el derecho, antes que un superorden respecto del sujeto, pasa a ser su atributo fundamental, entendido como el poder que cada cual tiene sobre sí mismo” (*Id.* p.121). Entonces, al atribuir al hombre su capacidad como sujeto –portador de voluntad racional– se pierde

cumplía con un rol social pues podía actuar en *representación* de su amo, si era designado, aun careciendo de *personalidad* jurídica (*Id.* p.115).

En adición, podía pasar al estado de libertad, en un tránsito que nunca se completaba del todo y que por el contrario siempre era reversible, pues quedaba una distancia “residual” con respecto a la “verdadera libertad” (cf. *Id.* pp.114-6).

¹¹⁸ Con ello refiriendo a que “[...] la libertad no era sino el «resto», el residuo, el saliente delgado y frágil, del horizonte natural de la esclavitud” (*Id.* p.117): el *verdadero fondo* de los hombres amparados por el derecho romano.

¹¹⁹ Así, quien disfrutaba del poder dominante se situaba *sobre* otros hombres, siendo que durante un largo periodo había sido respectivamente dominado: esto da cuenta que el estar “sujeto a” era el atributo por excelencia del derecho romano. Por tanto, en ese contexto “[n]ingún ser humano era persona por naturaleza, en cuanto tal” (*Id.* p.117), pues era un status excepcional.

la distancia con la persona y ella pasa a ser pensada *en coincidencia* con él, dándole validez como ente jurídico individuado¹²⁰. Por ello que aquí “[...] la persona no coincide con el ser integral del hombre; incluso se superpone -y también se yuxtapone- a él, como un producto artificial del derecho mismo” (*Id.* p.122). De esta forma, si antes la división se situaba *entre los hombres*, en la modernidad pasa al interior de *cada uno* (*Id.* p.122), y si la *propiedad de cada hombre* era antes definida por el superorden romano, en la modernidad –en virtud de la capacidad autodeterminante imputada– ella pasa a cada individuo. Así, *el derecho no modifica su fondo alienante*, sino que cambia de lugar *inscribiéndolo* en cada hombre.

En la misma época ocurren otros dos hechos que no pueden ser omitidos. La problemática mencionada se acrecienta cuando, i) tras los planteamientos de Hobbes, se *desdobla a la persona* –entre *natural* y *artificial*–, entregándole un *poder adicional* sobre el hombre al permitirle separarse de él: con ello aludiendo a la “capacidad representativa” por la que la *personalidad* queda presta a ser *trasmitada* a otros, desequilibrando la escisión en favor de aquel atributo superficial-superpuesto¹²¹ (*Id.* p.124). Esto implica un desnivel mayor en la alienación, porque cuando el *Leviatán* hace suyas las personalidades de los hombres del conglomerado, ellos quedan *despersonalizados* (*Id.* p.126) y carentes de potestad sobre sí. De otra parte, sea de rescatar que ii) la Revolución Francesa influye sobre el modelo de derechos moderno (*Id.* p.23) pues, además de instar a los hombres a una toma de decisiones autónoma, desde ella se promulga la *igualdad de derechos* que pretende hacerse extensiva a todos (*Id.* p.121). Sin embargo, esa asignación de derechos sólo se hará extensiva a los hombres amparados por un Estado quienes –con la Declaración de Derechos de 1798– pasan a ser referidos como “ciudadanos” (*Id.* p.23). Empero, al igual que con la persona, esta categoría también carga un *hiato* entre el efectivo alcance del *ámbito del derecho* y el de *la vida humana*, pues deja *sin cobertura* –los deja excluidos, al igual que ocurría en la antigua Roma– a grupos enteros de hombres no cobijados por un Estado (*Id.* p.12). Esto confirma la problemática que desde la antigüedad ha tenido el derecho para *hacer extensivo su alcance* al hombre en general, pues aun cuando se cambia la categoría usada, la *separación* entre el hombre y la categoría que intenta sobreponérsele, se mantiene.

¹²⁰ En tanto el hombre ya no es “sujeto a” un determinado orden, sino “sujeto de” ciertas prerrogativas, la persona ya no es una *categoría* por la que transita –como en Roma– sino es un “predicado implícito” en cada uno (cf. *Id.* p.122).

¹²¹ Esa la prevalencia del estrato artificial sobre el natural, da pie a Hobbes para “edificar su teoría de la soberanía” (*Id.* p.125).

2.2.3 El ataque a la concepción moderna de la persona

A finales de la modernidad surge un cuestionamiento hacia a la noción de sujeto racional –aquel “capaz de autodeterminación en relación con otros individuos dotados de los mismos atributos” (*Id.* p.35)–, que como ya se indicó, estaba suscrita a la categoría de persona. El cuestionamiento parte de la obra del biólogo, anatomista y fisiólogo, Xavier Bichat quien, rompiendo con la concepción tradicional de vida y muerte, concibe a la vida siempre *en relación* con la muerte, pues para él se disponen de manera “complementaria” a la vez que en “tensión” (*cf. Id.* pp.35-7). Además, en su obra se indica que hay *dos vidas* en el hombre: la “[...] orgánica, a la que Bichat adscribe las funciones vegetativas -digestión, respiración, circulación de la sangre-, y la animal, que dirige las actividades sensorio-motoras e intelectuales referibles a las relaciones con el exterior” (*Id.* p.38). De lo dicho, lo relevante es que anuncia una “prevalencia funcional y cuantitativa de la vida orgánica sobre la animal” (*Id.* p.39), invirtiendo la noción moderna –en la que se asume que en el hombre domina su *estrato racional*– al dar peso a entenderlo como *guiado* por ese *estrato orgánico* del cual no tiene dominio. De este pensar, Esposito rescata las repercusiones que tiene sobre la concepción filosófico-política de la época –específicamente sobre “la relación entre la naturaleza del sujeto viviente y la forma de la acción” (*Id.* p.39)– pues quienes suceden a Bichat, toman sus consideraciones y las extienden (más allá de sus intenciones) hasta una “radical desubjetivación de la praxis humana” (*Id.* p.40). Así, con ellos se resquebraja la concepción del hombre racional¹²² y en ello, “[...] la idea misma de persona, entendida como centro de imputación jurídico-política” (*Id.* p.40). Para que esto suceda, los postulados de Bichat se transcribirán a la filosofía y sociología, donde se socavan los *presupuestos* del entendimiento de la persona, lo que luego dará pie para el *ataque frontal* a esta, de parte de i) los antropólogos jerárquicos que, junto con ii) lingüistas y iii) zoólogos afines, preludiarán al nazismo: de esto sólo recogeremos los principales elementos de este ataque.

En primer lugar, se evidencian cambios en el *enfoque* de los estudios del hombre, que gracias a los *bio-antropólogos* de fines del S.XIX, pasan de la psicología a la fisiología, así como del individuo a términos poblacionales –raza, especie y género– (*cf. Id.* pp.53-4). En ello, su trabajo se orienta hacia la “comparación de razas” –buscando establecer una *clasificación*¹²³ (*Id.* pp.54-5)–,

¹²² La repercusión se entiende si se piensa, como quienes extralimitaron a Bichat, que los actos del hombre no son atribuibles a una motivación racional (ni a un orden volitivo o espiritual), pues están supeditados al estrato vegetativo-orgánico que lo rige.

¹²³ Esto lo harán, asumiendo que los órganos en cada raza no se desarrollan igual, causando facultades disimiles (*Id.* p.56).

posicionándose en contra de los filósofos-políticos de la época y sus énfasis igualitarios, apuntando en su lugar a una *jerarquización biológica* del hombre, y a que los estudios en este sentido transiten del plano político-histórico al plano de la naturaleza (*Id.* p.57). Empero, para generalizar la jerarquización estaba el inconveniente del lenguaje como *rasgo unificador* del hombre, pues sin importar su raza, es lo que lo diferencia del animal. Por tanto, lo iniciado en el *plano antropológico* es continuado en el *plano lingüístico* con los estudios de “gramática comparada”. Desde allí se sostenía que la lengua debía ser entendida como “organismo dotado de vida *propia* incluso respecto de quien la habla” (*Id.* p.59) y debía ser estudiada como tal¹²⁴. Así, al revisar los desarrollos de las diversas lenguas –atribuidos a la esencia biológico-natural del hombre y no a su historia– se pudieron determinar ciertos *umbrales* en el hombre (*Id.* p.62), de lo que se extrajo una cuestionable jerarquización de la lengua, en lo que la indogermánica aparecía como superior (*cf. Id.* pp.62-5).

Continuando y extendiendo más esta lectura, de manera posterior se retoma el principio de Bichat del “inexorable hundimiento de la vida en la muerte” (*Id.* p.70), para añadirle que, la muerte aparece en la vida *por causa* de una degeneración, que es producida por la hibridación de razas. En ello, esa degeneración se hace evidente en el lenguaje –del que no tenemos control–, lo cual da pie para afirmar que la lengua esta *constreñida* a la raza de la que proviene y que en ella se puede advertir si la muerte está presente en un hombre: en esa misma medida se incluyen alusiones a “lo íntegro” y “lo corrupto” –ajenos del todo a los postulados de Bichat– en relación con esa *desigualdad* denunciada, de lo que resaltamos que sólo se concibe a una raza como integra pues en las demás hay degeneración (*cf. Id.* pp.70-7). Posteriormente, se “empujan” los estudios antropológicos y del lenguaje al *plano de la zoología*, que a su vez está inserta en las ciencias naturales (*Id.* p.77). Por esto, elementos antes considerados como inherentes al hombre –razón, progreso histórico o religiosidad– pasan a ser concebidos como parte de su evolución. En ello, el “referente animal” es introducido en la humanidad –como subcategoría–, *escindiéndola en dos zonas diferenciadas*, agrupando a los hombres inferiores con los animales, anticipando así la extinción de estos (*Id.* p.80-2).

En este contexto se han subvertido los principios de toda *política democrática* –como asumir igualdad entre los hombres o que toman decisiones razonadas (*cf. Id.* pp.81-2)– y se habla con normalidad de “selección artificial”: ya esto empatando con las premisas del nazismo. Aquí, la raza ya se piensa en un sentido estrictamente zoológico (*Id.* p.84) como la *regla* con la cual se mide y se *decide* sobre el hombre; en ello, hay dos tipos prevalecientes de razas –*homo europeus* y *alpinus*–

¹²⁴ Revelando en ello, el mismo presupuesto del *doblo estrato* al interior del hombre señalado por Bichat.

de las que surgen las otras y de las que una resulta más apta para sobrevivir (*Id.* pp.84-5). En esa misma medida, se asume que los hombres se *separan* en dos polos “[...] apartados entre sí por su relación inversa o directa con la muerte: por un lado, una vida tan viva que se propone como inmortal; por el otro, una vida que ya no es tal [...] en cuanto contaminada desde un principio y pervertida por la muerte” (*Id.* p.87). En ello, alterando por completo el postulado de Bichat, pues “[l]a muerte ya no es el trasfondo inevitable o el desafío ininterrumpido respecto del cual la vida adquiere relieve y ejerce resistencia, sino el instrumento primario de su conservación y de su potenciación” (*Id.* p.86). Vemos así que *una se sobrepone a la otra*, en tanto asumidas como *separadas*: en esto es claro que ya está presente la *figuración de muerte* antes referida, que el nazismo hará realidad.

Con este seguimiento a este ataque al entendimiento político-moderno del sujeto-persona, Esposito da claridad sobre que, ni aun cuando se invirtió su prevalencia, se desarraigó la concepción del *doble estrato*: el gran problema de fondo referido. Vemos entonces que se mantiene la misma problemática que estaba presente en el derecho romano y moderno: esa *escisión* que, en razón de una cuestionable interpretación del hombre, terminó aplastando a su vida misma. De ello, ya vimos cómo el nazismo expulsó lo considerado como muerto.

2.2.4 La persona en nuestra actualidad

Ya en el tiempo de postguerra, fue imperativo enjuiciar lo hecho por el Estado alemán de cara a su pueblo, para así devolver la legitimidad al andamiaje jurídico-político de los Estados –ello se hizo en el juicio de Nuremberg, el cual permitió entrever unas problemáticas no advertidas antes en el ámbito del derecho¹²⁵–. En coincidencia con ello, surgió un movimiento que quería devolver a la humanidad lo que el nazismo le negó, pretendiendo “[...] restablecer alguna distancia entre el componente racional o espiritual del hombre y su mero hecho corpóreo” (*Id.* p.128), al tiempo que

¹²⁵ Concretamente aludiendo a una *problemática conceptual* y una *procesal*, las que detallaremos someramente. Respecto a la primera, el derecho de inicio del S.XX era *incompatible* para juzgar al régimen pues, no contemplaba que un Estado pudiera atentar contra su propio pueblo y por ello carecía de un soporte para juzgar lo ocurrido; pero además, en tanto se definió que “la humanidad” fue el *objeto* del crimen, surgió otro problema porque esa categoría no era contemplada por el derecho de la época (cf. *Id.* pp.99-101). De otra parte, el *problema procesal* se dio porque, en el proceso de Nuremberg de 1946 se juzgaron crímenes, aún sin haber establecido una sanción para ellos, admitiendo así el hacer *retroactividad* respecto a un delito –lo cual pudo ocasionar conflictos entre Estados al abrir la puerta a juzgar actos sin un precedente previo (*Id.* p.100)–. Empero, con la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, se negó permitir la retroactividad en relación con un crimen (*Id.* pp.99-101) aun cuando dos años antes, se había apelado a la misma para juzgar a los nazis. Ello esclarece que el derecho usado para compensar a la humanidad en Nuremberg, difiere de lo luego definido para cada hombre en la Declaración, dejando ver que lo “[...] que es válido para el hombre individual no lo es para el conjunto de los hombres, y a la inversa” (*Id.* p.101).

buscando reivindicar la prevalencia del primero sobre el segundo. Este movimiento fue el que instó a la Declaración de los Derechos Humanos, en la que reaparece la categoría de persona – desestimando la de ciudadano– para determinar al hombre, pero más allá, como *la categoría que pretendía lograr la unión efectiva entre el ámbito del derecho y la humanidad* (Id. p.13) –esto en semejanza con el problema del primer capítulo, acerca de asumir la existencia como dividida (entre el horizonte político y el trascendente) y buscar la *conjunción* entre sus polos–. Debido al contexto en el que resurge, la categoría “[...] no es nunca reducible por completo al sustrato biológico del sujeto al que designa; [de hecho] adquiere su significado más pleno, justamente, en una suerte de excedente, de carácter espiritual o moral, que la hace algo más que ese sustrato” (Id. p.106): tal y como se puede entrever, en la concepción de Jacques Maritain al respecto –la cual puede resultar viciada por su evidente filiación religiosa– quien colaboró en la redacción de la Declaración de esos Derechos Humanos (cf. Id. p.108). Ahora, considerando la gran acogida que estos han tenido *en el plano enunciativo* desde su institución, se pregunta Esposito si ello “¿[a]lcanza para hacer del hombre el sujeto natural del derecho, y del derecho, el atributo irrevocable del hombre” (Id. p.109) al brindarle una *protección efectiva*? Pues por las insuficiencias en la aplicación de los derechos – que incluso hoy parecen pasar inadvertidas¹²⁶– la respuesta es negativa; incluso, no es difícil ver que “[...] ningún derecho está hoy menos garantizado que el derecho a la vida” (Id. p.14). Así, situados en un marco de creciente juridización, el que *la vida humana siga excluida del amparo del derecho*, aun al modificar el léxico usado,

[...] no ocurre a despecho sino en razón de ese léxico conceptual: el dispositivo de la persona [...] produjo una separación [...] profunda entre derecho y vida. El paradigma que se presenta como medio para su vínculo epocal funciona, en suma, como pantalla de separación, diafragma diferencial, entre dos elementos que no llegan a encontrarse (Id. p.110).

De lo dicho, Esposito designa a la persona como “dispositivo” aludiendo a “[...] su rol performativo, esto es, productor de efectos reales” (Id. p.20): esto en tanto en ella se *transforma y se plasma un dualismo* (entre la vida y un ámbito superpuesto) que está en la base de la política que Esposito está cuestionando. Justamente por ello, nuestro autor expresamente le adjudica la incapacidad de conectar los dos horizontes, en razón de la *escisión que comporta*: esa misma que señalábamos en Bichat –para quien el estrato dominante era el orgánico– y luego en Maritain –quien

¹²⁶ Pruebas de ese incumplimiento encontramos en un “[...] creciente número de muertes por hambre, guerras, enfermedades endémicas” (Id. p.14), así como en que, recientemente, “[...] entraron a formar parte del Consejo de los Derechos Humanos algunos de los países que más se caracterizaron en los últimos años por su sistemática devastación” (Id. p.102).

indicaba una soberanía de la persona–, quienes encarnan las dos perspectivas –aun cuando inversas– de la misma problemática¹²⁷. Esto nos da luz sobre el problema de fondo referido por Esposito en este libro: *la concepción y materialización de una dualidad en el hombre* independientemente del acento que lleve. El concretar este señalamiento da pie a nuestro autor para referir una coyuntura final –muy relacionable al paso de la primera teología política a la segunda– con la que terminaremos: si bien se mostró que el derecho se reformuló en su paso a la modernidad, pero que en el proceso *conservó* ciertas nociones de la antigüedad –aún vigentes en nuestros días–, ahora se mostrará que ciertas premisas biopolíticas del nazismo –incompatibles con el modelo democrático que las negó– parecen aparecer *desarrolladas* en el liberalismo –más allá de sus diferencias¹²⁸– tal y como una “escansión interna” (cf. *Id.* pp.132-4). Para probar esta coincidencia final, nos dice que: i) en ellas hay una “[...] animalización, o la cosificación, de una zona de lo humano respecto de otra que se le contrapone y a la vez se le superpone” (*Id.* p.133); ii) las dos asumen una “concepción instrumental” de la vida, como si se la pudiera poner *en función* algo objetivo; iii) en ambas se hace un esfuerzo por *administrar la vida* de los hombres, en un sentido utilitario, “[...] en un caso, funcional a los destinos superiores de la raza elegida; en el otro, a la máxima expansión de la libertad individual” (*Id.* p.25). Ahora, *conectando estos dos tránsitos*, de a) esas *premisas cosificantes* que pasaron del derecho romano al actual¹²⁹ y de b) las *premisas biopolíticas* que saltaron del nazismo

¹²⁷ Ante esta *coincidencia especular* en la concepción del hombre, en la que en ambos casos se encuentra el *hiato* que lo divide, Esposito señala a la figuración de Aristóteles del hombre como *animal-racional*, como el presupuesto de ambas (cf. *Id.* p.132): así “[...] al contrario de lo que pueda parecer a primera vista, la corporización biopolítica de la persona y la personalización espiritualista del cuerpo se inscriben en el mismo círculo teórico” (*Id.* p.24).

¹²⁸ Pues quedan elementos disimiles, no desdeñables, entre ambas: por un lado, la biopolítica restringe cada vez más la libertad mientras que el liberalismo la expande y por otro, la diferencia entre el animal y el hombre es establecida por el nazismo de acuerdo con la raza, mientras que los liberales demarcan la diferencia al interior del individuo (cf. *Id.* pp.133-4).

¹²⁹ En el derecho actual, es visible que se empuja el cuerpo al régimen de la cosa en unas inconsistencias hallables en la aplicación de la doctrina. Si bien aseveran que el cuerpo humano no es apropiable –ni por la persona que coincide con él–, esta afirmación se pone en duda en tres tipos de casos, que abren la posibilidad a tránsitos e incertidumbres respecto a límite entre la persona y la cosa –como ocurría en Roma– (cf. *Id.* pp.136-9): i) debido al “[...] estatus incierto de embriones, gametos, óvulos, y [...] fetos abortados, que se asimilan a desechos hospitalarios” (*Id.* p.136), se da cuenta de una *oscilación* porque, se hallan en una *zona gris* ante una efectiva adjudicación de derechos. Hay casos en que ii) órganos retirados del cuerpo propician engorrosas disputas legales, llevando a que, desde el derecho, se le adjudique su *propiedad* a una persona: y por defecto, si una parte es apropiable, entonces todas lo serán. En iii) el caso de las “patentes” recae una presión técnico-económica en lo atinente a la producción de productos biológicos, lo cual es problemático porque, si la vida humana no es objeto de ser patentada, los desarrollos biotecnológicos siempre mueven los límites de lo natural hacia lo artificial en sus nuevas creaciones. Así en los tres casos, a la luz de los *cambiantes límites categoriales*, se ve cómo el cuerpo tiende –cada vez más– al régimen de la cosa.

al liberalismo¹³⁰, refiere Esposito que el “conmutador” que articula ambas trayectorias es el *dispositivo de la persona*, en tanto siempre remite a *esa diferencia que sitúa al interior del hombre* (*Id.* pp.134-5).

Evidencia de la *conjunción* la encontramos en el ámbito de la bioética liberal, donde la línea jurídica que venimos siguiendo encuentra *acople* con la línea biopolítica, llevando la problemática denunciada a su ápice (*Id.* p.140). Aquí se hace más visible que en los otros contextos, el vínculo entre la persona y la reificación del cuerpo, debido a que “[...] no sólo no todos los seres humanos pueden aspirar a la calificación de persona, sino que no todas las personas son seres humanos” (*Id.* p.141), retomando y potencia la diferenciación al interior de la vida humana¹³¹. Debido a lo anterior, la distancia entre vida humana y persona parece ampliarse cada vez, como se advierte en los postulados de dos de sus exponentes –quienes establecen *principios de distinción entre la vida personal y la biológica*–: Peter Singer y Hugo Engelhardt. Singer concibe como “indicadores de humanidad” a esos atributos que no todos los hombres poseen –razón, voluntad y sentido moral– y por los que, según él, se los puede clasificar (*cf. Id.* p.141). Incluso yendo más allá, apoyado en esa categorización –y ejemplarmente atando la *vertiente jurídica* del discurso con la *vertiente biopolítica*– Singer llega a sostener que no todos los hombres han de merecer los mismos derechos –denotando claramente la separación que concibe entre ellos–, empezando por el derecho a la vida¹³². Engelhardt, habla de una distinción entre las *personas potenciales* y las *personas* –a las que atribuye dominio sobre las primeras– en lo que refiere un tránsito fluctuante entre las categorías, esclareciendo afinidad con el derecho romano (*Id.* p.142). En ambos, vemos cómo el horizonte reificador aparece potenciado y expandiéndose a través del dispositivo de la persona¹³³. Con ello,

¹³⁰ Como ocurre con la mencionada *concepción instrumental de la vida*, la cual se advierte en el liberalismo, en las categorías que más usan –como cuando aluden a la *soberanía* o a la *propiedad*– o en el énfasis que ponen al hablar de *apropiación* –dando cuenta del *alcance* biopolítico de la categoría–, como cuando señalan al hombre como *algo* apropiable por su persona (*Id.* p.134): así se da cuenta que en el liberalismo se secunda todo ese “[...] proceso de despersonalización del cuerpo opuesto y complementario respecto de aquel, biopolítico, de corporización de la persona” (*Id.* p.135).

¹³¹ En esto, *avanzando en la alienación* existente en el derecho romano, pues aparte de adjudicar *sólo a algunos* la *máscara* de la persona –como en la antigüedad–, ella también les es dada a terceros no humanos, como pasa con las *figuras jurídicas*.

¹³² Esposito recoge –a través de citas del autor– que para Singer, el hecho de que el que un neonato no pueda demostrar que *quiere vivir*, le que quita la posibilidad de tener asegurado su derecho a la vida: con ello dando cuenta del despojo “[...] de sentido [que se le hace] a la noción de derechos humanos, al revelar su antinomia constitutiva” (*Id.* p.143), así como haciendo evidente una “afinidad semántica inconsciente” con los manuales eugenésicos nazis (*Id.* p.144).

¹³³ A través de éste concluimos que se mantiene e intensifica la escisión entre un ámbito que intenta situarse sobre el hombre y su hecho biológico: siempre remitiendo a la conjetura inviable entre un rígido horizonte artificial y la vida cambiante.

arriesgando *la vida humana a ser escindida del mundo común*, siempre que alguien puede llegar a considerarse no-persona: sea esto, una suerte de advertencia final futura que Esposito nos hace, en tanto “[...] personalización y despersonalización no son, en suma, sino corrientes divergentes de un mismo proceso, cuya génesis es antigua pero cuyos efectos distan mucho de haberse agotado” (*Id.* p.144).

2.3 Conclusión del segundo capítulo

En este capítulo, hemos detallado las problemáticas del tercer *momento* de la obra de Esposito, en relación con la *biopolítica* y la *persona*: ambas dispuestas como *punto de juntura* entre lo jurídico-político y la vida, en tanto que, desde esta perspectiva que se recogió, se los asume como *separados*. Justamente el *afirmar su relación* de esta manera –como elementos absolutos que se han de hacer coincidir– ha suscitado que esté en disputa, cuál prevalece sobre cuál¹³⁴. Precisamente esto es lo que se ubica como la raíz de los problemas pormenorizados: desde la alienación del hombre, que del derecho antiguo se trasladó al personalismo jurídico de nuestros días, hasta la concepción instrumental de la vida perpetrada por el nazismo, que se ha venido a reubicar en el liberalismo.

Recogiendo un poco todo lo dicho, si en los dos momentos anteriores precisábamos que el *gran problema* era *el significado afirmado de las categorías que las empujaba al cerramiento*, en este momento final, el *gran problema* corresponde a la *conjunción afirmada entre las categorías que parte de asumir una separación entre ellas*¹³⁵. De ello podemos indicar –presuntamente– que el primer *gran problema* llevó al segundo, en tanto que, una vez cerradas las categorías políticas se hace imposible que incluyan en su horizonte a la vida de otra forma que no sea asumiéndola también en su absolutez. De otra parte, respecto al primer momento de la obra pareciera haber una diferencia en la formulación del *gran problema*, pues si antes se hablaba del *doble horizonte* de un término –su *significado afirmado* y su *sentido oculto*–, acá se alude a la relación entre “dos términos”: sin embargo, si tenemos en cuenta la concepción de Esposito a partir del *paradigma inmunitario* –que concuerda, si es que no proviene de Nietzsche–, en la que vida y política se conciben en unidad, en ese sentido encontraremos coincidencia con el anterior *gran problema*, en tanto que la *vida* correspondería al *elemento oculto* sobre el que se impone una política *superficial afirmada*. Si se

¹³⁴ Como se vio en el caso del nazismo –y su *biologización de la política*– o en el caso del derecho a través de la historia –y su *juridización de lo biológico*–, en los cuales se intentó imponer un horizonte por sobre el otro.

¹³⁵ Respecto a la *política afirmativa* que expresamente negábamos antes, aquí se mantiene el cuestionamiento a las disposiciones políticas dominantes, así como respecto a *esquema jurídico y religioso*, del que –ahora se ve con más claridad– provienen.

tiene en cuenta esto, hemos pasado de la *negación del horizonte de sentido oculto* de un término a la *negación de la vida*, sobre la que se *afirma* el andamiaje jurídico-político, supuestamente dispuesto para *incluirla y protegerla*. A su vez, esto nos permite referir una coincidencia adicional, entre i) el empuje hacia el exterior proveniente de la *communitas* y ii) esa *fuerza de la vida hacia su afuera*, las cuales podemos percibir como relacionables. Esa concurrencia permite advertir mejor que precisamente *sobre ellas es que se afirma la política cerrada que se está cuestionando, pretendiendo neutralizar su empuje*: tal y como ya vimos que sucede con las categorías usadas por el nazismo, en donde vimos que *el cerramiento llegó a un extremo en la clausura absoluta del cuerpo de la nación alemana*.

De otra parte, también respecto a la pregunta central de la tesis, el *giro* en la producción de Esposito se advirtió, por ahora, en: el énfasis novedoso dispuesto en la vida biológica –que proviene de las reflexiones sobre el paradigma inmunitario–, ante lo cual se ve cómo se altera el énfasis general de la obra, pues si antes el *horizonte último* era el (im)político –aquél donde se intensificaba la política al llevarla a su fondo oculto– ahora esclarecemos que en ese fondo se sitúa la vida, *sobre la cual repercute la política*. Asimismo, si en los libros anteriores había un énfasis en la narración al hablar del *cerramiento categorial*, como ya dijimos, acá se habla de una *escisión* o *hiato* que, no sólo denota una *plena separación* –como ya se dijo–, sino que *la brecha a la que atañe parece ampliarse cada vez más*¹³⁶: esto se explica porque, en los dos textos revisados, se *absolutiza la política y la vida* –asumiendo que sus ámbitos son elusivos– lo que ocasiona que sea imposible unirlos; y lo que ocurre en los casos referidos es que, a fuerza de intentar unirlos, siempre se genera un aplastamiento de la vida que se va intensificando con el tiempo. Contrariando toda esta problematización –y como ya se dijo–, la propuesta política de Esposito parece encaminada hacia otro entendimiento, en el que *la vida funge como fondo irreductible de la política*, en tanto las dos se sitúan sobre el mismo horizonte. Esto permite vaticinar que será a través de ese pensar –de la política y la vida dispuestas sobre un mismo fondo– que se intentará proferir una respuesta ante estas acuciantes problemáticas.

¹³⁶ Tal y como se ve, en ese *juego* que se da entre los márgenes que separan a la política de la vida: en esos *lugares de indistinción*, aparentemente neutros, se lleva a una enajenación y cosificación cada vez más marcada del hombre.

3. Las alternativas de los primeros momentos de la obra

En el presente capítulo detallaremos las respuestas que ofrece Esposito ante las problemáticas recogidas de los tres primeros textos –los dos primeros momentos– de su obra. De estos, reseñaremos esas *alternativas* que surgen de las deconstrucciones hechas –de lo impolítico, la comunidad y la inmunidad– que, como veremos, están encaminados a re-configurar el entendimiento de lo político. Valga indicar que estas alternativas, no se encuentran delimitadas o claramente definidas en los textos, sino que aparecen en ellos como parte de la deconstrucción categorial realizada, de las que las hemos extraído¹³⁷. Así, presentaremos estas posibilidades re-interpretativas de la política en relación con **3.1. Lo impolítico**, con **3.2. La *communitas*** y por último, con **3.3. La *immunitas***.

3.1 Lo impolítico

De lo presentado en el primer capítulo, del texto de *Categorías* (2006) habíamos referido unas problemáticas en la política que se intensifican en la modernidad y que al reunir las, permiten ver la intención que comparten: una homogeneización de la diversidad de lo político –la neutralización de su diferencia– al *pretender una sujeción a un esquema de poder afirmado*, simplificando, recortando y cerrando toda su riqueza –paralizando la “dialéctica social” (Esposito, 2006, p.305)–. Esta es la empresa de todas las “sociedades monocéfalas”, ceñidas a la directriz de una cabeza (*Id.* pp.306-7) aún hoy vigentes. Ante ello, Esposito presenta su alternativa *impolítica*: una postura crítica que va desarrollando en unos estadios (*Id.* p.41), en los que detalla los postulados de los autores que los enmarcan¹³⁸. La perspectiva, parte de entender la política como espacio de contraposición y

¹³⁷ Lo dicho, a diferencia de los textos del tercer momento de la obra de Esposito, en los que él mismo –de manera clara y específica– indica por separado las *propuestas* que hace, a manera de respuesta a la problematización inicial.

¹³⁸ Los “autores de lo impolítico”, propios de estudios teológicos, filosóficos y literarios, *alérgicos a modelos normativos cerrados*, defienden una *perspectiva divergente* respecto a la política, razón por la cual se acude a ellos (cf. *Id.* p.7).

contraste: como el reino de lo heterogéneo, en el que el enfrentamiento y la complementariedad se dan de manera permanente. Allí no queda lugar para concepciones limitantes como la de *representación* o *unificación* pues la pluralidad real de lo político, hace que sea el lugar de la más extrema diversidad y por tanto, imposible de ser permanentemente definido. Por esto, se entiende a lo impolítico como una especie de *re-conductor* de lo político, que lo encamina hacia lo que verdaderamente es. Es como “[...] lo político observado desde su límite exterior. Es su *determinación*, en el sentido literal que perfila sus *términos*, coincidentes con la realidad íntegra de las relaciones entre los hombres” (*Id.* p.40). Con esto, no queriendo decir que *límite* a lo político sino lo contrario: es un *intensificador* que redobla el ahínco que se pone al concebirlo, para elucidarlo con claridad, en tanto “[...] lo impolítico coincide con la política” (*Id.* pp.14-5). Si bien no atañe a un horizonte exterior, sí fomenta un *distanciamiento* –y no una *separación*– respecto a esa cuestionable *política cerrada* ya referida, permitiéndole a lo político “reconocerse en una alteridad” (*Id.* p.14) en relación con lo que realmente es¹³⁹. Así, lo impolítico “[...] es lo político mismo observado desde un ángulo de refracción que lo "modera" frente a lo que él no es [...] En este sentido, no hay dualidad sino, a lo sumo, diferencia. Y una diferencia que se refiere a la perspectiva, no al objeto, o mucho menos al sujeto, de la mirada” (*Id.* p.18). Con lo dicho, presentaremos la configuración de lo impolítico, en cada uno de los autores trabajados por Esposito.

3.1.1 El tránsito: de la concepción política a la impolítica

Después de reseñar a Guardini –y su *concepción afirmativa* de lo político, que remite a una trascendencia– y a Schmitt –a quien no mencionamos por motivos de extensión–, Esposito coteja las concepciones de ambos con la de Eric Voegelin, de quien rescatamos que *se distancia del entendimiento de la representación en el sentido político tradicional* –como el que usa Schmitt, similar al de Hobbes (*Id.* p.98)–, pues para él “[...] no es la forma político-jurídica la que hace a la persona, sino la realidad de la persona la que produce forma político-jurídica” (*Id.* p.96). Por esto se distancia del modelo representacional, en ambos estadios de la teología política (*cf.* *Id.* p.109), así como de la “obsesión de unidad” –de Schmitt, similar a la de Rousseau– (*Id.* p.94), pues para él se ha de reivindicar el lugar del hombre en el entorno político. Empero, su alejamiento no le alcanza

¹³⁹ En el primer capítulo, mencionamos que es posible confundir equivocadamente la perspectiva impolítica con la concepción de una realidad dual: este riesgo se corre con unos de los impolíticos pues “[...] el conjunto de sus pensamientos queda expuesto a una oscilación que a veces parece empujarlos hacia esa dirección” (*Id.* p.18). Esposito aclara que la mirada impolítica no debe ser considerada “[...] como una forma de escatología, ni positiva ni negativa, ni cristiana ni gnóstica” (*Id.* p.15).

para sobreponerse al *entendimiento dual de la realidad*, pues así no conciba a los polos que la “conforman” como dependientes, sí piensa la bipolaridad a manera de *un reflejo* producido (*Id.* p.95).

3.1.2 Hannah Arendt

Para negar la concepción de esa *realidad dual*, Esposito presenta a Arendt como primera autora de lo impolítico. Ella encuadra aquí, al estar inmersa en un enfrentamiento conceptual con Voegelin respecto a la bipolaridad (*cf. Id.* pp.103-38). Desde sus ensayos, Arendt crítica ese entendimiento dual¹⁴⁰, que incluso ha contagiado y malogrado a las revoluciones modernas en torno a las cuales centra su mirada: ella insta a reemplazar la concepción que las funda en un horizonte trascendente y *propone ceñirlas a un único horizonte*, de manera que los principios sobre los que se sitúa la nueva configuración política concuerden con el origen de lo que se está configurando. Empero, los cuestionables resultados las revoluciones, así como los de la política basada en la voluntad – aludiendo a Rousseau– la llevan a *alejarse de una política positiva cimentada en la volición/acción* y a centrarse en entender las facultades espirituales, donde no hay acción y se mantiene la libertad, como pasa en el pensamiento (*Id.* pp.124-8).

Para ella, es allí donde se produce el *juicio*: *esa instancia que precede a la acción, en la que se desdobra la voluntad* –según las direcciones que puede tomar– y que posibilita considerar lo “[...] particular fuera de la hipoteca abstracta, normativa, trascendente de lo universal, ubicándose, en cambio, desde el punto de vista, eminentemente plural, de los otros” (*Id.* p.130). Así, en un juicio, remitimos nuestro pensamiento a una conclusión que “no llegará nunca” pues se aleja temporal y espacialmente de los hechos, no comprometiéndose con ellos (*Id.* p.133); por ello que *el pensamiento descentra nuestra postura personal y nos ubica en una instancia imparcial*, alejados de verdades absolutas y de subjetividades individualizadas (*Id.* p.130). Así, con la remisión al pensamiento y al juicio, es claro el viraje político que Arendt da hacia una “[...] progresiva restricción de su margen de determinación afirmativa” (*Id.* p.35) tal y como la política que Esposito está secundando. Igualmente, como *pensamiento y juicio se remontan a un horizonte temporal sin determinar*, con ellos Arendt también está negando el presupuesto de la filosofía de la historia, al *mirar el tiempo de*

¹⁴⁰ Esposito señala que, desde la obra de Arendt, se hace evidente cómo “[...] toda la política occidental, desde Platón en adelante, está atravesada y "contaminada" por ese "morbo" teológico” (*Id.* p.110).

*lo político de manera distinta*¹⁴¹ (*Id.* p.133). Este viraje de la postura “[...] constituye un primer retraso de perspectiva de la tónica de lo político” y tal retraso “asume un inconfundible tono impolítico con el pensamiento” (*Id.* p.134). Al remitirnos a él, *escapamos* de “[...] las categorías de lo político porque está sustraído a la visibilidad de la representación” (*Id.* p.134). Ahora bien, el discurso de Arendt no encamina a la inacción total sino a precisar en qué situaciones se ha de obrar: solamente en aquellas “situaciones límite” en las que una ausencia –esa remisión al pensamiento– se vuelve una presencia (*Id.* p.134) y se “[...] asume de ese modo un papel de control y de sustitución respecto de las facultades activas temporalmente entorpecidas y degradadas” (*Id.* p.140). Ese filtro de la acción, puede ser entendido como *un autocontrol dado desde nuestra inmanencia* que nos remite al horizonte del pensamiento, el que trasciende la propia existencia: Esposito lo define como “[...] una inmanencia trascendente o una trascendencia excavada en la inmanencia. No un espacio o, todavía menos, un valor situado fuera de lo político y a él indiferente, sino el trascenderse interior a lo político como categoría afirmativa” (*Id.* p.135). Así, respecto a la pregunta central de esta tesis, desde Arendt *no se ha de buscar una política en un horizonte externo, determinado, i.e., afirmado*, sino que *debemos intensificar la mirada en el único horizonte que tenemos* –el político–, en cuya inmanencia –esa *condición humana*– siempre encontraremos pluralidad y diferencia. Empero, obstaculizando el avance impolítico de Arendt, queda un “residuo de discurso afirmativo” evidente en su sostenida remisión a un “origen”¹⁴² –que carga una contradicción constitutiva¹⁴³– al cual queda atada (*cf. Id.* pp.144-6). Ello nos da paso a Broch, cuya postura empata con la de Arendt en tanto también alude a un *doble registro*¹⁴⁴, así como en otros puntos que no referiremos, para poder centrarnos en esclarecer su avance impolítico.

¹⁴¹ Esto porque, el pensamiento no se introduce “[...] en la continuidad del tiempo, no [se] adhiere "positivamente" al flujo de la historia, [y] no llena "en forma de proyecto" la laguna abierta entre pasado y futuro” (Esposito, 2006, p.137).

¹⁴² Para ella, hay que volver continuamente al origen –constitutivamente plural– para evitar que la configuración política se torne homogénea, pues de no hacerlo se facilitarían que se monten los aparatos burocráticos que llevan a la “unidad” (*Id.* p.142).

¹⁴³ Si bien Arendt es partidaria de pensar el origen como “necesariamente violento” (*Id.* p.142), luego hace una “[...] interpretación del momento lógico-histórico del origen como pluralidad, pero *no como conflicto*” (*Id.* p.143), contradiciéndose.

¹⁴⁴ En Broch se *traducen* los registros arendtianos de lo *inmanente* –condición humana– y lo *trascendente* –pensamiento–, al *polo negativo* y al *positivo* de la existencia. Indiquemos ahora que ambas remisiones al *doble registro* producen la impresión de que no hay conexión entre estos (*Id.* p.24): empero, cuando los autores van volviéndose hacia lo impolítico, *ese límite entre registros se torna indefinido*, al punto de permitir articular lo político con lo que en su fondo realmente es (*Id.* pp.24-5).

3.1.3 Hermann Broch

A Broch, Esposito lo caracteriza como contrariado respecto al conglomerado por el que siente aprecio, en razón del espíritu de comunidad que en ellos habita, al tiempo que desdén, porque no concibe cómo pueden encaminarse a la realización práctica de la idea de lo político, pues ejercer una política pura resulta imposible (*cf. Id.* pp.165-6). Así, para él, el registro en que se ubica la idea de lo político –el *polo positivo*– nunca se juntará con el nuestro –el *polo negativo*–. Prueba adicional de que no consiente la conjunción, la encontramos en su cuestionamiento al protestantismo que, según él, se encauza a interiorizar lo absoluto, con lo que termina profesando una abstracción inexorable que lleva a disgregar al conglomerado (*Id.* pp.171-4). Justamente el que Broch haya referido ambas problemáticas –la *masa* que busca *traer lo absoluto* y el cristianismo que pretende *remitirse a él*– constituye “[...] el resorte de contraste para la identificación de una nueva forma de la política” (*Id.* p.174) la cual está caracterizada por el silencio: un silencio que alude a la distancia insalvable entre el *polo negativo* –esa manera errada de entender lo político– y el *polo positivo* –la postura impolítica correctiva del autor, el cual es inalcanzable–, y que se esclarece en su texto de *La muerte de Virgilio*. Allí, dos personajes encarnan esas dos perspectivas: Augusto, quien *afirma* que la realización de la libertad del sujeto y del conglomerado ético sólo se da en un Estado investido por la *auctoritas divina* (*Id.* pp.175-9) y *Virgilio*, quien *invierte ese discurso para revelar la verdadera esencia del poder*: esa perversión completamente negativa que constituye el Estado. Ahora, *el silencio que señalábamos está en Virgilio quien, aun cuando en desacuerdo con Augusto, no se le enfrenta directamente* –evitando así *inscribirse* en la lógica de su discurso– sino que “[...] le opone finalmente toda integra su propia ajenedad” (*Id.* p.181). Con *su silencio, cede ante el discurso del poder*, por lo que no se da “[...] ninguna conciliación entre los dos interlocutores, sino la divergencia definitiva de los dos ámbitos discursivos: la restitución, justamente, del poder al único lenguaje, negativo, que puede representarlo; [y] la sustracción del "polo positivo" a cualquier representabilidad” (*Id.* p.182)¹⁴⁵.

Así, *reaparece esa misma contención a encaminarse a una política afirmativa*, antes señalada en Arendt –como un autocontrol–, la cual será clave en el último texto revisado del autor: allí el distanciamiento entre polos también se da, pero más allá, Broch modifica el discurso que traía al

¹⁴⁵ Lo dicho, en plena coincidencia con uno de los elementos resaltados en la conclusión del primer capítulo, sobre la política que defiende Esposito, la cual *no ha de estar encauzada hacia esa apología del poder* –que siempre busca un crecimiento incesante–, *absteniéndose de participar en su juego* –al que se suscribe la política tradicional de nuestros días–.

respecto, pues *parece advertir* que *el polo negativo de nuestra política alberga al polo positivo*, el cual “constituye su superación y en ciertos aspectos la redención” (*Id.* p.152). Por ello, en ese texto se remite a un proceso de adentramiento en el polo negativo –lo antes referido como inmanente– para buscar aproximarse al polo positivo –lo trascendente–, el cual en últimas resulta inalcanzable: este *impasse* será el resultado final de su trabajo (*Id.* p.188) y lo que lo relacionará a con Canetti, el siguiente impolítico.

3.1.4 Elias Canetti

Al revisar el tránsito a Canetti, advertimos que ya deja de haber divergencia entre los polos, en tanto *se confirma* que “[e]l polo positivo, aquella esperanza nunca extinguida a que él alude, no sólo ya no es representable positivamente [...] sino que está enteramente subsumido, y contenido, dentro de la espectral evidencia del polo negativo” (*Id.* p.186). En su escritura vemos que el *espectro de sombra* –el polo negativo– que predomina, siempre refiere al poder, el tema grueso de su obra, el cual pervierte a quien lo usa y también a aquel contra quien se lo usa –que también pretende detentarlo–, lo que le permite señalar una identificación entre ellos (*cf. Id.* p.190): y es por esta *correspondencia y entrecruzamiento de opuestos* –la mencionada *contraposición contrastiva*–, que se explica por qué Canetti enfatiza tanto sobre lo negativo –*pues por medio suyo se arroja luz (sin una imagen representable) sobre lo positivo*– y sobre el poder –*pues nos permite dilucidar formas para escapar de su círculo vicioso*–.

Empero, si el poder aparece en todos sus textos, sea importante aclarar cómo desde ellos, podría el hombre rehuir a su círculo interminable. Por un lado, nos presenta unas figuras que refieren unas tácticas dilatorias por las que se advierte la transformación de la perspectiva política (del poder) a la impolítica (de la potencia): en ellas el hombre no rehúye directamente de su destino de poder, sino que se encauza hacia una transformación de su subjetividad; empero, en tanto aún carga consigo una caracterización *afirmativa* en relación consigo mismo –al remitir a la *multiplicación, acumulación e incorporación* (*Id.* p.199)– ello no le permite escapar a ese destino de poder (*Id.* p.191). Por otro lado, hay otra vertiente del discurso de Canetti –en la cual nos centraremos– que aparece como “[...] destinada aun a definir nuevamente y de modo inédito toda la fenomenología de lo impolítico, desplazándola hacia delante” (*Id.* p.199). Esta también *se apoya en la potencia para contrarrestar al poder* empero, no una potencia inscrita en un destino activo –como una transformación– sino en un destino pasivo, lo que la mantiene “dentro del régimen del sujeto” (*Id.* p.200): como *encauzando el poder hacia el sujeto mismo*. Así, esta *potencia pasiva* contraría la *potencia activa* al referir a una “impotencia”, que no refiere a falta de potencia, sino a *una vuelta de la potencia sobre sí*. Ello la *acerca más al padecimiento y la aleja del acrecentamiento*. Aquí también, reaparece el motivo del

pensamiento –pero aludiendo a la sabiduría– y el del silencio, ambos como expresión del rechazo a la voluntad-acción. Con respecto a lo dicho, Esposito sostiene que ese hombre canettiano:

[...] al volverse pasivo, al autorreflejarse, es decir al reflexionar sobre la ausencia de objeto de reflexión, crea un vacío que deja espacio al mundo, a lo que no es pensamiento, o al pensamiento de los otros, al otro pensamiento. Pensamiento que es tal al extremo de no desearse como pensamiento, es decir de deshacerse de su propio potencial [...] volviéndolo contra sí mismo, al no poder eliminarlo. Suprimiéndose para no tener que oprimir (*Id.* p.201).

Con ello denotando una *intención autodisolutiva*¹⁴⁶ en relación con el actuar –la cual se esclarece más en la alusión de Canetti a los “hombres-planta”: aquellos quienes han *intensificado su pensar a tal punto de abandonar el actuar y resguardarse en sí* (*cf. Id.* pp.199-202)– y que, a su vez permite a Esposito conectar lo dicho con dos figuras finales de la obra del Canetti: *Kafka* y *Sonne*. Kafka es quien busca la “contracción” de su subjetividad, *manteniéndose en lucha contra el acrecentamiento para evitar caer en el círculo vicioso del poder*; de esto encontramos evidencia en su relación con los otros, así como en su constitución física autoinfringida –caracterizable por su delgadez–, que dan cuenta de *su clara intención de despotenciarse* (*cf. Id.* pp.204-6) por la que pretende “[...] la única metamorfosis no acrecentadora, la única transformación no sometida al retorno de la "forma"” (*Id.* p.204). De otro lado está Sonne, por medio de cuya silenciosa e inmóvil figura se “narra la pasividad de la potencia” (*cf. Id.* pp.204-5), quien es presentado como antípoda de todo lo que represente al poder –deseo, palabra o acción–, en tanto plenamente desposeído –*lejos de todo intento de afirmarse*¹⁴⁷– y como recluso en su propio pensamiento. *Esa caracterización de renuncia voluntaria al poder permite dudar de su subjetividad* en todo el texto, al punto que su noción de “yo” –su *ego* o *ipse*– parece estar ausente: así, su total impersonalidad es su rasgo más fascinante (*Id.* p.207). Con esto, *pareciera estar en otro nivel de entendimiento acerca del mundo, tal y como si su existencia estuviera definida según otros presupuestos*, lo cual nos aclara Esposito: “[...] el no querer nada para sí mismo -o más precisamente, el no quererse nada, el querer ser nada- equivale a donarse a los otros,

¹⁴⁶ Así ya se advierte que, en esta configuración impolítica que se está gestando, es necesaria una suerte de *sacrificio* de parte del sujeto para poder dar cabida a lo otro –a los otros–: esta mención se aclarará más en los siguientes impolíticos.

¹⁴⁷ Al respecto se nos indica que el “lenguaje afirmativo” no es de Sonne, lo cual aclara Esposito: “Lo que no es propio -lo que no se puede apropiarse, apetecer, devorar- no puede penetrar en el lenguaje, en los lenguajes del mundo, pero, justamente por eso, constituye el punto de refracción desde el cual ellos pueden ser interrogados radicalmente” (*Id.* p.209).

a vivir sus vidas, no abandonando el mundo, pero anulándose en él” (*Id.* p.208). Según esto, *esa falta afirmación sobre si, evidenciable en su forma de ser, lo dispone como dado hacia los demás.*

Así, teniendo en cuenta las problemáticas detalladas en el primer capítulo, con Canetti se hace más clara la *alternativa* respecto a la política tradicional y a su búsqueda incesante de poder-apropiación a la que remite: hemos de abdicar por completo de ello, ya que “[e]n esta ausencia -lo inexpresado, lo impensado, lo olvidado- se recoge para Canetti lo impolítico” (*Id.* p.39). Justamente por eso no logra advertir un horizonte positivo al que remitirse, sino que sólo advierte el negativo: allí, nos insta a *hacer girar a la potencia sobre sí*, de manera que abandonemos nuestra subjetividad y propósitos personales, pues sólo de esa forma, sólo al darnos a esa *negatividad* –sólo en el punto del padecimiento, silencio y pensamiento– podemos encontrarnos en coincidencia con los otros. En ello, si bien con Sonne se nos pone en rechazo a una existencia “apropiadora” (*Id.* p.210) en Canetti la arremetida contra la noción del *proprium* –que alude al sujeto y a la pertenencia, y que quedan soldados a través de lo jurídico (*Id.* pp.209-10)– no está completamente acabada, así como tampoco interpela directamente al derecho. Ello le permite a Esposito avanzar a la penúltima impolítica, quien elabora más detalladamente ese ataque.

3.1.5 Simone Weil

El avance impolítico con Weil se resume en que se posiciona en contra de “[...] la relación metafísica entre subjetividad y poder” (*Id.* p.210), que ve como problemática, en tanto empuja a los hombres al acrecentamiento y a competir por el poder, causando que el *yo* sea “[...] negación de aquella coexistencia de los seres de cuya trama está formado el mundo” (*Id.* p.211). Así, en primera medida empata con Canetti, en buscar alternativas ante la disposición del *comer o ser comido*¹⁴⁸ propia de la política tradicional: subvirtiéndola, arraiga una postura en la que “[...] acepta, consolida y protege la existencia del otro” (*Id.* p.211), para lo que se apoya en el motivo del *mirar*. Éste se diferencia del *comer* porque “[...] si comer sin mirar hace crecer al sujeto, mirar sin comer lo reduce en esa parte que conserva de la existencia del otro” (*Id.* p.211): así, *mirar se vuelve un motivo clave por cuanto facilita un descentramiento de la postura que el sujeto afirma, al darle cabida a concebir que existen otras distintas*¹⁴⁹. Este alejamiento de una concepción unívoca, también la distancia de

¹⁴⁸ El motivo del “comer” –aludiendo a la adquisición de poder para un sujeto, menoscabando la posibilidad de que otro lo obtenga– aparecía en Canetti (*Id.* pp.191-3), al igual que ahora aparece en Weil (*Id.* p.211).

¹⁴⁹ Sobre ello, hay que explicar “[...] el riesgo de asumir una cierta perspectiva: considerarla la única en base a la cual resulta posible borrar todas las otras, entender el universo entero en función de aquella, anulándolo así en cuanto tal” (*Id.* p.212), como ocurría con Guardini y su llamado a la *decisión personal*, centrada en un *único punto de vista*.

lo representable, dándole cabida en su lugar a lo irrepresentable: ese *registro trascendente* que hemos de procurar en “obediencia” aun cuando sea inalcanzable (*Id.* pp.215-6). En segundo lugar, empatiza con Canetti en que también alude a la pasividad, cuando hace un llamado a la “descreación” –refiriendo a que toda actividad se ha de mantener pasiva, lo que ocurre cuando actuamos ceñidos a lo trascendente, porque mantiene pasivas nuestras apetencias (*Id.* pp.219-20)–, respecto a la cual precisa Esposito que “[...] ese concepto -su estatuto antinómico- desemboca en la tríada categorial que sostiene toda la metafísica weiliana: "atención", "deseo sin objeto" y "acción no actuante"” (*Id.* p.220), tres motivos que abren los textos de la autora a lo impolítico, al trasladarnos de lo *personal-subjetivo-activo* a lo *impersonal-objetivo-pasivo*.

Avanzando en su obra llegamos a un momento, en el que cuestiona a la política alternativa de su época (partidos obreros, Estado soviético, izquierda revolucionaria), cada vez más burocratizada e inmersa en el juego del poder (*Id.* pp.228-31). Allí nos topamos con su “deriva mística”, ante la cual dice Esposito, que la reflexión se vuelve más realista –al acercarse más al fondo de lo político– afianzando su impoliticidad: desde ella y ante el convulso entorno de Alemania, valga resaltar “[...] el carácter de sustancial insolubilidad con que son presentadas las contradicciones” (*Id.* p.228) que Weil ve en la política. En esa medida, ese “[...] desplazamiento interpretativo, en polémica con toda la tradición posrevolucionaria francesa y con toda la tradición marxista [...] parece empujar el análisis del evento bélico y también toda la filosofía política weiliana hacia un recorrido sin "red" y sin retorno” (*Id.* p.231). Así, *la autora sigue adentrándose más en la política y al hacerlo, advierte que desde siempre, esta carga en su fondo un vacío*¹⁵⁰ –¡tal y como el vacío al que nos remiten las categorías políticas ya deconstruidas y que se sitúa *entre* los hombres!– el cual se ha intentado recubrir en *la superficie* con los velos de las ideologías oficiales *afirmadas* y bajo el ímpetu dispuesto sobre las categorías políticas más usadas (*cf.* Esposito, 2006, p.237). De ahí que se aleje de concepciones lingüístico-categoriales de partes previas de su obra, ubicando sus producciones finales “[...] en aquel umbral que separa lo político de su fondo irrepresentable y que desde ese fondo remite nueva luz a la realidad de lo *único que existe*: "bordear" (*cótoyer*) la política, dirá Simone en 1942” (*Id.* p.238).

¹⁵⁰ En este sentido, Esposito toma una importante cita de Weil: “Podemos tomar casi todos los términos, todas las expresiones de nuestro vocabulario político y abrirlos; en el centro encontraremos el vacío” (Weil, 1960, p.48, traducción propia).

Y ya para recoger las reflexiones de la producción final de Weil, hemos de remitirnos a su consideración sobre los *registros* bajo los que se concibe la realidad. Si bien concuerda con Canetti en advertir la *distancia* que hay con lo *trascendente*, en su obra tardía va más allá: i) al elaborar una crítica dirigida a quienes pretenden suplantar los registros¹⁵¹ y ii) al proponer que, desde una perspectiva *individual* –no social– es posible ponerlos en “relación”. Para esclarecer lo dicho, señalemos que i) Weil dirige su crítica a la concepción política de los registros –que parte de asumir que están *separados* y son *absolutos*– en la que se *impone* uno en nombre del otro: pero ello no atañe sólo a lo *trascendente-inmanente* sino que *ella también lo proyecta* a la concepción de lo *público-privado*, lo que explica la arremetida de sus textos finales ante la *separación* –forjada por el derecho romano– que los concibe por aparte¹⁵². Por aparte, ii) Weil reivindica la idea de la *relación* en tanto permite entender que los *horizontes* están conectados, si observados desde una perspectiva individual: esa *relación* se da cuando concebimos lo *trascendente* como una “obligación” y actuamos en procura de ello. Pero una *obligación* no como algo *impuesto* –por un poder *exterior*– sino como un entendimiento incondicionado superior que cargamos en nuestro interior y al cual nos abrimos en el pensamiento, desde donde podemos concebir con claridad lo justo –evitándonos volver a las formas gestadas desde el derecho, cuya *fuerza* quedará subordinada a la *justicia* que ahora advertimos¹⁵³–. Así, *al actuar ceñidos a la obligación dada desde ese horizonte trascendente que encontramos interiorizado en nosotros* –que nos insta a actuar en procura de lo *impersonal*– *podremos contrarrestar la impositiva lógica jurídica* –que promulga una actuación encaminada al beneficio *personal*– *que domina nuestra realidad política*. Empero, aún con todo este avance, para Esposito Weil no avanza al último estadio de lo impolítico porque cae presa de la *tendencia idolátrica* –esa confusión entre bien y poder– que ella misma denuncia¹⁵⁴: así en ese estadio final solo encontraremos a Bataille.

¹⁵¹ Aludiendo con esto a lo referido como “idolatría” en el primer capítulo: esa pretensión de que un registro sustituya al otro (i.e., que lo social se vuelva trascendente) pues absolutizaría la realidad (*Id.* pp.238-41). Esto se ve en “[...] la actitud típica de lo moderno, como efecto de la secularización, es decir su tendencia, llevada a plena realización por el totalitarismo, a separar lo profano de lo sacro y al mismo tiempo a confundir lo religioso con lo político” (*Id.* p.241).

¹⁵² Como antípoda de esa tendencia separadora –que define “[...] la noción de individuo como esfera de privatización integral (y apropiación) del bien colectivo” (*Id.* p.241)–, Weil concibe que entre lo público y lo privado, no ha de haber una separación, sino que se las debe entender como en “cohesión” (*Id.* p.241).

¹⁵³ Weil se vale de una analogía para expresar esta idea: “Toda fuerza visible y palpable [el derecho] está sujeta a un límite invisible que ella nunca cruzará [la justicia]. En el mar sube una ola, sube y sube; pero un punto, donde sin embargo sólo hay vacío, la detiene y la hace volver a bajar” (Weil, 1949, p.187, traducción propia).

¹⁵⁴ Cuando ella alude a la “obligación” en la política, esta aparece como una “[...] plataforma positiva para esa refundación de la esfera sociopolítica” (Esposito, 2006, p.262): en ello –al promulgar una relación con lo trascendente–, aquel “acercamiento entre verdad y política” (*Id.* p.263) aparece como el “último residuo de

3.1.6 Georges Bataille

En su obra se da una intensificación adicional de la perspectiva, lo que nos lleva a un “punto de avance posterior” respecto a lo hasta aquí recogido (*Id.* p.18). En ella “la desconstrucción actuada por lo impolítico frente a las categorías de lo político es dirigida también hacia sí misma” (*Id.* p.19), de forma que la *moderación ejercida* –sobre lo político al darse equivocadamente– llega a aplicar su control sobre sí: tal y como si la mirada impolítica del autor automoderara el registro que ella misma proyecta, causando que la diferencia de perspectiva se subsuma, llevando a una coincidencia del horizonte político con el impolítico. Esto nos lo explica Esposito:

“Es como si la categoría de lo impolítico fuera excavada desde adentro hasta perder toda identidad, aun negativa. Como si ella no pudiera manifestarse sino borrándose en el puro «tener lugar», en el simple “residir” de lo político. Y de qué modo: [...] intensificación de límite diferencial, pero al mismo tiempo por su vuelco interno en lo que también significa: división pero a la vez unión entre lo que separa” (*Id.* p.19).

En otras palabras, es como si lo impolítico negara mantenerse en negación y procediera a afirmarse (*cf.* *Id.* p.18) –señalamiento clave respecto a la pregunta central de la tesis–. Ello ya denota una diferencia sustancial con Weil pues ya no se habla de *relación* entre registros, sino de la *simultánea división y unión* entre ellos: la “con-división” (*Id.* p.19). Así, Bataille irá más allá de los otros autores, al no retener al hombre en el límite de lo político, sino al permitirle *acceder* a ese fondo que los otros apenas advertían. Por ello que el hombre quede “[...] introyectado, asumido en el interior del sujeto (de lo que era el sujeto), rompiendo su identidad [...] y al mismo tiempo, dado vuelta en la *partición* (así traduciría el vocablo *partage*) de un *continuum* sustraído a la diferencia dialéctica de las identidades subjetivas y restituido a la diferencia absoluta (ya no al servicio de la presencia)” (*Id.* p.268). Esto en tanto el hombre batailleano i) aprehende y ii) profundiza esa diferencia de ángulo, con la que lo impolítico observa a lo político, permitiéndole superar la *distinción*¹⁵⁵ (*Id.* p.269): así, siguiendo el postulado de la doble valencia de *apartamento y simultánea ligazón* –de *condivisión*– en lo político, puede el hombre separarse de la noción de los otros respecto a lo político al tiempo que, advierte lo común con ellos, lo que lo lleva al *fondo de lo político*.

teología política” del recorrido, convirtiendo esa “[...] crítica impolítica de lo político en una nueva proyectualidad política” (*Id.* pp.262-3).

¹⁵⁵ Es como si la radicalidad de la perspectiva impolítica batailleana enfrentara a la *diferencia* que instaura –haciéndola rodar sobre su propio eje– y al hacerlo, esclareciera lo que tiene en *común* con lo político (*Id.* p.41).

Ahora, para poder llegar a ese punto, el francés empuja a un extremo la *interiorización* antes descrita en los otros impolíticos, al instar a que el hombre se entregue a lo que él llama la “experiencia interior”: una *vivencia* extrema por medio de la cual “[...] propone una suerte de objetivación de la subjetividad, una adhesión del sujeto a la pura necesidad de las cosas” (*Id.* pp.266-7). Por ésta, exhorta a que el hombre se *abra* irrestrictamente y se *entregue* a lo “ignoto” de la existencia, al apartarse de todo presupuesto –incluyendo alejarse de la *premisa* del horizonte dual¹⁵⁶– (*Id.* 265). Así, parece que, *para evitar que el hombre busque poseerlo todo* –la disposición del sujeto hacia el poder– *avizorara la solución en la entrega al todo* o a eso que está *más allá* del hombre¹⁵⁷. Esto concuerda con que el francés de peso a aquello que pone al hombre en *éxtasis* (lo *saca de sí*) como *la guerra, el sacrificio y la vida mística*, entre los que encuentra una suerte de equivalencia (*cf.* Esposito, 2006, p.288) porque ponen al hombre en una *experiencia límite* con respecto a su vida. En esa medida, en aquello que empuja al hombre más allá de sí, se logra advertir la cercanía con la muerte, que adquiere un papel importante para el francés: él nos insta a que *vivamos teniéndola presente en nuestras experiencias*, pues así podemos *llegar* a esa concepción del mundo que tenemos *en común* con los otros¹⁵⁸, al tiempo que enfrentamos la *voluntad de potencia* del entendimiento tradicional de lo político. Esto porque, al situarnos en esa *vivencia extrema* donde se advierte la *muerte*, la voluntad de “[...] potencia se extiende hasta el punto de perderse: de voluntad de potencia [pasa] a voluntad de pérdida” (*Id.* p.290).

Pero para entender lo que implica esa *voluntad de perdida*, nos hemos de remitir a los textos nietzscheanos de Bataille: en estos, el *confín* que se sitúa entre lo impolítico y lo político también aparece *volcado* y justamente ello, permite que el hombre se *sustraiga* del plano de la *voluntad de poder* y se sitúe en un plano sin finalidad para la acción (*Id.* p.295). Allí, conserva para sí la posibilidad de actuar, evidenciando una *actitud soberana*¹⁵⁹, la cual carga consigo una “voluntad de

¹⁵⁶ Remarca Esposito: “La hipótesis gnóstico-dualista nace cuando el acento cae totalmente sobre la primera acepción del límite, es decir la que *separa*. Si a él se le reconoce solamente un “poder de separación”, inevitablemente se producirán dos ámbitos separados y contrapuestos. Pero la cosa cambia [como en Bataille] si del límite es puesta de relieve también la otra vertiente, del primero, complementaria y destructiva: es decir, su *aspecto unificador*, que une no menos de lo que separa” (*Id.* p.19).

¹⁵⁷ Hablando de esa entrega *al todo*, de esa entrega a *lo otro de sí –a los otros–*, Bataille señala: “En la experiencia [interior], no hay ya existencia limitada. Un hombre no se distingue en nada de los otros: en él, se pierde lo que en otros es torrencial. Ese mandamiento tan sencillo: «Sé tú ese océano»” (Bataille, 1973b, p.38).

¹⁵⁸ La muerte revela el *carácter trágico* de la existencia que todos compartimos, por tanto al advertirla, surge una absoluta reciprocidad entre los hombres por una *reversibilidad comunitaria* (*Id.* p.289) que entre ellos se comienza a dar.

¹⁵⁹ Bataille señala que: “La libertad es, primero que todo, una realidad política: [...] Pero más allá de la política y del plano [político] de la acción eficaz, la libertad significa en el plano [impolítico] de los valores sensibles una actitud soberana (puedo actuar para ser libre, pero la acción inmediatamente me priva de la libertad que tengo para responder a la pasión)” (Bataille, 1991, p.409, traducción propia). Sin embargo, esa *actitud* no es

chance” (Esposito, 2006, p.296) entendida como una suerte *disposición abierta hacia el acaecer*. Al respecto, Bataille señala que Nietzsche mostró, por medio del motivo del “[...] niño el principio del juego abierto, en el que *lo que acaece excede lo dado*. ¿Por qué, decía Zarathustra, es necesario que el león se transforme en niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo y un juego [...] un ‘sí’ sagrado. La *voluntad de poder* es el león, pero, ¿no será el niño la *voluntad de suerte*?” (Bataille, 1979, pp.187-8). De la cita, podemos ligar la *voluntad de suerte* con la mencionada *apertura a lo desconocido*, pues en ambas está la entrega sin intención de control al azar. También, cuando Bataille señala la actitud del niño como un *sí sagrado* –o “sacro”–, no está refiriendo ni *apertura* ni *cierre* del confín hacía ese otro registro de lo que está más allá, sino que alude la *condivisión* (Esposito, 2006, pp.297-8): por ello que refiera la disposición del niño como disposición a un “nuevo comienzo”.

Adicionalmente en Bataille vemos un distanciamiento de la *filosofía de la historia*: principalmente en su lectura de Hegel. De ella, rechaza del motivo del *fin de la historia* popularizado por Alexander Kojéve (cf. *Id.* pp.271-4), pues en contraposición a pensar la historia como un “proceso” que llega a una *consumación*, para Bataille el accionar del hombre se encarga de “nulificar el tiempo” sustrayéndolo de toda senda predefinida¹⁶⁰. Por tanto, respecto a una lectura como la de Kojéve, Bataille buscará *darle vuelta* a su carácter de *final*¹⁶¹. Siguiendo esto, el francés concibe que la vida se puede “recomenzar” a partir del “instante” pues es “[...] el único tiempo soberano, sustraído a la economía restringida de la duración” (*Id.* p.299). Para él, el *instante* no es insignificante, sino que remite a una *plenitud* dada por esa *aprehensión* e *interiorización* del tiempo que se logra desde él. Así, el instante (*inmanente*) proyecta lo que está más allá (*trascendente*) rompiendo con la linealidad del tiempo (*Id.* p.300): “El instante vale en tanto es sacro” (*Id.* p.299) dice Esposito¹⁶², pues considera al tiempo *desde* la concepción de lo *eterno* (*Id.* p.301). Y es gracias

un acto en potencia –como en los anteriores impolíticos– (Esposito, 2006, p.296) porque “[...] no es lo mismo: la soberanía puede exigir potencia, pero la búsqueda de la potencia reduce al hombre a la acción, que es un *medio*, que es lo contrario de la soberanía” (Bataille, 1991, p.384, traducción propia).

¹⁶⁰ Así mismo, en tanto Bataille valora la *diferencia* que hay entre los hombres, para él es problemático proyectar al hombre hacia un *tiempo de lo homogéneo* (aludiendo *Saber Absoluto*), de *circularidad* y *repetición* permanente (cf. *Id.* p.274).

¹⁶¹ Bataille *avala concebir un final, pero si admite un nuevo inicio* (*Id.* p.298): ello se ve en su alusión al sacrificio, por el que se logra la *propia superación* (*Id.* pp.298-302), o a la muerte, por la que nos insta a una *nueva apertura*, marcada por la *ajenidad*.

¹⁶² Adhiriéndose a la lógica –de complementariedad– con la que Bataille concibe a los conceptos (advertible en la categoría de lo *sacro*), Esposito nos explica que *ese* instante es “[...] Aceptación del tiempo, pero también su redención [...] lo real es lo aparente, lo contingente, el evento, contra toda fe en el Dios trascendente. Pero

a esta explicación, así como a la del “niño”, que se nos arroja luz sobre la concepción de Bataille sobre lo *sacro*: en tanto él está ceñido a esa *doble valencia* del entendimiento, el concepto siempre se encuentra *en relación* con su opuesto: lo *profano*. Sea importante indicar que esta “[...] lógica [de *complementariedad contrastiva*] es particularmente relevante porque a Bataille le sirve para definir la ley del desarrollo histórico-social constituida justamente por la transformación de la heterogeneidad baja (impuro) en heterogeneidad alta (puro)” (*Id.* p.304)¹⁶³ y en la misma medida, es a través de ella que se permite al hombre sobreponerse a los entendimientos conceptuales y políticos modernos, que lo encaminan a la ya referida monocefalia fascista. Entonces, *sólo el concebir con suficiente amplitud lo opuesto* –como necesario contraste complementario–, *le permite al hombre la superación de lo político*, pues así admite *la diferencia y el conflicto* en su perspectiva, y puede consentir una forma política *no idealizada*. Relacionando la lógica de lo *sacro*, con su concepción de lo político, indica Bataille que:

La democracia reposa sobre una neutralización [como separación,] de antagonismos relativamente débiles y libres; ella excluye toda condensación explosiva. La sociedad monocéfala resulta del libre juego de las leyes naturales del hombre, pero toda vez que se trata de una formación secundaria, representa una atrofia y una esterilidad de la existencia aplastantes. La única sociedad llena de vida y de fuerza, la única sociedad libre es la sociedad *bi o policéfala*, que confiere a los antagonismos fundamentales de la vida un resultado explosivo constante pero limitado a las formas más ricas. La dualidad o la multiplicidad de las cabezas tiende a realizar en un mismo movimiento el carácter *acéfalo* de la existencia, porque el principio mismo de la cabeza es reducción a la unidad, *reducción* del mundo a Dios (Bataille, 1937, p.18, traducción propia).

Según la cita, al desensamblar la *figura* del poder –esa cabeza del sujeto– arrancando primero la propia, se da una *alternativa* a lo político. De ello, rescata Esposito la razón por la cual esta *alternativa* es diferente a la de los otros impolíticos: en ella se produce “[...] una elisión (¿un encubrimiento?) del confín entre político e impolítico, que puede definirse diciendo que lo impolítico, empujado hacia los confines extremos –el corte de su propia cabeza, la *acefalia*– reencuentra una configuración política” (Esposito, 2006, p.308). Así, *el extremo impolítico que en los otros era irrepresentable, en Bataille admite la “representación de la irrepresentabilidad”* (*Id.* p.308): a ello es a lo que el francés se refiere al hablar de la “comunidad” y la que conlleva a una “afirmación soberana” (*Id.* p.43) de lo político. Empero la de Bataille es una *comunidad de la muerte*,

lo aparente, lo contingente, el evento son reales en cuanto ellos mismos divinos, inmersos en el tiempo, pero trascendentes de él” (*Id.* p.299).

¹⁶³ Con ello aludiendo a que, una vez concibe esa lógica –ya antes indicada en Canetti y en el primer capítulo– para Bataille se hace clara esa intención, que ha cargado la política a lo largo de su historia, de *proyectarse* a un *ámbito trascendente*.

pues como ya se dijo, la muerte –entendida figuradamente como el corte de *la propia cabeza* y no en un sentido literal– *acomuna* a los hombres¹⁶⁴, dándole cohesión a todo el discurso traído. Como se habrá podido advertir, para definir esa comunidad, Bataille se alejó de estamentos políticos prescriptivos y en su lugar, tuvo en cuenta “[...] factores instintivos, emocionales, irracionales en el comportamiento sociopolítico” lo que lo sitúa “en una posición excéntrica respecto de las tradicionales biparticiones derecha/izquierda” (*Id.* p.310). Por ello que su comunidad –a este punto atable con la *voluntad de perdida* antes mencionada– diste de las que *han sido organizadas* en torno a una geografía, raza y todo lo que implique una iniciativa *activa* –apologética del poder– respecto a una decisión o movilización (*Id.* pp.311-2). Aclara Esposito que, frente a “[...] esa potencia "activa" responde la "pasiva" de la tragedia, entendida como aquella pasión-padecimiento que une las existencias a partir de lo que continuamente las sustrae a sí mismas. De aquí la oposición entre comunidades "que se forman para actuar" y comunidades "que se forman para existir”” (*Id.* p.313). Y es que, al referir la ausencia de obra de esta comunidad, se esclarece el *tránsito* que a los ojos de Esposito sostiene Bataille: de un ámbito político-procedimental a uno de un orden ontológico-analítico. Ello sustrae a su comunidad de mantenerse *encaminada a una realización*, lo que no logran las comunidades de la tradición *individualista* y de la *comunista*, que asignan un carácter de *absoluto* a las obras del hombre¹⁶⁵ y en las que la muerte no tiene relevancia porque el hombre “[...] ya está muerto -muerto a la posibilidad de su propio trascenderse- y a la vez excluido de la muerte por la pertenencia a un organismo que como tal no puede morir” (*Id.* p.314) pues su esquema político da preponderancia a un objetivo *funcional* preestablecido.

En contraposición, para Bataille “[...] resulta necesario a la vida común mantenerse a la altura de la muerte. El destino de un gran número de vidas privadas es la pequeñez. Pero una comunidad no puede durar sino a nivel de intensidad de la muerte; ella se descompone cuando defecciona en la grandeza particular del peligro” (Bataille, 2005 p.245). De esta forma para él –y en coincidencia con

¹⁶⁴ Esto concuerda con que *lo sacro* para él no sea lo inmaculado (escogido entre hombres), sino que remita a lo común, que es la muerte misma (corriente entre hombres). Así, esa es una *comunidad sacra* porque “[...] sacro es lo que pone en juego la existencia, inscribiéndola dentro de la necesidad de una muerte en común” y por ello que esté “[...] anclada en el doble referente cruzado de la "noción de muerte" y de la "partición con 'otros'”” (*Id.* p.309).

¹⁶⁵ De esta *concepción humanista productiva*, que concibe al hombre como productor de su *esencia*, no escapa ni la “cultura del individuo” (liberalismo), en la que el hombre es “[...] considerado como un átomo que tiene en sí mismo la razón y el significado de su propia existencia (de allí sus derechos inalienables), ni la tradición de la comunidad en su doble versión de la *Gemeinschaft* premoderna y de la comunidad racional de los fines postiluminista y poskantiana (habermasiana, por ejemplo)” en las que hacemos parte de “[...] un cosmos cerrado en el que todo miembro puede identificarse en el otro” (*Id.* p.314).

la concepción de la *communitas*–, lo que circunscribe a la comunidad es aquel *vacío* causado por la muerte; i.e., lo que le da su carácter *común* a esta formación, es que todos compartimos *en ella* la misma vulnerabilidad ante la presencia del riesgo de muerte. En palabras de Esposito, ese advertir de forma *inmanente* a la muerte *trascendente* “[...] es el trámite a través del cual aquella finitud puede constituir a los seres que en su diferencia la componen, es decir que la componen no en la modalidad del vínculo [...] sino en la de la *alteridad en común*” (Esposito, 2006, p.315). Así, por medio de la *inmanentización de lo trascendente* de su comunidad, *Bataille presenta una clara alternativa* a los modelos políticos en los que lo común depende de unas absolutas inmanencias – individualistas o comunistas– o trascendencias –los totalitarios–: a diferencia de ellos, encaminados a la *afirmación de lo esencial* y a la *negación de lo distinto* (*Id.* p.315), *la propuesta política batailleana admite la afirmación y la negación simultánea, cuando halla ese vínculo –más fuerte– entre sus miembros, que se da cuando ellos mismos se encuentran expuestos a esa alteridad común, que es la muerte*; es entonces cuando el esquema (im)político batailleano rebasa la política tradicional, en tanto “[...] justamente la presencia del otro -es decir la ausencia, la diferencia, la clara separación- crea comunidad” (*Id.* p.315). Esposito se cuida en delimitar bien a esa comunidad de muerte, al señalar que, si bien la pérdida de la subjetividad es un requisito de ésta, ello no implica un deseo o una intención de muerte (*Id.* p.316), sino que se le dé un valor prominente al *entendimiento de la muerte en vida*, pues sólo por aquel –cuando nos encontramos suspendidos ante la *nada*– entendemos el carácter *com-partido* (de condivisión) de la existencia. Así y sólo así, en relación con el otro –con lo diferente– no hay oposición “[...] sino su acabada superposición: otro *es* el mismo, una vez *partagé* en su identidad de sujeto” (*Id.* p.316). Por tanto, es la muerte – “[...] lo irreconocible, lo que es irreductible a conocimiento, de sí mismo y de los otros” (*Id.* p.316)– lo que hace factible esta superposición: es esa comunidad de muerte, como *representación de lo irrepresentable*, lo que sienta el verdadero fundamento para lo político a los ojos de nuestro autor. Así Esposito culmina el recorrido por lo impolítico, a través de sus diversos estadios y autores, terminando su libro en este punto –de mayor intensidad de lo (im)político– el más desarrollado del recorrido.

3.2 La *communitas*

Empatando con el motivo final del anterior libro y manteniendo esa característica mirada obtenida del adentramiento en el fondo de lo político, acerca de la *condivisión –de simultanea diferencia y unión* respecto a lo otro–, aquí avanzamos en consideraciones sobre la comunidad. De ella indicábamos que, en *Communitas* (2007), se precisaba que en la modernidad se produce una

inversión en la concepción de ésta, pues en contraste con su sentido originario –la *communitas*– de entrega irrestricta compartida, su entendimiento varía llevándola a coincidir con la lógica excluyente, limitada y cerrada de lo inmune –evidenciada en el *Leviatán* de Hobbes–. Al respecto, resaltamos que ese entendimiento moderno, remitía a la esencialización de un rasgo exaltado de la comunidad, que causaba que “común” fuese asumido como atributo que puede ser o es apropiado y que, de manera complementaria, le confiere una suerte de subjetividad a esa comunidad. Respecto a esa problemática, Esposito encuentra que, a manera de réplica ante esa *deriva inmunitaria cerrada*, se puede hallar un “vector de autoproblematización” (Esposito, 2007, p.43) de esa disposición moderna, que se desarrolla en el pensar de Rousseau, Kant, Heidegger y Bataille¹⁶⁶: así, procedemos a presentar un recuento de este recorrido, recogiendo los principales puntos a resaltar.

3.2.1 Jean Jacques Rousseau

Iniciemos mencionando que, según Esposito, Rousseau rescata y admite una verdad oculta en los planteamientos hobbesianos, a saber: que la política siempre está signada bajo la noción de un *delito común* –en el sentido de *delinquere* como *falta*–, refiriendo a la imposibilidad que tiene de propiciar un *vivir en común*, lo que sustrae a la comunidad de “su propia realización” (*cf. Id.* pp.83-4). En los textos del ginebrino se alude a esa misma *falta*, así como a una “culpa” causada por esa ausencia. Empero, más allá del acercamiento, Rousseau se distancia de Hobbes –en coincidencia con lo dicho en el primer capítulo– pues no avala que para remediar esa *culpa* nos debamos remitir a la dinámica sacrificial del *Leviatán* (*Id.* p.87) y en tanto niega la *premisa histórica* de Hobbes¹⁶⁷, en la que se concibe al “estado natural” –que para Hobbes hace parte de la historia– como un estado de insociabilidad y enfrentamiento. Con respecto a ello, el ginebrino cuestiona que “[...] Hobbes conciba a esa insociabilidad ya como una figura social [e histórica], aunque sea negativa, y por ello mismo no verdaderamente natural. Según Rousseau, en cambio, la «naturalidad» no debe entenderse como una modalidad, pacífica o belicosa, de vínculo entre los hombres, sino como ausencia de

¹⁶⁶ Empero, ese desarrollo está siempre expuesto a caer en lo mismo de lo que se está distanciando, pues siempre está presente ese “[...] pliegue mitológico que todos los filósofos de la comunidad experimentan como irreductible punto ciego de la propia perspectiva [el cual] consiste en la dificultad de tomar -y sostener- el vacío del *munus* como objeto de reflexión” (*Id.* p.44).

¹⁶⁷ Según Esposito, Rousseau cuestiona el que Hobbes extienda el horizonte de su *análisis histórico* a un momento *previo a la historia*. De ahí su error: “No sólo porque atribuye al estado natural las notas distintivas del estado civil, como Rousseau repetidamente le reprocha, sino sobre todo porque historiza el comienzo ahistórico de la historia” (*Id.* p.88).

vínculo, ausencia de relación” (*Id.* p.89). Así, Rousseau también concibe el estado natural del hombre, pero como un momento previo a la historia misma. Por tanto, un primer elemento a destacar del *vector de autoproblematización de lo moderno*, corresponde la *discusión que entabla con la idea de un origen reproducible* –coincidiendo con lo indicado en el apartado anterior, acerca del *alejamiento de la representación*– en tanto al cuestionarlo “[e]vita así la *entificación afirmativa* del concepto de comunidad: [a esta] sólo se la puede definir basándose en la falta que la caracteriza” (*Id.* pp.45-6, cursiva añadida). Dando un paso adicional, Esposito señala que ese “[...] origen coincide con su no ser tal: en el origen no hay sino el rastro de su retiro” (*Id.* p.90), *imposibilitando una representación del mismo* –igual a lo indicado antes, respecto de toda proyectualidad *política afirmada*–, pues de él sólo se puede indicar la *falta* que lo caracteriza. Empero, este paso lo da Esposito y no Rousseau, quien en el mismo momento en que se lamenta por la desaparición de ese estado originario, insta a que se precise una definición *positiva* del mismo¹⁶⁸, lo que lo aleja de una concepción más precisa de la comunidad: ello porque, cuando Rousseau asume *–representa–* al origen, traiciona el propio avance que había logrado al cuestionar a Hobbes. Sin embargo, esta ambivalencia –que causa que para Rousseau la comunidad sea imposible a la vez que necesaria (Esposito, 2007, p.102)– no demerita el avance logrado por él, en tanto es la primera reivindicación de la comunidad (*Id.* p.95): la primera *forma* que busca apartarse del esquema inmunitario¹⁶⁹.

3.2.2 Immanuel Kant

Siguiendo la senda de este *vector* que reconstruimos, está Kant. En el tránsito entre autores, el entendimiento de la comunidad es llevado del *plano antropológico de la voluntad* al *plano trascendente de la ley* (*Id.* p.46) y la voluntad pierde el carácter absoluto que tenía con Rousseau: esto porque para Kant la ley ha de estar ubicada antes de todo, como lo formula en la *Crítica de la Razón Práctica*. Allí refiere que es en razón de esa *ley irreductible* que los hombres tienen *libertad*,

¹⁶⁸ El ginebrino señala que: “No es tarea sencilla distinguir lo que hay de originario y de artificial en la actual naturaleza del hombre, o hacerse a una idea de un estado que ya no existe, que tal vez no haya existido nunca, y que probablemente nunca existirá”, para inmediatamente luego, decir que “no obstante, hacen falta nociones precisas, para poder juzgar bien nuestro estado presente” (Rousseau, 2008, p.16, traducción propia).

¹⁶⁹ Sin embargo y como se indicó antes, una *forma* política problemática. Principalmente porque, aún cuando Rousseau critica al individualismo hobbesiano, se mantiene dentro del mismo *paradigma del individuo cerrado*: “[...] él no parte del presupuesto aristotélico de la sociabilidad natural, sino de una hipótesis de insociabilidad aún más extrema que la hobbesiana” (*Id.* p.97) que luego *infla* a una potencia mayor –en su formulación de esa *única voluntad general*– lo que termina acercando su formulación a la del totalitarismo (cf. *Id.* p.99). Justamente en razón de esta paradójica relación –de *explícita negación* y *tácita afirmación*– con Hobbes, y en ello, en la reafirmación de un presupuesto que individualiza aún más a los hombres, para Esposito, una comunidad como la rousseauiana resultará en una antinomia irresoluble (cf. *Id.* p.98).

la cual a su vez, es la que les posibilita distinguir entre el bien y el mal (*Id.* p.123). Empero, entre conducir a la libertad y permitir deliberar, surge un problema de orden que Kant mismo advierte, al dar cuenta del “círculo vicioso” que hay en su planteamiento: la *ley* conduce a la *libertad*, pero la *libertad* es la condición formal de la *ley* (*cf. Id.* p.124). Para solventarlo, el autor traza una distinción entre el plano epistémico y el óntico: en el primero, *libertad* y *ley* convergen, pero en el segundo no. Por tanto, al hombre no le queda más que aceptar a la *ley* como la formulación para poder vivir en común y para asegurar esto –que la *libertad* se mantenga en concordancia con la *ley*– Kant propone acudir a un ente organizado: como si para dominar a la libertad humana, se tuviese que acudir a la *fuerza* (*cf. Id.* p.125). Así, el hecho de que el hombre deba ser *empujado hacia* la comunidad, da cuenta de que en él hay una insociabilidad que contradice su intención de sociabilidad y es por ello que, el sueño de la comunidad según esta línea argumentativa, se dificulta (*cf. Id.* p.126).

Por lo anterior, Esposito procede a buscar un *surco* en los escritos de Kant que respalde fielmente la concepción de la *communitas* y lo encuentra “[...] en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en los pasajes, especialmente de la *Dialéctica*, en que la subjetividad se retira” (*Id.* p.130): allí, el sujeto sigue en el centro del análisis, pero hay un énfasis “[...] en sus vacíos, en sus pausas, en sus márgenes externos y sobre todo internos; precisamente en el límite que lo atraviesa y lo divide marcando su finitud y su fragilidad” (*Id.* pp.129-30). Es en ese lugar de la obra, donde el hombre kantiano *deja de lado su subjetividad-voluntad* –en coincidencia con el abandono de la volición propiamente impolítico– pues advierte que hay *algo* que *la supera* y *la antecede*: así *la concepción de lo común deja de ser objeto del pensar y pasa a ser sujeto*, alcanzando una afinidad con la noción de la *communitas* (*cf. Id.* p.130). En relación con lo dicho antes acerca de la *ley*, indica Esposito que este atisbo “[...] coincide con el carácter no subjetivo de la ley, con la divergencia entre la forma de la ley y el contenido de su sujeto” (*Id.* p.131). Esto es indicado, teniendo en cuenta que desde el pensar kantiano “el sujeto le pertenece a la ley”, en un entendimiento en que la *ley* lo *trasciende*, y por tanto, siempre está como “deudor” ante ella (*Id.* p.131) pues no la puede realizar. Con todo, siendo que este es el único punto de cercanía entre la *communitas* y la *ley*, es clara la distancia que hay para su realización efectiva: por esto, Esposito concluye con Kant, que no se puede realizar ese *vivir en común* por medio de la *ley*, pues su prescripción alude sólo a su carácter de deber (*cf. Id.* p.132). Sin embargo, de Kant nuestro autor también resalta que él reconoce ese lugar problemático al que llega su pensar, en el que advierte la imposibilidad de *forjar la comunidad*. Así, en relación con los hombres, ellos están “[...] acomunados por la imposibilidad de la comunidad, por ese imposible que es su *munus* común. Los une un «no» que los atraviesa y los supera como su Objeto inalcanzable [...] porque coincide con su propia común Nada” (*Id.* p.46).

3.2.3 Martin Heidegger

Para Esposito, Heidegger es el único filósofo que recoge la pregunta del *vivir en común* de la obra de Kant, y al hacerlo, se enfoca en sacar de ella lo que siempre estuvo allí, pero no fue expuesto. Aquello que Kant advirtió, pero ante lo que se detuvo en su indagación (cf. *Id.* pp.146-7): con ello refiriendo al *vacío* que se sitúa en el interior del sujeto –el mismo que Weil vio situado en el fondo de la política–, aquel que Kant “[...] había cavado en la compacta plenitud del sujeto metafísico, en su *permanencia* como ser-siempre-el-mismo [...] ese vacío es el tiempo: la estructura temporal que sustrae de su identidad al *subjectum*, suspendiéndolo en una contingencia, o finitud, que lo hace dejar de ser tal” (*Id.* pp.147-8). Así, siguiendo el pensar de Kant¹⁷⁰, Heidegger señala al *tiempo* como el que expone al hombre a su *alteridad constitutiva* –asomándolo al *abismo*– y que causa que su subjetividad se extienda hasta la ruptura: así es por medio de este, que el hombre llega a *trascender su propia subjetividad inmanente*¹⁷¹ al ser colocado en éxtasis (fuera de sí), alterando su constitución óptica (cf. *Id.* p.148). Pero dejando atrás a Kant y adentrándonos en la ontología heideggeriana, señalamos que, en ella el sujeto (*dasein*) se encuentra siempre atravesado por la *alteridad* referida: su propia *extrañeza* ante sí es su “condición” misma (*Id.* pp.151-2) y esa *condición* alude a la “apertura misma del ser” que pone al *dasein* al borde del *abismo*. Ahora, si nos remitimos a la formulación del *Es gibt Sein* heideggeriano, encontramos semejanza entre esa *apertura del ser* con la antes indicada “donación” que el *munus* exige hacia los demás; y si a eso le sumamos la “condición relacional” que para Heidegger siempre se da –ese “vivir-con” que remite a *co-existencia* (*Id.* p.47)– y que expresa en su *Mitsein*, entonces encontraremos semejanza con la *communitas* (cf. *Id.* p.153): así advertimos que *lo que precede a la ley es esa condición de nuestra existencia en la que estamos arrojados hacia y en relación con los otros*. Importa resaltar que para Heidegger la condición del *Mitsein* no se puede entender como *meta del hombre –no es afirmable por él–* porque “[...] ya «se da» aún antes de que podamos ponérsela como objetivo” (*Id.* p.152): es esa *forma común* de ese ser-en-un-mundo-común¹⁷² (Esposito, 2006, p.156). Con ello “Heidegger invoca el carácter

¹⁷⁰ Según esta lectura, Kant no alcanza a dar una determinación ontológica del “yo” y sin embargo, ello no le impide que en su obra se lo exponga a una *oscilación* entre lo interno-externo, causada por su intrínseca dimensión temporal (cf. *Id.* p.149).

¹⁷¹ En coincidencia con lo dicho de Bataille en el apartado anterior, “[...] se trata de una trascendencia que no se contrapone a la inmanencia, sino que está en ella y coincide con ella” (*Id.* p.148), dando cuenta de la caracterización impolítica de Heidegger.

¹⁷² El mismo señalamiento lo hace Heidegger: “En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común [*Mitwelt*]. El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [*Mitdasein*]” (Heidegger, 1997, p.123).

originariamente singular y plural -propiamente extático- de la existencia compartida: cada uno es apertura a todos, en cuanto singular, y no a pesar de serlo” (*Id.* p.158). Ahora, es por esta *bivalencia*¹⁷³ que la concepción de ese existir en común, se caracteriza una permanente una *incompletitud constitutiva*:

En suma, la comunidad heideggeriana presenta un desfasaje, tan originario como su constitución, que hace que nunca coincida con su esencia, e impide su completa realización [...] Ese desfasaje no corta desde el exterior a la comunidad, porque *la comunidad es ese desfasaje*, en el preciso sentido de que lo compartido por los hombres es precisamente su imposibilidad de «hacer» la comunidad que ya «son» (*Id.* p.160, cursiva añadida).

Precisamente por esto, es que al hablar del *dasein*, se lo entienda como “arrojado al mundo”, en tanto alude a esa característica de estar siempre incompleto: por ello que nunca alcance un estado de plenitud, sino siempre a la deriva de la existencia (*cf. Id.* p.161). Por tanto, lo único propio que tenemos o lo que es “[...] nuestro «propio» sólo consiste en la conciencia de nuestra «impropiedad»” (*Id.* p.161): de ahí la alusión a la “cura” (*Sorge*) como el entendimiento de que nuestra condición *propia* implica asumir nuestra *impropiedad* (*Id.* p.162). Al respecto, Heidegger entiende la cura siempre “en-común”, implicando “ayudar” al otro¹⁷⁴ al *dejarlo ser* en su alteridad respecto a sí (*Id.* p.163). Con esto, Esposito –atando lo dicho en el apartado anterior– concluye parcialmente que:

La comunidad es y debe permanecer constitutivamente impolítica, en el sentido de que podemos corresponder a nuestro ser en común sólo en la medida en que lo mantenemos alejado de toda pretensión de realización histórico-empírica, si *no* asumimos allí el papel de sus sujetos: la comunidad no puede tener «sujetos» porque ella misma construye -deconstruye- la subjetividad en la forma de su alteración (*Id.* p.163).

Empero, en ciertas partes de su obra, Heidegger da un revés que lo distancia del discurso que hemos remarcado, como entre 1930-1935 cuando pareciera “perder algo de su propio pensamiento” (*Id.* pp.163-4). Por ejemplo, al final de *Ser y tiempo*, habla de una “historización destinal” (*cf. Id.* p.164) aludiendo a un *destino* y *pueblo* –*propio* y *singular*–, lo que compromete su pensar del existir en común y lo empuja un horizonte distinto al recogido. Incluso, en textos posteriores *afirma* a Grecia como el lugar al que *mirar* –como un origen al que remontarse–: y si a eso le sumamos el viraje de

¹⁷³ Esto en coincidencia con la concepción de Weil mencionada, sobre que se da un *complemento* entre lo público y lo privado.

¹⁷⁴ Esa *ayuda* no es un regalo, sino el *reponer* al otro (un *deber*: un *munus*) la posibilidad del *ser-con* en donación (*Id.* p.163).

su postura personal –su adscripción al nazismo–, se da clara cuenta del volcamiento de la perspectiva del autor (cf. *Id.* pp.167-9) lo que no le permite avanzar al último estadio del recorrido.

3.2.4 Georges Bataille

Para concluir, Esposito ubica a Bataille nuevamente al final del recorrido¹⁷⁵. Al relacionarlo con Heidegger revela que, si la del alemán puede ser concebida como una *filosofía del fin* –un “remontarse al origen” al entenderlo como destino–, Bataille por su parte nos abre al “fin de la filosofía” (*Id.* p.183): con esta mención, esquematiza la inversión de perspectiva que se producirá en relación con la concepción de lo común (cf. *Id.* p.185) pues, si Heidegger anticipó un final donde *el saber se concentra*, Bataille nos remite a un espacio de inconclusión, en *ausencia total del saber*. Lo dicho por cuanto el: “[...] *non-savoir* de Bataille elude este movimiento de conquista progresiva [del conocimiento, característico del pensar heideggeriano]: no como un provisorio desconocido, sino como un absoluto incognoscible. Como aquello que nunca podrá aferrar el saber porque constituye su propia sombra” (*Id.* pp.187-8). De esa forma, el francés nos remite a una instancia en la que no puede haber saber –pues se pierde su objeto–, anulando la posibilidad misma de conocimiento: de ahí que no se pueda aludir a ese *no-saber* en términos (epistémicos) positivos y por ello que Bataille lo deba concebir como una *experiencia* (cf. *Id.* pp.188-9). Empero, ya que para él la *experiencia* no está subordinada al conocer –pues implicaría apropiación–, se hace claro que la entiende distinto de lo habitual: la concibe como *una vivencia en la que nos volcamos a nuestro exterior*, tal y como “[...] si la experiencia, pese a su declarada «interioridad», empujara la vida hacia su «afuera», hacia el borde del abismo en el que la vida misma se asoma a su propia negación” (*Id.* p.190): en el que se asoma a su *nada*.

Ahora, debido a que esa experiencia remite al hombre fuera de sí –invalidando su subjetividad–, ese *volcamiento* es el que liga el pensar del francés con la *communitas* (*Id.* pp.191-5). Ello porque en esa experiencia se excede toda comprensión –excede todo saber que la circunscriba a un fin–, llevándonos al punto del *no-saber*, donde nos hallaremos plenamente en relación con los demás¹⁷⁶: encontrados en esa misma *carencia* que todos tenemos al “[...] no ocultar, sino exhibir, la herida *en y de* nuestra existencia” (*Id.* p.193). A ello alude, cuando habla del “desgarro” que cargamos, que

¹⁷⁵ Así, la obra del francés representa el entendimiento más elaborado de lo *impolítico* y de la *comunidad* para nuestro autor.

¹⁷⁶ Para explicarlo, pensemos que el horizonte de cualquier saber (en tanto poder) excluye, en tanto no siempre es *compartido*, mientras que, por el contrario, todos hemos participado de su ausencia, en la cual nos podemos encontrar acomunados (cf. *Id.* p.193). Ello concuerda con Canetti y la antes mencionada *intención autodisolutiva*, necesaria para poder *dar cabida* al otro.

nos pone en comunicación con lo que está más allá de nosotros: y en comunicación con lo otro – perdido el objeto y sujeto¹⁷⁷ del saber (*Id.* p.194)– finalmente nos hallaremos en *comunidad*. En esto, rescatamos la idea batailleana de que la *comunicación real*, la que remite a la verdad del hombre, implica un *abandono de sí* en tanto “[...] la verdad no está donde los hombres se consideran aisladamente: ella [...] tiene lugar sólo pasando de uno a otro” (Bataille, 1973a, p.282). Entonces para él, *lo común está en esa verdad mutua que comunicamos*¹⁷⁸, para lo cual hemos de entregarnos a ese *movimiento* que nos lleva desde nuestro límite (inicial) de sujetos hasta nuestro volcamiento (final) a lo otro (*cf.* Esposito, 2006, pp.195-6): *sólo cuando el sujeto ha salido de sí* –cuando está en *negatividad* plena– *puede concebir con claridad lo común*. Con esto se esclarece que la *experiencia* a la que nos exhorta el francés, resulta sumamente abarcante, incluso al punto de poner en riesgo la vida misma.

Así, podemos indicar que *la comunidad*, en vez de ser una *experiencia apropiable* como de cierta manera era en Heidegger, *es para Bataille la más impropia y por ende la más completamente inaccesible*¹⁷⁹. Pero en ello, justamente por la imposibilidad de “acceder” a ese punto de nuestra existencia en que estamos acomunados –en el que estaríamos *en* aquello que no somos: la *nada*–, se esclarece la absoluta inconclusividad del discurso recogido del francés (*cf. Id.* pp.198-9). Empero, en relación con lo dicho, Bataille no se queda ahí pues, así como alcanza a advertir que la existencia del hombre peligra cuando se entrega a esta *experiencia común*, también avizora que si no se entrega a ella su vida también peligra¹⁸⁰: así hace claro ese doble riesgo –o mejor aún, un mismo riesgo de doble frente: el *vacío*– al que nos exponemos en nuestro existir (*cf. Id.* pp.196-7). Pero más allá, remitámonos al comentario de Esposito al respecto, en tanto arroja luz sobre lo recogido, pues advierte que la vida del hombre,

¹⁷⁷ Para Bataille: “La supresión del sujeto y del objeto es el único medio de no acabar en la posesión del objeto por el sujeto, es decir, de evitar la absurda avalancha del *ipse* que quiere llegar a serlo todo” (Bataille, 1973b, p.61).

¹⁷⁸ Para podernos *comunicar*, los otros también han de *desbordar* su límite de sujetos: “La «comunicación» no tiene lugar más *que entre dos seres puestos en juego* –desgarrados, suspendidos, inclinados uno y otro sobre su nada” (Bataille, 1979, p.51).

¹⁷⁹ Esposito enfatiza en dos puntos acerca de esta comparación final con Heidegger: i) si *lo común* para el alemán es esa “modalidad no trascendible de nuestra existencia” –pues desde siempre ha estado en su “afuera”–, para el francés alude a ese “excesivo y doloroso asomarse sobre la muerte”; y ii) si Heidegger concibe la muerte como *propia* –como la *auténtica* posibilidad del hombre– para Bataille ella es anulación de la mera posibilidad de apropiar (*cf. Id.* p.197).

¹⁸⁰ Indica Bataille que: “El ser en la tentación se encuentra [...] triturado por la doble tenaza de la nada. Si no se comunica se aniquila –en ese vacío que es la vida se aísla. Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse” (Bataille, 1979, p.53).

[...] coincide con los límites que lo separan de los otros haciendo de él ese ser específico que es. Por lo tanto él está obligado a defender esos límites para asegurarse su supervivencia [...] Este instinto de conservación, sin embargo, no agota su experiencia: por el contrario, constituye su vector menos intenso, en tanto sólo biológico, al cual se entrelaza una pulsión absolutamente opuesta que, sin anular a la primera, se le opone sordamente. De este modo [...] el individuo desea lo que teme -justamente perder los límites que lo «hacen» ser- movido por una invencible nostalgia por su estado precedente, y sucesivo, de no-ser-individual [...] La vida en último análisis no es sino deseo (de comunidad), pero el deseo (de comunidad) se configura necesariamente como negación de la vida (Esposito, 2006, pp.195-6).

En ello, ya se advierte la consideración *inmunitaria* que Esposito desarrolla a plenitud en el siguiente texto. Pero antes de pasar a ello indiquemos que, a través del recorrido que ata a ambos extremos, *se ha desdoblado esta propensión política del hombre hacia esa doble posibilidad*, de la cual una aparece como el fondo oculto y opuesto de la otra –así, siempre en *complementariedad contrastiva*–. Pero yendo más allá de lo dicho por Esposito, podemos señalar una conjetura entre i) lo reseñado de la *communitas* (referida en la cita como una *pulsión*, lo que coincide con el carácter de “vector” que le fue asignado desde el comienzo) y su opuesto complementario, la inmunidad, relacionándolas respectivamente ii) con la *fuerza expansiva de la vida* y su *fuerza limitante* –de formulación nietzscheana– reseñadas en el anterior capítulo. Esta coincidencia, más allá de las implicaciones conceptuales que acarrea consigo –que detallaremos en el capítulo quinto–, nos permite revelar una conclusión respecto al recorrido recién presentado. Si bien Esposito esclarece la paradójica situación del hombre por la que, al estar *constituido* por dos *impulsos* le resulta imposible encauzarse completamente hacia alguno¹⁸¹ –en cuyos extremos sólo encontrará el *vacío*–, el hecho de que a partir de la modernidad se hayan intensificado las disposiciones inmunitarias cerradas, en la política –como da cuenta el ampliamente extendido pensar de cuño hobbesiano–, lleva a que nuestro autor nos remita hacia su opuesto complementario como punto de contraste: tal y como si avizorara una *alternativa* al cerramiento de lo político al pensarlo partiendo de la consideración de la *communitas*. Sin embargo, en este texto, esto no se elabora más allá de la alusión al *vector de autoproblematización de lo moderno* ya presentado, por lo cual tendremos que avanzar en los otros textos, a ver si encontramos un desarrollo más trabajado en ese sentido¹⁸².

¹⁸¹ Estos impulsos que pusieron “[...] al desnudo esa oposición fundadora entre *communitas* e *immunitas* que ha constituido el carril hermenéutico del presente trabajo” (*Id.* p.200) respecto de los cuales, se puso a Bataille y a Hobbes en sus extremos. Si Hobbes parte de asumir que el hombre tiene una *carencia* constitutiva y que está *regido por el miedo*, Bataille lo concibe desde una *munificencia* que lo insta a *arriesgarse* siempre (cf. *Id.* p.201): de ello, uno remite al cerramiento y el otro a la apertura.

¹⁸² A esta conclusión la respalda la aclaración final de nuestro autor. En ella nos advierte que la *experiencia* de Bataille puede llevar a un *extremo inadecuado*: concretamente refiriendo a esa *deriva sacrificial* que –antes se detalló como parte de la obra de Hobbes pero que aquí vuelve y– aparece en Bataille y por la que se nos

3.3 La inmunitas

Finalizando este tercer capítulo presentamos la *alternativa* recogida en el texto de *Immunitas* (2009a), ante las problemáticas referidas en el primer capítulo. De lo dicho, indicábamos que había una *lógica inmunitaria de cerramiento* que concebía una *barrera insalvable* entre lo propio y lo otro, y que a manera de un *desarrollo* de ello –a partir de los tránsitos dados entre el paradigma jurídico-político hasta llegar al bio-médico– veíamos una concepción un tanto distinta de la inmunidad –que ya no asume una separación absoluta entre el adentro y el afuera– en la que, el mecanismo inmunitario de un cuerpo funciona al tomar un poco de su *afuera* (que lo trasciende) y lo interioriza (lo inmanentiza) para que al hacerlo *suyo*, logre atenuar sus efectos negativos¹⁸³: empero, aparte del resultado de prolongación de la vida, de manera contigua, decíamos que el cuerpo resultaba también lastimado por esa inclusión. Así, desde esta mirada se concebía a la inmunidad como mecanismo de simultánea protección y negación de la vida. Respecto a esa *contradicción* que la categoría de inmunidad carga, Esposito empata con la conclusión final del anterior texto al preguntarse si, ¿es posible conservar la vida de manera que no implique esa protección negativa? (*Id.* p.28). Para responder, profundiza y encuentra otro horizonte de sentido dentro de la misma categoría de inmunidad, pero que ahora atañe a una *lógica inmunitaria de apertura*: esta, a diferencia de la *lógica inmunitaria de cerramiento*, no se *cierra* ante el *munus* –no se le opone sordamente– sino que lo *admite* –se abre a él– aun cuando manteniéndolo como opuesto, en tanto su mecanismo inmunitario lo implica y lo requiere como presupuesto¹⁸⁴ (*cf.* Esposito, 2009a, p.14) –en lo que vemos presente la misma lógica de la *complementariedad contrastiva* advertida en los dos libros anteriores–. Entonces, a diferencia de la disposición inmunitaria que antes advertimos en el nazismo, lo que aquí “[...] se bosqueja es una filosofía distinta de la inmunidad que -sin ocultar, e inclusive remarcando,

encamina a la muerte. Sin embargo –tal y como se subrayó en repetidas ocasiones en el texto anterior– Esposito nos está guiando en otra dirección, pues para nuestro autor, *la existencia no es sacrificable*, principalmente porque ya está “sacrificada a su propia finitud” y por eso no hemos de *remitirla* a lo que constitutivamente la trasciende: porque, en razón de esa *finitud constitutiva*, nuestra existencia ya está *en relación* con ello (*cf.* *Id.* pp.206-7). En otras palabras, ya está dispuesta –“ofrecida”– hacia la muerte: “Pero [justamente] ofrecida a nada y a nadie -por lo tanto no sacrificada- salvo a esa finitud que ella es” (*Id.* p.207).

¹⁸³ En ese orden de ideas, se entiende que “[e]l veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él, sino cuando de algún modo llega a formar parte de este” (*Id.* p.18).

¹⁸⁴ Esto en tanto, de manera no coincidente con esa disposición al *cerramiento* de uno de los *vectores semánticos* que forman la categoría de inmunidad –el de la vertiente jurídico-política–, hay otro vector en ella –el de la vertiente bio-médica– que complementa al primero y lo cruza (*Id.* p.16), pero que se remite a un *horizonte de sentido* distinto, enfocado en la *apertura*.

su antinomia constitutiva- la ubica en una relación no excluyente con su inverso, lo común” (*Id.* p.30). Así, si Hobbes proyectaba una *comunidad inmunizada*, acá trabajaremos en presentar una *inmunidad comunizada* –como una suerte de inmunidad que se abre a lo común– la cual ya no se entiende ni como i) mecanismo de defensa separado del cuerpo en el que se lo sitúa, ni como asumiendo ii) una rígida separación entre el adentro y el afuera: esto en tanto que –como vimos en el texto de Bios (2011)– *el mecanismo ahora se entiende como formando parte del cuerpo mismo (como un engranaje interno) y ya no se lo piensa como enfocado en la defensa respecto al afuera, sino como mediando la relación con él.* Así a continuación, recogeremos algunas *miradas alternativas* –las más relevantes de todas las presentadas– que surgen en los mismos paradigmas antes mencionados, y que dan cuenta de que es posible subvertir el *significado afirmado* de la inmunidad hacia otro *horizonte de sentido.*

3.3.1 Lo jurídico

Para subvertir la lógica jurídica que acentúa lo propio sobre lo demás –y replica invariada el juego acrecentador del poder–, Esposito nos remite primero, nuevamente a la obra de Weil. *Ella contraría esa disposición particularista de lo jurídico, cuando quita el énfasis de los derechos* –que aluden a un movimiento que va *de afuera hacia adentro*– y lo pone en las obligaciones –remitidas al movimiento *opuesto*: de *adentro hacia afuera*–, acentuando el carácter de “deber” –ese *munus*– que tengo hacia los otros¹⁸⁵ y en la *disposición hacia lo general* (*Id.* p.37). Así *se modifica la dirección del flujo de responsabilidad*, en una forma en que, el estar *sujeto a* una obligación “[...] quiere decir que no se es sujeto de otra cosa más que de la propia expropiación. De la expropiación de lo que es propio, a partir de la misma sustancia subjetiva” (*Id.* p.38). De esta forma, al invertir la trayectoria de la carga que se tiene con lo demás, se refuta la lógica que nos encamina al *acrecentamiento*, así como esa “relación irreflexiva” entre subjetividad y derecho, en tanto el centro del discurso aquí se sitúa en lo común: en lo *im-propio*, concebido como negatividad ante lo propio. Por tanto, una primera *mirada alternativa*, corresponde a la perspectiva por la que Weil nos insta a que *invirtamos la dirección* de lo que guía nuestro relacionamiento¹⁸⁶ –cambiando el énfasis semántico de la

¹⁸⁵ Empero, Esposito aclara que no implica dejar de lado la noción de derecho, sino en usarla “[...] en una forma complementaria y subordinada a la de obligación; es decir, relativa a aquellos hacia los que cada uno está obligado” (*Id.* p.37).

¹⁸⁶ Sobre este punto, Weil rescata que: “El objeto de la obligación, en el dominio de las cuestiones humanas, es siempre el humano como tal. Hay obligación para con todo ser humano, simplemente porque es un ser humano, sin que intervenga ninguna otra condición” (Weil, 1949, p.7, traducción propia). Este cambio, quita

restricción a la *prodigalidad*, como antes lo señalábamos en Bataille— en la búsqueda de un beneficio anónimo, en tanto, el cumplimiento de la *obligación propia* traduce en un *beneficio común* (cf. Esposito, 2009a, p.38)¹⁸⁷.

Como otra perspectiva por la que se subvierte el entendimiento inmunitario cerrado de lo jurídico, Esposito nos remite a Niklas Luhmann quien concibe al derecho a partir de la *teoría de sistemas*, en una forma en que altera el campo léxico-conceptual del paradigma (*Id.* p.67). En su mirada, concibe un *ambiente general* que abarca a unos *sistemas* internos, entre los que se irradia *comunicación* (*Id.* p.68); en ello, modifica el presupuesto que asume al derecho como un mecanismo de defensa externo del cuerpo político, pues *lo entiende como el mecanismo de comunicación interno que pone en relación al sistema (el adentro) con el ambiente (el afuera)* (*Id.* p.67). También es central de la lectura, que contrariando que el énfasis se ponga en cada cuerpo político, acá se entiende que cada “[...] sistema sólo vive en relación con su ambiente propio del que obtiene el estímulo para una constante complejización que lo reproduce en forma cada vez más articulada” (*Id.* p.70): así *el énfasis está pues en la relación de cada cuerpo con el ambiente*. Con esto toma forma una concepción de la inmunidad que la considera “[...] como el único modo de ser de un sistema que coincide con la exclusión inclusiva -o con la inclusión exclusiva- de su ambiente” (*Id.* p.70), de manera que se podría decir que en la inmunidad se da el *cierre* simultáneamente con la *apertura*: tal y como si *coincidieran* (cf. *Id.* p.70), permitiendo que el *ambiente* sea incluido y excluido simultáneamente. De esta forma se podría re-pensar al derecho como *puerta* que permite o impide ingresos, pero más allá de ello, rescatando su importancia, por cuanto evita que el *sistema* se torne indiferenciado respecto a su *ambiente*. Ahora, para que el derecho pueda *diferenciar* lo aceptable de lo inaceptable, debe lograr concebir con claridad eso que lo circunda y ello implica *incluirlo* en su

el énfasis semántico de lo *inmune cerrado*, antes puesto en la *restricción* y lo pasa a la *entrega*: con ello cambiando por completo el entendimiento de las obligaciones.

¹⁸⁷ Complementando la intención de *reformular la dirección que guía las relaciones* entre los hombres, Esposito también insta a *reformular lo que se sitúa como el acontecimiento fundacional de la ley*. Si bien lo jurídico siempre está definido por una “estructura presupositiva” desde la cual busca *prevenir eventos* adversos futuros partiendo de *negar lo ocurrido* en el pasado —que coincide con lo que Bataille cuestionaba en el primer libro trabajado, acerca de *una vivencia que siempre asume presupuestos*— nuestro autor rescata una renovada lectura de Maquiavelo por parte de T. Berns, en la que el énfasis del discurso se pone en *proyectar* un pasado que se *afirma* (cf. *Id.* pp.53-5). De esta forma —y como ocurre con las *obligaciones* y los *derechos*— en caso de ser necesaria una *negación* posterior, ésta sólo será dispuesta como un *complemento* de la disposición *positiva* antes enaltecida, tal y como lo menciona Esposito: “[...] para que una violencia inicial pueda tener efectos ordenadores -antes que destructivos- ella misma debe ser precedida y modelada por «buenos ejemplos» y «buena educación»” (*Id.* p.54). Con esto, cambiando la pre-disposición de lo jurídico, para que remita más a un dar ejemplo que a castigar una omisión.

perspectiva para poder determinar su lugar (*cf. Id. p.72*), pues a mayor cantidad de contradicciones y conflictos que *logre concebir*, tendrá mayor previsibilidad, la que le ayudará a mantener una relación más estable con su *ambiente* (*Id. p.73*). Así, se piensa al derecho como mecanismo que insta a la exposición con el ambiente –semejante a cuando Bataille nos insta a abrirnos a ese *no-saber* que desconocemos por completo–. Entonces, en esta perspectiva –que ya no es *estática* sino *dinámica*, al abarcar flujos– el enfrentamiento no sólo se *contrapone* al orden, sino que lo *complementa*, por ello no se los puede entender en exclusión (*Id. p.73*). Por último, también importa recalcar que, cuando el sistema diferencia lo circundante y va a incluir lo ajeno, ha de diferenciarse de sí –alterándose– para poder identificarse mejor con lo que pasará a formar parte suya y evitar que al recibir esos elementos, se produzca un choque: así, su *interior* debe dejar de ser considerado como permanentemente definido, en tanto siempre siendo modificado por su afuera (*cf. Id. p.74*).

3.3.2 Lo religioso

Aquí volvemos a remitirnos a los dos vectores de sentido *separados* que determinan a la religión cristiana: una *expansión* que es limitada por un *freno* que se le impone. El segundo vector, se advierte claramente en la teología política, cuyo cuerpo religioso está centrado en retener prosélitos y atraer nuevos para “incorporarlos”. Al respecto, señala nuestro autor que, en las escrituras es frecuente encontrar que los términos *cuerpo* (*sôma-corpus*) y *carne* (*sárx-caró*) se usan como metáforas, en las que, “[...] mientras *corpus* es la expresión usada generalmente para designar la Iglesia en su conjunto [...] *caro* designa la Eucaristía en cuanto tal” (*Id. pp.106-7*). Empero, a pesar de tener sentidos diferentes, suelen ser usados indistintamente (*Id. p.106*): algo similar como lo que ocurre cuando se alude a la “incorporación” y a la “encarnación”, expresiones las cuales también suelen ser confundidas debido a su cercanía conceptual. Empero, si bien ambos *campos léxicos* –cuerpo y carne– se arraigan en la religión cristiana, Esposito nos remite a una lectura alternativa de M. Richir y De Lubac, enfocada en la *distinción semántica* existente entre ellos (*Id. p.105*). Sostiene nuestro autor que, si bien “[...] la encarnación caracteriza una situación en que todavía es libre de vínculos jerárquicos -e inclusive presenta elementos de anarquía y subversión [...]-, la metáfora de la incorporación traduce su progresiva institucionalización en las formas rígidamente codificadas de una auténtica Iglesia” (*Id. p.106*). Completando lo dicho, la primera alude a la disposición del Cristo por la que es encarnado en los feligreses, mientras que la segunda representa el movimiento opuesto, por el que los hombres pasan a ser incorporados en la iglesia (*Id. p.106*). De la brecha que separa a estos campos, *centremos nuestra atención en el orden de los movimientos*: en las escrituras, *lo primero* –cuando Cristo resucita– *es la encarnación, que remite al paso del uno a los muchos y de manera posterior* –cuando se *funda* la institución religioso-política de la iglesia– *se da la*

*incorporación, la cual denota el paso de los muchos al uno (Id. p.106). Ante esto, ambos provienen de los textos bíblicos y, aun cuando en oposición –uno remite a una plurivocidad irreductible y otro atañe al principio de la unidad– y aun cuando diferenciados por el orden –primero el movimiento hacia afuera y luego el movimiento hacia adentro– se dan de manera complementaria¹⁸⁸, como hemos visto que ocurre con la *communitas* y la inmunidad (cf. *Id.* pp.107-8), lo que ayuda a cambiar el entendimiento inmunitario *cerrado* de lo religioso.*

3.3.3 La antropología filosófica

De este paradigma, dijimos que se entendía al hombre como quien *compensa sus carencias*, lo que ocasiona que esté volcado hacia su *afuera*. Esto, específicamente para Plessner, podía llevar a un desequilibrio que debía ser contrarrestado¹⁸⁹. Al respecto, el autor asociaba ese volcamiento del hombre con *la comunidad*, entendida como una *disposición riesgosa*, en tanto remite a un exceso desestabilizante: por tanto, para él, el hombre ha de limitar esa puesta en común. Para ello, Plessner hacía alusión al “tacto” entendido como el “[...] arte de no acercarse mucho y de no ser demasiado abiertos” (Plessner, 1999, p.162, traducción propia) respecto a los demás¹⁹⁰. Ahora, Esposito procede a comparar esa concepción –inmunitaria cerrada– de Plessner acerca de la “tocabilidad” con la de Maurice Merleau-Ponty, para hilvanar una *lectura alternativa* al respecto: las perspectivas divergen, pues “[...] mientras en Plessner -y en general en la antropología filosófica alemana- la «tocabilidad» es tácticamente contenida dentro de un umbral más allá del cual no puede avanzar sin desplegar consecuencias negativas, en Merleau-Ponty adquiere sentido exactamente a partir de ese punto-límite” (Esposito, 2009a, p.146). Lo dicho pues, *en vez de asumir una postura intrínseca de separación, para Merleau-Ponty todo punto de “con-tacto” coincide con el de la común separación constitutiva de los cuerpos*¹⁹¹: así, *no hay tocabilidad total* –y no es posible llegar a indiferenciarse–

¹⁸⁸ Para concretar esta idea, reseña Esposito que: “Lo que la carne dispersa y abre, el cuerpo lo unifica y cierra. Lo que el cuerpo identifica, la carne lo altera. Si la carne expropia, el cuerpo apropia” (*Id.* p.107).

¹⁸⁹ Esto se explica al pensar que, se asume que el hombre toma una *posición excéntrica* respecto a sí –proyectándose hacia lo que está más allá de él– respecto a lo cual, ha de buscar refrenar esa propensión, para protegerse ante el riesgo de anulación.

¹⁹⁰ Una postura del hombre que, aun en “[...] cercanía, logra mantener firme su propia intangibilidad” (Esposito, 2009a, p.146).

¹⁹¹ Para Merleau-Ponty: “Tocar y tocarse (tocarse = que toca-tocado). No coinciden en el cuerpo: el que toca nunca es exactamente el tocado. Eso no quiere decir que coincidan «en el espíritu» o en el nivel de la «conciencia». Hace falta algo diferente del cuerpo para que la conjunción se produzca: se produce en lo intocable” (Merleau-Ponty, 2010, p.224).

, por una diferencia óptica que impide la “absoluta coincidencia” (Esposito, 2009a, p.146). De ello, rescatamos que los hombres en *comunidad* no pueden llegar a un *encuentro pleno* a causa de una *diferencia constitutiva* entre ellos.

Por otra parte, aludimos a otro entendimiento en este mismo paradigma, en el cual se considera que el hombre se remite a la *técnica* por causa de sus carencias. Allí, se concibe que las disposiciones provenientes de la *técnica* tienen un *carácter secundario* respecto de una supuesta *naturaleza originaria* del hombre, que tiene una *esencia propia*¹⁹²: ello como una concepción ampliamente arraigada en el paradigma, en tanto viabiliza la distinción entre la *ciencia del hombre* y su *naturaleza* (cf. *Id.* p.158). Al respecto, Esposito refiere como parcializada esa concepción, porque asume una *escisión*: en su lugar, *insta a considerar una común correspondencia entre la técnica y la naturaleza del hombre*, en tanto para él, *han de ser entendidos como complementos, al tiempo que como opuestos*, tal y como se corrobora en la perspectiva de Bernard Stiegler quien reconoce “[...] exactamente en el carácter expropiante de la técnica lo propio de la naturaleza humana” (*Id.* p.158). Así, no se los debe pensar como *excluyentes entre sí*, sino más bien, de manera *diferencial en complemento* –o en *complementariedad contrastiva*– evitando mezclar las consideraciones –siempre en relación– de ellos y la anulación de sus horizontes (*Id.* pp.158-9).

3.3.4 La biopolítica

De este paradigma, decíamos que se tomaba como objeto de la política a la vida de los hombres y que, para asegurar su prolongación, se establecían *normas*. Justamente sobre la concepción de estas, Esposito confronta la perspectiva de Foucault con la de Georges Canguilhem, que exhibe una *lectura alternativa* –no inmunitaria en cerramiento– de las mismas. Si bien Foucault precisaba que, en el tránsito del régimen soberano al biopolítico, se pasa del horizonte de la *ley* –que parte de un *presupuesto* orden jurídico– al de la *norma* –que parte de un *orden definido* desde lo médico-jurídico–, su concepción de la segunda parece quedarse atada al *régimen de sentido* de la primera (cf. *Id.* pp.201-2) debido a que, para él, las *normas* al igual que las *leyes*, siguen estando definidas por la modalidad de una “anticipación presupuesta” (*Id.* p.202). Ello ocasiona que “[...] tanto en el caso de la ley como en el de la norma los sujetos [estén] preconstituidos por algo que a la vez los excede y precede” (*Id.* p.202) en tanto ceñidos a un *entendimiento fijo*. Canguilhem aparta las *normas*

¹⁹² Esposito delimita, que el problema “[...] reside en la definición de esa esencia [natural] en relación con lo que se ha definido como técnica. ¿Cuál es la relación entre ellas? ¿Y se trata en verdad de dos «cosas distintas»?” (*Id.* p.158).

de dicha *presuposición*, al invertir la relación de éstas con respecto al “umbral de la infracción” pues, si con la *ley* se definía de manera *anticipada* ese *umbral*, para Canguilhem, “[...] este último determina la necesidad, y también la posibilidad, de la norma” (*Id.* p.203). Así, *la regla ya no está referida de antemano, sino que es determinada con posterioridad, con respecto al umbral que la delimita*: esto porque para él, lo concebido como “normal” viene a darse con posterioridad respecto de lo “anormal”, que viene a ser *reconocido primeramente* para luego dar pie a determinar la *norma*¹⁹³. Esta figuración concuerda con la concepción de lo inmune referida en lo bio-médico, en la que es el *exterior* –lo anormal– el que altera constitutivamente al *interior* –la norma– y en lo cual, se puede indicar que “[...] la normalidad biológica coincide con [...] la facultad de crear nuevas normas” (*Id.* p.203). Esto tiene implicaciones, no solo respecto a la relación de los organismos con su entorno –al que remiten estudios de *fisiología*–, sino también respecto con la enfermedad –al que remite los estudios de las *patologías*–, desde la que ha de concebirse la misma dinámica¹⁹⁴ (*cf. Id.* pp.203-4).

3.3.5 Una nueva filosofía de la inmunidad: la biotecnología y lo biomédico

Acá nos remitimos otra vez al *sistema inmunológico* del cual precisábamos dos *miradas* que lo han caracterizado: la que remarca sus *rasgos defensivos* y la que enfatiza su *carácter relacional* con el entorno. En un desarrollo de la segunda, nos remitimos a dos lecturas que superan lo recogido en los paradigmas previos: una sobre *los implantes* y otra sobre una nueva *biofilosofía del cuerpo*, en la que ya se concreta esa *lógica inmunitaria de apertura* referida.

El implante

Aquí nos es introducida la mirada de Donna Haraway –alumna de Canguilhem– quien articula lo ya recogido respecto a esta nueva concepción de la inmunidad con un avance ulterior. Para ella, el sistema inmunitario efectúa el antes mencionado reconocimiento de *lo circundante*, pero además le

¹⁹³ En palabras de Esposito: “[...] además de preexistir, y, luego, resistir, a la normativización que lo reviste, lo anormal de algún modo penetra en el interior de esta hasta modificarla” (*Id.* p.203), dando cuenta de que *la varianza va antes de lo fijado*.

¹⁹⁴ En coincidencia con lo dicho antes, acerca de que el conflicto no se puede pensar en *contraposición absoluta* con el orden, la enfermedad no ha de concebirse *exclusivamente* como *contraria* a la salud, sino más bien como en mutua complementariedad. Así, no deberíamos definir un organismo *sano* como el que “no está enfermo” sino más bien –ampliando la mirada– como el que *afronta mejor* –haciéndola suya y sobreviviendo– *la enfermedad* (*cf. Id.* pp.203-4)

incluye la función del *reconocimiento de sí* (cf. *Id.* p.205): y *teniendo en cuenta la mutua incidencia entre ambos, ello permite que ese cuerpo en el que se sitúa el sistema, se pueda llegar a alterar*. Justamente por esas consideraciones de Haraway –dadas por su énfasis en trabajar lo *biotecnológico*– *puede sobrepasar las nociones de Foucault sobre el cuerpo* –aún para él determinado en una caracterización unitaria¹⁹⁵ y su naturaleza entendida aun como en diferencia respecto a la técnica–, al *enfocarse en mostrar cómo se deconstruye su forma* “[...] por el flanco de su descomposición-multiplicación determinada merced al vertiginoso incremento de las nuevas tecnologías biónicas, electrónicas e informáticas” (*Id.* p.206). Con esto, confirmando el cambio de la relación entre el *afuera* y el *adentro*, en razón de *la implosión-explosión de los márgenes diferenciales del cuerpo*¹⁹⁶ (cf. *Id.* p.208), lo cual es causado por “[...] un proceso de tecnificación de la vida imposible de asimilar al marco no sólo sociocultural, sino también ontológico, de la época moderna” (*Id.* p.208). En esa línea, ya no hay riesgo de dominio de lo artificial sobre lo natural, al entenderlos como interactuando en “relación directa, y hasta simbiótica” (*Id.* p.210), justamente como ocurre en un implante: inicialmente externo al cuerpo, pero luego inserto y dispuesto en el punto de coyuntura con su afuera. *Vuelve así la atención sobre el sistema inmunitario, en tanto es el que permite dicha articulación, al ser entendido como a una zona de contigüidad que facilita la interacción con lo externo*. En ese orden de ideas, es a través de ese sistema que el cuerpo “[s]e expone a lo que está fuera de él para salvar lo que todavía lleva en su interior” (*Id.* p.211). Así, Haraway consume esa tendencia, advertida en los anteriores paradigmas, por la que aquello que antes era pensado como externo al cuerpo –que lo soportaba y protegía– pasa a ser concebido como algo suyo (cf. *Id.* p.209): y por tanto, por más que se refiera al sistema como punto de coyuntura con el afuera, *no se lo debe pensar como ubicado sólo ahí, pues el sistema debe ser considerado como en plena coincidencia con el cuerpo que altera*¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Al respecto, Esposito reseña que: “Haraway puede señalar que la biopolítica foucaultiana tiende a interpretar los procesos constitutivos, degenerativos y curativos del organismo viviente dentro de un protocolo temporal de tipo evolutivo todavía tributario de la tradición humanística [...] el cuerpo [...] sigue, en definitiva, identificado por los mismos límites espacio-temporales que escandieron su recorrido desde la civilización greco-cristiana hasta la moderna” (*Id.* p.207).

¹⁹⁶ Ello se explica, en la fijación de Haraway en esa tendencia que *inserta* todo tipo de implantes en el *cuerpo* –afirmando ese *encuentro* de su naturaleza con la técnica–, ya no considerado como “[...] hecho biológico aceptado, sino un complejo campo de inscripción de códigos socioculturales -representado por la figura híbrida del cyborg” (*Id.* p.208);

¹⁹⁷ Teniendo en cuenta esto, Esposito establece un parangón con la *subjetividad* –respecto a la cual, siguiendo lo dicho en los textos previos, *también hay un cambio, pues igualmente interactúa* con su entorno–, indicando que: “El sujeto -en este sentido- no es más algo originariamente dado, sino un constructo operativo: el resultado de una mixtura con un no sujeto, con algo sujeto a un estatuto ontológico que no es el de la subjetividad concebida de manera clásica” (*Id.* pp.210-1).

Lo biológico

Concluyendo el recorrido en el ámbito biológico, *se nos remite a un entendimiento de la inmunidad* –que responde a una *lógica inmunitaria de apertura*– *el cual no niega su contradicción interna, sino que, a través de ella, invierte completamente su semántica en un sentido comunitario* (Id.p.234). Posibilitándolo, se nos sitúa en un momento de la historia en el que, respecto al *sistema inmunitario*, “[...] el léxico del reconocimiento empieza a reemplazar al de la guerra, dentro de un nuevo esquema interpretativo” (Id. p.235). Ello le da paso a la formulación de la concepción del filósofo e historiador de la ciencia, Alfred Tauber, quien –empatando con la mirada de Bataille y Nietzsche– esclarece que, con respecto a ese sistema “[...] la conservación de la integridad orgánica es sólo una función derivada y secundaria del sistema inmunitario, si se la compara con la principal: definir la identidad [...] no como algo definitivo e inmodificable, sino como el producto, siempre cambiante, de una interacción dinámica y competitiva con el medio” (Id. p.236). Así, *la defensa queda como función secundaria respecto a la función primaria: la definición y modificación de la propia identidad, siempre en relación con el entorno.*

En ello, para que el reconocimiento del entorno pueda *articularse* con el propio, debe darse una “tolerancia inmunológica”, entendida como “depresión de la respuesta inmunitaria” (Id. p.236) del sistema¹⁹⁸ respecto a lo que está más allá de sí. En relación con esa *depresión*, Esposito se pregunta si, ¿ha de ser concebida como una ausencia de respuesta, entendida desde una *perspectiva pasiva* como una *carencia*, expresada como por una “[...] falta de reconocimiento o [si desde otra mirada, la debemos concebir desde una *perspectiva activa* de una *autolimitación*,] como un reconocimiento tan sofisticado que impide una respuesta negativa contra componentes antigénicos que pertenecen al mismo organismo?” (Id. pp.236-7). Si bien en primera medida, nos indica que “[...] las respuestas [encontradas] fueron todo menos unívocas” (Id. p.237), terminó inclinándose por la segunda opción, lo cual a su vez le suscitó un interrogante adicional: teniendo en cuenta que *la respuesta negativa del sistema se bloquea voluntariamente*, ¿ese autobloqueo se produce por un *cese de actividad* o es por una *supresión de quienes producen esa respuesta?* (cf. Id. p.237). Sobre esto –como podría esperar quien ha atendido a la lógica detrás de toda esta elaboración– la respuesta final se ciñe nuevamente al segundo camino: sobre ello aclara Esposito que la respuesta de tolerancia por parte

¹⁹⁸ Aquí, cuando Esposito refiere a una “depresión de la respuesta inmunitaria” –entendida como *autosupresión* de la facultad perfectamente funcional de *defender*– se alcanza a advertir una coincidencia con los desarrollos más acabados en la formulación de *lo impolítico* y de la *communitas*, sobre lo cual nos expandiremos más ampliamente en el capítulo quinto.

del *sistema* con respecto a lo otro de sí “[...] bajo ningún concepto es una no-inmunidad, una suerte de inmunodeficiencia virtuosa; si acaso, se trata de una inmunidad al revés: lo que invierte sus efectos aun dentro del mismo léxico” (*Id.* p.238). De lo dicho¹⁹⁹, es muy importante indicar que para que todo ello pueda pasar, de manera anticipada el *sistema* debe haber *reconocido* a lo *otro* para definir si produce la respuesta *autoinmunizante* recién mencionada: y esto sólo ocurre por el proceso de inoculación. En ese orden de ideas, la *tolerancia inmunológica* sólo se llega a producir si lo *exterior* es *reconocido* previamente en el *interior* del *sistema* –volviendo a traernos la imagen de la *inmanentización de lo trascendente*– pues, tal y como lo expresaría Tauber, ese *reconocimiento* es el que permite que el *sistema* se torne “autorreflexivo” con respecto a su *exterior* (*cf. Id.* pp.135-6). En ello, el interior y el exterior siempre están interactuando *a través* del *sistema inmunológico* que, se podría decir, actúa como una “caja de resonancia” de lo *exterior* ubicada en el *interior* (*Id.* p.240): así, *su función es la de definir qué de lo exterior “resuena” en el interior*. Con lo dicho se está precisando “[...] que se derrumba toda distinción presupuesta entre sí mismo y no sí mismo, propio y no propio, adentro y afuera” (*Id.* p.239) en tanto siempre están interactuando –incluso podemos valernos de un concepto recogido de Bataille, y decir que adentro y afuera están en *condivisión*, como *contrapartes complementarias mutuamente implicadas*–. Ahora, refiriendo una crucial característica de este mecanismo inmunitario en apertura, nos revela Tauber que:

El sistema inmunitario no sólo debe funcionar para identificarse como opuesto a lo otro, pero también debe definir constantemente el yo respecto a sí mismo. Con esa base, la inmunidad es un *proceso* que en todo momento prevé un sistema abierto de autodefinition, que constantemente produce el yo y lo otro de sí (Tauber, 1994, p.196, traducción propia).

Por lo tanto, de esta perspectiva del sistema, se nos indica que, aparte de ayudar a interactuar al “yo” –sujeto, cuerpo, organismo: indistinguidos, pero aludiendo a esa *individuación de vida*– con el medio, coadyuva en su definición en tanto que, *como instrumento de su alteración* (Esposito, 2009a, p.241), *llega a modificar su constitución tomando como referencia y motor al medio en el cual se sitúa*. Pero, además sea de rescatar que Tauber entiende al mecanismo como un *proceso*: como *efectuándose en el tiempo*. Ello permite afirmar –en coincidencia con las concepciones del individuo y política que Esposito ha defendido desde el primer libro– que el interior es lugar de pugna de lo diferente, lo que no le permite llegar a estar completamente definido, sino siempre “haciéndose” –potenciándose y simultáneamente deconstruyéndose– según lo externo. En este sentido “[...] la

¹⁹⁹ Procurando esclarecer aún más esto, lo encontrado es que la tolerancia inmunitaria de un *cuerpo* con respecto a lo *otro de sí* es autoinducida: y sobre ello aclaramos que, no es que haya una “falta de actividad” –concebida como una ausencia de respuesta– sino que más bien, es *el sistema inmune el que se niega a sí mismo la posibilidad de negar lo otro de sí*.

diferencia, y también el enfrentamiento, no son necesariamente destructivos [...] el equilibrio del conjunto no lo determina la resta sino la suma de las fuerzas que se oponen” (*Id.* p.244). Asimismo, permite concluir²⁰⁰ que los “[...] límites no lo bloquean [...] constituyen el margen, delicado y problemático por cierto, pero siempre permeable, de su relación con aquello que, aunque se sitúe en su exterior, desde el comienzo lo atraviesa y lo altera” (*Id.* p.241).

3.4 Conclusión del tercer capítulo

Aquí hemos recogido las *alternativas* de solución ante las problemáticas de los dos primeros momentos de la obra de Esposito, reseñadas en el primer capítulo. Estas alternativas provienen de las deconstrucciones categoriales de lo impolítico, la comunidad y la inmunidad. Como se anticipaba, en contrapunto con el *cierre* al que remiten los *significados superficiales* de cada una, las tres alternativas remiten a una *apertura*, en lo que coinciden y lo que las conecta: como ya lo vimos en la *comunidad de Bataille* ubicada al final de los dos primeros libros, relacionable con la concepción de la *inmunidad de Tauber*. Ahora, respecto a las *valencias* de cada categoría, en este capítulo hemos constatado que la *negación* de una categoría puede darse a tal extremo de completa *negatividad*, que se puede llegar a tornar en *afirmación* de la misma: de esto dio plena cuenta el entendimiento de la *inmunidad de Tabuer* que, contrariando la concepción general (*superficial y cerrada*) de lo inmune, atañe a una *apertura con el ambiente*. De ello hemos encontrado coincidencia en los tres casos²⁰¹, de lo que sea importante rescatar que, la *negatividad* siempre resultó mucho más

²⁰⁰ Esposito nos remite al caso del embarazo como ejemplo. Este retrata fidedignamente esta nueva perspectiva de lo inmune, por cuanto, da cuenta de cómo un *elemento externo* es inoculado al *interior* de un *cuerpo*, en el cual puede ser –o no– aceptado, y en caso tal, se lo debe *tolerar inmunitariamente*, para que pueda *desarrollarse* en el interior. El énfasis está puesto en que “[...] el mecanismo de inmunidad [de la madre] trabaja en un doble frente, porque, si por una parte está orientado a controlar al feto, por la otra también se controla a sí” (*Id.* p.242): así, ha de enfrentar lo que no es constitutivamente suyo y a su propia respuesta inmunitaria para no afectar lo que pasa a formar parte suya. En ese orden de ideas, en el estado de gravidez, *el feto es ajeno y propio simultáneamente*, y por lo tanto con él (con eso *externo* que ha sido *interiorizado*) se debe buscar entablar una tolerancia ante su diferencia: justamente de ello se encarga el *sistema* al inmunizarse de un exceso de inmunización (cf. *Id.* p.242), *negando* su propia *negación*. Con esta figura, presentada al final de este libro, “[...] el paradigma inmunitario completo se flexiona hasta tocar un punto de indistinción con su propio opuesto «comunitario»” (*Id.* p.243).

²⁰¹ Adicionalmente, en los tres se parte de un cuestionamiento sobre una *semántica superficial* fija (la política, la comunidad y la inmunidad) sobre el cual se comienzan a *montar* una serie de estadios que al concluir terminan *vinculando* –articulando *a través* de su contrario– la perspectiva inicial con la final. Pero para que esta vinculación se dé, es necesario que en la perspectiva final haya una *autonegación*: esta se evidenció con Bataille en los dos primeros libros –con la alusión a la *acefalia* y luego con la referencia a la *perdida* de la subjetividad– y luego desde la perspectiva de Tauber cuando el sistema inmune resulta *negándose* a sí. Esta

elaborada –al sostener a su propio opuesto– que la afirmación inicial; de ello, destacamos esa relación de complementariedad contrastiva –por la que vimos que cada categoría tiene una relación de diferencia complementaria con su opuesto y no de separación excluyente– que siempre se logró leer al final de los recorridos: así, lo político no se da separado de lo impolítico, ni la comunidad de la inmunidad. Siguiendo esto, esos contrastes que desde la superficie se pueden leer en los textos de Esposito²⁰², parecen encontrar acople, pues cuando observados desde una perspectiva más amplia y profunda, dan cabida a no ser vistos como divergencias, sino como puntos de convergencia entre los textos. Por otra parte, ello también se confirma en los puntos finales de los recorridos: en todos, Esposito parte de mostrar que una categoría tiene un significado superficial afirmado, pero sobre la cual, luego muestra su sentido oculto en el que se adentra, para al final revelar que el significado superficial resultaba parcial, por cuanto hay un fondo oculto en su interior que la pone en complementariedad con su contrario.

El haber esclarecido esto, nos da luces sobre la pregunta central de esta tesis –respecto al giro dado por Esposito por el que pasa de negar la posibilidad de remitirse a una política afirmativa, para después afirmarla– en tanto con lo revisado, se hace claro que una negación (del significado superficial) de un término, puede intensificarse tanto que se torne en negatividad, de lo cual, luego da cabida a la afirmación de su horizonte de sentido completo (al abarcar su doble posibilidad semántica): tal y como si la negatividad fuera tal, que se volviera contra sí, abriéndose a la posibilidad de su afirmación. Siguiendo esto, también se ha esclarecido el riesgo al que nos lleva el horizonte de sentido oculto de las categorías (ese empuje expansivo hacia el afuera, la *communitas*),

autonegación se explica al pensar que, desde esa perspectiva final, en todos se acepta la diferencia, pues lo distinto ya no se ve como lo que divide sino como lo que relaciona: lo vimos en el motivo de lo sacro en Bataille –por el que se concibe con suficiente amplitud lo santo–, así como con Tauber y la noción de que lo constitutivamente diferente está dentro del cuerpo. Por otro lado, hay múltiples coincidencias en las figuras de las que se valen las alternativas presentadas en tanto se ciñen a los mismos esquemas de redefinición de los límites (corporales, jurídicos, semánticos, etc.), así como en esa distancia que se quiere establecer con respecto al poder y al acrecentamiento: e.g., cuando referíamos a un movimiento de adentro a afuera, lo vimos en la encarnación, en las obligaciones de Weil, en la entrega a lo desconocido de Bataille, entre otras. Ello da cuenta de una cercanía de fondo entre los autores y motivos, así como del horizonte general de los textos.

²⁰² Por un lado, i) si bien el trabajo de Esposito se puede enmarcar dentro de la filosofía política, los textos aquí presentados aluden a horizontes, órdenes y autores tan diversos, que difícilmente se los puede situar en ese ámbito: en el primero se remite a todo tipo de pensadores –literatos, filósofos, religiosos, políticos, etc.–, en el segundo se alude a filósofos de diferentes corrientes –políticos, idealistas, hermeneutas, místicos, etc.– y en el tercero remite a paradigmas divergentes –el jurídico, religioso, antropológico, biopolítico, biológico, etc. Por otro lado, ii) los temas con los que concluyen los recorridos no parecen coincidir: en uno se remite la muerte, en el otro se remite a esos vectores –pulsiones– que rigen al hombre, y en el último, se remite a esa diferencia que se sitúa en el interior del cuerpo. En esta misma medida iii) también hay contraste en los sujetos de los análisis presentados –sobre los que suele saltar inadvertidamente Esposito– pues en los textos puede pasar: de un individuo político, a un Estado, a un personaje literario, a la persona jurídica, a un cuerpo fisiológico, una célula, entre otros.

pues si bien antes se dijo que estábamos rehuyendo de un *extremo de cerramiento absoluto* que clausuraría la terminología política, en este capítulo hemos advertido el *otro extremo* en el que se da una *apertura tan vasta* que podría llegar a vaciar completamente de sentido esa misma terminología, llevándola a una total indistinción²⁰³.

Ambos *extremos* colindan en una *ausencia absoluta* –esa *nada*– lo que los relaciona. Sin embargo, de ello ya logramos advertir la dirección a la que nos encamina Esposito, aun cuando no esclarecida completamente, pero que con lo visto hasta aquí, podemos referir de la siguiente manera: hemos de contenernos de involucrarnos en participar en esa búsqueda de acrecentamiento del poder –que advertimos en la política actualmente afirmada– la cual conlleva a una rígida defensa y un cerramiento de lo propio. Ello corresponde a ese primer entendimiento del *mecanismo inmunitario* –que vimos no es exclusivamente biológico, sino que se entiende como la *modulación misma de nuestro relacionamiento*–, que hemos desestimado, pues no da cabida a *lo otro*. En su lugar, hay otro entendimiento del mecanismo, en el que se entiende que el vínculo con *lo otro* antecede a nuestra subjetividad –por lo que desde siempre tenemos un *deber constitutivo* (el *munus*) hacia eso– y por tanto, hemos de darnos en apertura hacia ello: pero para esto, es necesario anular nuestra intención de acrecentamiento, por lo que debemos redirigir nuestra potencia expansiva contra nosotros mismos. Solo así, entenderemos nuestra permanente exposición al vacío, como aquello que tenemos en común con *lo otro*. Solo así podremos llegar a trascender nuestra subjetividad inmanente al entender la característica *condivisión* de nuestra existencia, desde la cual se da cabida a *lo otro*, a lo diferente.

²⁰³ Sin embargo, este riesgo se ha matizado al esclarecer que hay una *diferencia óptica* que impide una *tocabilidad absoluta*.

4. Las propuestas del tercer momento de la obra

Como se indicó antes, Esposito da un *giro* frente a los momentos previos de su producción, evidente en el énfasis dispuesto en el tercer momento en *la vida*, al concebirla como objeto-sujeto de la política. De ello, en el segundo capítulo indicábamos que, *debido al cerramiento* en la concepción de lo político, *la vida es considerada separada respecto de lo jurídico-político* –tanto en su horizonte general, definido como *biopolítica*, así como en las categorías allí usadas, como ocurre con la de *persona*– lo que causa que se afecte su despliegue y desarrollo natural. Ante esa problemática, en este capítulo recogeremos las *respuestas* que Esposito suministra; al respecto, cada *respuesta* tiene su desarrollo en tres partes, las cuales están ubicadas en un lugar específico al final de los textos referidos. En estos –en *Bios* (2011) y *Tercera Persona* (2009a)–, se mantiene como fondo del discurso las consideraciones ya presentadas y la intención de Esposito de refigurar el entendimiento de lo político, al concebirlo como la *forma* misma de la vida que toma en su desarrollo: para él, vida y política concebidos en conjunción desde un comienzo. Con esto en mente, ahora abordaremos las *propuestas* de: **4.1. Una biopolítica afirmativa** y el desarrollo en relación con **4.2. La tercera persona – Lo impersonal**.

4.1 Una biopolítica afirmativa

Del segundo capítulo, retrotraemos la contrariedad allí esclarecida respecto a la biopolítica: en la modernidad la conjunción del ámbito de lo político con el ámbito de la vida se fraguó por medio de un acople *inadecuado*, al asumirlos en *relación extrínseca*, lo que causó una *superposición* entre estos, *recordando* al uno sobre el *molde* del otro²⁰⁴. Contrariando esa perspectiva, Esposito nos remite a una lectura distinta –que los entiende como *juntos*– al hacer alusión al *paradigma inmunitario*, por medio del cual logra explicar por qué una *política sobre la vida* terminaba produciendo muerte. Pero más allá, al introducirnos en este paradigma, pretende volcar la biopolítica hacia una concepción opuesta (Esposito, 2011, pp.20-1), en la que no prime una *lógica inmunitaria cerrada* sino una *lógica inmunitaria abierta*. Buscando esto, trabajará a la biopolítica *desde su interior*, con la firme intención de “[a]brirla hasta hacer surgir algo que hasta hoy permaneció vedado a la mirada porque lo atenazaba su contrario” (*Id.* p.22). Tal y como se dijo, entendiendo a la vida y

²⁰⁴ Como ya se señaló, cuando se los concibe por separado, en razón de esa imposición *negativa* que el uno hace sobre el otro, lo que ocurre es que se corre el riesgo de que dicha *negación* termine por consumirlos a ambos: lo que sucedió en el nazismo.

la política en *relación constitutiva*, en la que el despliegue natural de la *vida* es posibilitado y guiado por la *política*. Por tal razón, el creer que desde esta perspectiva surgirán “modelos de acción [tan sólo] políticos” –como los dispuestos en la modernidad– resultaría impropio²⁰⁵ (cf. *Id.* p.21): de manera distinta, una “biopolítica afirmativa” como la que delinea Esposito, no atañe a una “política sobre la vida” sino a “una política *de* la vida” (*Id.* p.21), de manera que *ya no se piensa a la política como una suerte de herramienta de protección, sino como la forma misma de la vida, que se va desarrollando con ella*. Con esto en mente, seguiremos el recorrido que Esposito efectúa en el que: revisaremos preceptos nietzscheanos respecto a una biopolítica afirmativa, para luego remitirnos a Arendt y a Heidegger, quienes aparecen como primeros contrincantes de la biopolítica nazi, para finalmente pasar a revisar la *inversión* de los *tres dispositivos nazis* antes presentados.

4.1.1 El tránsito hacia una nueva biopolítica

Nietzsche

Para iniciar, volvemos a Nietzsche en tanto su pensar empata con la perspectiva que *entiende a la política como forma de vida*, lo que permitirá que, *a través suyo se prefiguren los lineamientos para una biopolítica afirmativa* (*Id.* p.19). Así, si ya se lo señaló como quien i) interpreta la civilización moderna en términos de autoconservación inmunitaria, incluso indicando sus consecuencias aporéticas, así como aquel, ii) en cuya deriva hiperinmunitaria de su discurso, le proveyó un robusto preámbulo al Reich, ahora nos volvemos a remitir a él pues, iii) *hay otra vertiente de su pensar que contraría sus propios planteamientos hiperinmunitarios*. Para adentrarnos en ella, retomamos el señalamiento de Nietzsche, sobre que la *vida* del hombre es movida por dos fuerzas encontradas: la que insta a la *expansión* y la que establece un *bloqueo*. Sobre la primera, en el segundo capítulo se presentó una cita en la que él consideraba que la vida posee un carácter de “atropello” –ofensa, imposición o sacar provecho–, empero, esa idea se presentó inacabada, pues en relación con esa *disposición expansiva* de esa *vida*, él luego añade que: “En un primer plano se

²⁰⁵ Esta aclaración se hace, puesto que Esposito no presentará un modelo *exclusivamente* político, encaminado *específicamente a la acción* –ello sólo remitiría parcialmente a lo bio-político, recayendo en el mismo error que se pretende enmendar–, sino que se concentrará más bien, en ampliar el horizonte desde el que pensamos la política, para mostrar cómo ésta *surge* de la vida y por tanto, cómo se complementan *positivamente* en su despliegue. En este sentido y con transparencia sobre lo que presentará, Esposito señala que: “Las pautas que obtuve pretenden bosquejar los contornos, sin duda aproximados y provisionales, de una biopolítica afirmativa” (*Id.* p.21), aclarando así que su elaboración no tendrá un vasto desarrollo, en tanto más bien encaminada a sentar unos lineamientos conceptuales fuertes, para abrir campo a una formulación más robusta, aún por venir.

encuentra el sentimiento de plenitud, de un poder que quiere desbordarse, la felicidad de la alta tensión, la conciencia de una riqueza que busca regalar y repartir” (Nietzsche, 2016, p.416). Partiendo de esto, Esposito aclara que la *fuerza expansiva*, no sólo se define por su intención de *atropello* (opresión) –como se pudo haber dado a entender– sino *también* por su impulso de *donación*²⁰⁶ (darse), por el cual la vida tiende “[...] a volcarse fuera de sí, a dilapidar sus bienes propios excedentes y también dilapidarse a sí misma” (Esposito, 2011, p.141).

Complementando esta idea, antes también se había indicado que, a raíz de la tendencia inmunitaria moderna enfocada en bloquear la fuerza expansiva, la deriva hiperinmunitaria del pensar de Nietzsche se centró en proteger a la vida de la degeneración que podría causarle ese bloqueo. Justamente respecto a esta deriva, Esposito indica que se puede rastrear un “deslinde” en su interior (*Id.* p.160) *cuyo énfasis no está puesto en detener la degeneración, sino en utilizarla* “[...] como oportunidad para una nueva configuración morfogenética” al “buscar precisamente en su diferencia la energía productiva de un crecimiento común” (*Id.* p.161): así, a través del *deslinde* del discurso, se puede entender que se busca *encauzar* la degeneración. Empero, para ello es necesario “[...] acelerar aquello que de todos modos debe acontecer [pues] es el único medio de dejar el campo libre para nuevos poderes afirmativos” (*Id.* p.161). Entonces –coincidiendo con los señalamientos finales de los libros anteriores– de lo que se trata, es de *empujar y direccionar la degeneración, en una forma en que se termine volviendo sobre sí* (*Id.* p.162): esto es, llevarla a un *exceso*²⁰⁷, en el que “[t]ras aniquilar todo lo que encuentra ante sí, sólo puede dar embates contra su propia negatividad y tornarse afirmación²⁰⁸” (Esposito, 2011, p.162). Adquiere importancia lo dicho acerca de la *prodigalidad* de la *vida*, en tanto al tener presente ese *extremo*, se comprende cómo se puede *redirigir* esa *deriva hiperinmunitaria* –en ella misma– para que sea superada²⁰⁹. Lo no dicho por Esposito, es que el vuelco en la mirada se debe a que transitamos de citas *biofilosóficas* de Nietzsche, a las de un

²⁰⁶ En este sentido, precisa que: “[...] en la naturaleza no *reina* la situación de necesidad sino la abundancia, el derroche, hasta llegar al absurdo mismo. La lucha por la existencia sólo es una *excepción*, una restricción temporaria de la voluntad de vida” (Nietzsche, 2014, p.865): como dando a entender que puede haber enfrentamiento, pero que sobre él prima una entrega absoluta.

²⁰⁷ Lo dicho en palabras de Nietzsche, “[...] también hoy todavía hay partidos que sueñan como meta que todas las cosas *vayan como los cangrejos*. Pero no está en las manos de nadie el ser un cangrejo. No sirve de nada: *hay que ir hacia delante, quiero decir: ir avanzando paso a paso en la decadencia* [...] concentrar, hacer más vehementemente y *repentina* la degradación misma: más no se puede hacer” (Nietzsche, 2016, p.679).

²⁰⁸ Concordando con la *dinámica* referida en los textos antes revisados esa “[...] afirmación no es el resultado sintético de una doble negación, sino la liberación de las fuerzas positivas, producto de la autosupresión de la negación” (*Id.* p.162).

²⁰⁹ Concluyendo la idea, señala Esposito: “A la estrategia de bloqueo y contención [le] sobreviene la de movilización y desenfreno energético”; tal y como “[...] una parábola declinante [que] aumenta cada vez más su inclinación, [con lo que] terminará por hallar circularmente el punto donde comenzó, retomando hacia arriba” (*Id.* p.162).

Nietzsche *interpretante*²¹⁰ –enfocadas en deconstruir la realidad–: en ellas ya no se piensa a la *degeneración* sólo como opuesta a la *generación* y asimismo, “[...] la enfermedad no es sólo lo contrario de la salud, sino también su presupuesto, su medio, su senda. Algo de donde la salud proviene y que esta lleva aun dentro como un componente irrenunciable” (*Id.* p.163). Por ello, se borra toda *identidad cerrada y fija* para las categorías referidas y así, todo el discurso se puede re-crear²¹¹ e invertir, ya que al interior de esa *deriva hiperinmunitaria* ahora se da cabida a su propio opuesto. Respecto a esta,

[...] el extraordinario impacto de la obra de Nietzsche reside justamente en cruzarla, y contradecirla, con otra trayectoria argumentativa situada no en sus antípodas, sino dentro de ella. La figura que de ello surge es la de una superposición por contraste cuyos pasos lógicos debemos reconocer en su sucederse tanto como en su copresencia (Esposito, 2011, p.164).

Para ilustrar lo dicho, Esposito detalla un párrafo titulado “Ennoblecimiento a través de la degeneración” en el que *Nietzsche habla de un pueblo cuya vitalidad se ve amenazada por su rígida constitución, en donde el cierre al entorno restringe el crecimiento*. Al pueblo sólo pueden salvarlo los hombres más libres de ese “síndrome autoconservativo” que resultan “[...] más proclives a experimentar con lo nuevo pero, por eso mismo, también más débiles desde el punto de vista biológico” (*Id.* p.166). Y son ellos quienes posibilitan un “[...] punto de unión productiva entre degeneración e innovación” (*Id.* p.167). Ese punto, retomando el léxico de Esposito, es aquel donde *la inmunidad se vuelca y abre camino a la comunidad* (*Id.* p.167) y el cual se da por medio de la “inoculación” –figura que vuelve a aparecer aquí potenciada– de lo exterior en el interior, confiriéndole intensidad a la vida: *una intensidad que puede potenciarla y engullirla, pero que al final termina por ennoblecerla* (cf. *Id.* pp.167-9).

Concordando con lo dicho en el anterior capítulo, pareciera así, que la “verdad de la vida” estuviera situada en un *afuera* que no puede ser llevado *adentro* completamente (*Id.* pp.168-9), pues se anularía la diferencia de *interno* y *externo*. Precisamente por esto, Esposito destaca el motivo nietzscheano de “[...] la donación, y también [de] la amistad con el enemigo, no en un sentido ético

²¹⁰ Para justificar el tránsito que advertimos, Esposito refiere que Nietzsche no abandona la hipótesis degenerativa –ni el *vitalismo* al que parece adscrito– sino que la inflexión se produce tras un *cambio en la perspectiva* (cf. *Id.* pp.162-3).

²¹¹ Así, no valdría buscar una *salud absoluta* para el cuerpo alemán –como en el segundo capítulo se daba a entender– porque sobre ella se sitúa la concepción más abarcante de una “gran salud”: “¡una salud que no sólo se tiene sino que también se adquiere y tiene que adquirirse constantemente, porque se vuelve siempre a entregar, a tener que entregar!”. Así el alemán nos invita a ser “[...] más sanos de lo que se nos quisiera permitir, peligrosamente sanos” (Nietzsche, 2014, p.893).

[...] ni estrictamente antropológico, sino radicalmente ontológico: en Nietzsche, la donación no es apertura al otro hombre, sino, acaso, a lo otro *del hombre*” (*Id.* p.170)²¹²: *apertura del hombre hacia su verdad*. Por ello que esté siempre orientado hacia *afuera* y que lo defina su “inagotable poder de transformación” (*Id.* p.170), que no deja que sea definido pues siempre está cambiando, ya que “[...] lo caracteriza precisamente el devenir, el traspasar, el sobrepasar su propio *tópos*” (*Id.* p.170). *Él es un sobreponerse que lo empuja a superar su propia forma e incluso que lo lleva a multiplicarse: aquí vuelve a traer Esposito* –con toda su fuerza semántica– *la figura del nacimiento, para perfilar con ella a ese nuevo hombre que siempre se está constituyendo*. La figura, no sólo alude al individuo, sino a su raza, e incluso más allá: a su especie. Justamente respecto a lo que está *más allá del hombre* en Nietzsche, hay una “precoz conciencia” que advierte que el terreno de lo político será “[...] el relativo a la redefinición de la especie humana en un marco de progresivo desplazamiento de sus límites en relación con lo no humano” (*Id.* p.133): aludiendo con ello a lo *inorgánico*, como en Haraway, pero *dando un paso más allá, remitiéndonos también a lo animal*²¹³. Por tanto, *contra la deriva que pretendía un mejoramiento de lo humano, instándolo a cerrarse a lo que no pudiera considerar como suyo, aquí nos abre la perspectiva a aceptar y abrazar lo diferente*: así “[...] Nietzsche lleva más lejos y más a fondo la deconstrucción o conversión del paradigma inmunitario en su opuesto” (*Id.* p.171) dando cabida a que el hombre se proyecte²¹⁴,

[...] en vez de hacia el pasado ancestral, hacia el futuro de la especie humana. En [esta medida, para] Nietzsche, el animal nunca es interpretado como el abismo oscuro, o el rostro de piedra, del cual el hombre escapó en dirección al sol. A contrario: el animal es vinculado al destino del «pos-hombre» (arriesgando una traducción de *Übermensch*). (*Id.* p.172).

Así, abre al hombre a posibilidades aún inadvertidas, por las que puede llegar a una redefinición de su especie y desde las cuales, no deja de lado el concebir que esas nuevas formas, puedan dar luz a un “[...] horizonte, apenas perfilado, de una nueva política de la vida” (*Id.*p.173). Ahora, si bien lo dicho proviene de Nietzsche, ello no evitó que el nazismo tomara su *discurso hiperinmunitario* y

²¹² Esta es una mención de suma importancia en lo que vendrá a continuación, pues permite entrever que el *munus* que Esposito concibe en nosotros, *no se da en relación exclusiva con otros hombres*, sino con todo-lo-otro que está más allá de él.

²¹³ Sobre esto, el alemán se pregunta: “¿Cuáles son las *transformaciones profundas* que han de venir de las *enseñanzas* de que ningún *dios* cuida de nosotros y que no hay una ley moral que sea eterna (humanidad atea-inmoral)?, ¿que somos *animales*?, ¿que nuestra vida pasa?, ¿y que no somos responsables? ¡el *sabio* y el *animal* se alimentarán y darán lugar a un *tipo* nuevo!” (Nietzsche, 2008a, p.770).

²¹⁴ Así, por este Nietzsche interpretante, nos logramos adentrar al fondo de sus propias elucubraciones biofilosóficas, en cuyo núcleo subvertimos su valencia *negativa*: así se perfila a un hombre que ya no busca *cortar* con la degeneración, sino que puede *cortar* su propia intención de *cortar*, para así posibilitar una *unión* con lo que está más allá, que ya no alude sólo al hombre.

procediera a dar a la política una caracterización estrictamente biológica, causando que la búsqueda de “[...] la potenciación de la vida [llevara] a la consumación cada vez más extendida de la muerte” (*Id.* p.18). De ello, ya reconstruimos conceptual y prácticamente, el proceder del Reich, delineado en de los *tres dispositivos inmunitarios* que decíamos, fungieron como los *pilares* del régimen.

Arendt y Heidegger

Luego de Nietzsche, Esposito reconstruye las vetas de un pensamiento posterior, que se contrapone a esa *deriva hiperinmunizante*, para lo que nos remite al pensar –todavía incipiente– de dos de los grandes filósofos de nuestros días respecto a lo bio-político. Por un lado, sitúa a Arendt como quien *logró advertir el surgimiento de este énfasis moderno en la vida*, aún sin ver con claridad su relación con lo político²¹⁵: tal y como le ocurre a gran parte de la filosofía política moderna y posterior, por cuanto en “[...] su esencia biocrática, el nazismo permanece mudo para el pensamiento político clásico” (*Id.* p.242) y a quienes aún se encuentran anclados a él.

De otro lado está Heidegger quien enfrentó filosóficamente al “[...] nazismo, siquiera de modo implícito y a menudo reticente” (*Id.* p.242), cuando se *adentró en su terreno en sus formulaciones de 1920, lo que le permitió pensarlo en su revés en la parte posterior de su obra*. Así, en su obra temprana y de manera similar al Reich, i) pensó al hombre fuera de las categorías que lo definían²¹⁶, alejándose así del humanismo de su época (*cf. Id.* pp.242-3) y ii) sustrajo la *vida* del hombre de cualquier presupuesto categorial, en tanto para su pensar de esa época, “[...] no es la filosofía el lugar de definición de la vida, sino que es la vida la raíz primigenia de la filosofía misma” (*Id.* p.244). Con todo, fueron esos puntos de coincidencia con el régimen, los que luego le permitieron alejarse del Reich. Esto pues, de manera posterior, *él advirtió que las posibilidades de la vida excedían a ese entramado sólo biológico en el que se la inscribía: con ello invirtiendo el presupuesto nazi de la preeminencia de la vida respecto al mundo en tanto para él, la vida siempre se da en el mundo*, pues este –al contenerla– es el encargado de darle un *sentido* (*cf. Id.* pp.245-6). Abriendo más la

²¹⁵ Arendt dilucido que el cristianismo premoderno le asignó el *carácter de sagrado a la vida* individual, que luego con la secularización moderna, fue llevado a la *necesidad de la supervivencia biológica* (*Id.* p.240). Para ella, ese tránsito coincidió con el énfasis dispuesto en el trabajo-producción, causando el retiro de la política del mundo moderno (*Id.* p.241). Lo último se debe a que Arendt se ciñó al pensar clásico de lo político –de la *polis* griega– según el cual, “[...] donde hay auténtica política no puede abrirse un espacio de sentido para la producción de la vida, y donde se despliega la materialidad de la vida no puede ya configurarse algo del estilo de una acción política” (*Id.* pp.240-1): ello le impidió concebir con claridad lo bio-político.

²¹⁶ Heidegger se alejó de los presupuestos desde los que se abordaba al hombre, pues para él “[...] ya no es comprensible con las categorías modernas de sujeto y objeto, individual y universal, empírico y trascendental” (*Id.* p.242).

diferencia, Esposito indica que, si desde la mirada nazi se estableció un predominio de la categoría de *vida* sobre la de *existencia*, Heidegger “[...] invierte la relación de prevalencia instaurada por estos” (*Id.* p.247): para él, a *una vida* todavía le hace falta *algo* para llegar a ser una *existencia plena*, lo cual sólo puede llegar a darse en un *dasein* en *apertura* al *mundo* (*Id.* p.247). Por otra parte, si para el Reich, en casos como los de los desahuciados mentales, “[...] la muerte representa el presupuesto, aun antes que el destino, de la vida despojada de potencia biológica -reducida, por tanto, a mera existencia-” (*Id.* p.248), para Heidegger sólo el *dasein* tiene *intencionalidad* hacia la muerte²¹⁷ (*Id.* p.248). Por último, si para los nazis *la animalidad* refiere a una escisión *dentro* del hombre –que diferencia su parte no-humana de su parte humana–, para el alemán, el hombre está situado *fuera* del horizonte animal, imposibilitando un punto de coyuntura (*cf. Id.* pp.249-50). Así, al mirar estas diferencias, en especial teniendo en cuenta la *distancia* que establece la última –que arriesga la perspectiva de Heidegger, al acercarlo al humanismo del que cuidadosamente se alejó (*cf. Id.* p.251)–, se esclarece que el “descentramiento del hombre” efectuado por el alemán, lo llevó a apartarlo del horizonte del *bíos*: empero, *alejándolo en exceso* de este, así como del nazismo²¹⁸. Precisamente por esto, concluye Esposito que la perspectiva de Heidegger se queda corta –igual que la de Arendt– para tomarla como contrapunto ante la del Reich.

4.1.2 La inversión de los tres dispositivos nazi

Esposito nos remitió a estos autores, así como antes lo hacía con Foucault, aun cuando no alcanzaron a concebir claramente al nazismo, por cuanto sí parecieron entender que sólo al adentrarse completamente en él sería posible “subir desde su fondo” (*Id.* p.21) para procurar revertirlo. Esta empresa la asume Esposito al procurar “[...] invertir su signo negativo en una afirmación de sentido diferente” (*Id.* p.22): para esto, se da a la tarea de desarrollar “en sentido inverso” los *tres dispositivos nazis* detallados, tomando “[...] esas mismas categorías de «vida», «cuerpo» y «nacimento», y [procurando] transformar su variante inmunitaria, esto es, autonegativa, imprimiéndoles una orientación abierta al sentido más originario e intenso de la *communitas*” (*Id.* p.252), como veremos, *partiendo de la directriz antes señalada, de no pensar la vida en función de la política, sino pensar una política desde la vida.*

²¹⁷ En otras palabras, si para el alemán sólo es *mortal* quien puede llegar a experimentar su muerte –pues pierde el sentido del *mundo*–, para los nazis hay quienes, su propia existencia no puede llegar a ser considerada una vida –definidos como *existencias sin vida*–, porque desde siempre están muertos (*cf. Id.* pp.247-9).

²¹⁸ Entonces: “Justamente por no haber entrado [...] en la dimensión, política de por sí, del *bíos*, en la relación entre existencia calificada y vida biológica, terminó por dejarlo en manos de quienes se proponían politizarlo hasta su estallido” (*Id.* p.252).

La carne

Para iniciar, indiquemos que la lógica –de Hobbes y Rousseau– por la que se piensa la política en términos de *cuero*, se intensifica en la modernidad hasta producir un “cortocircuito inmunitario” en la postmodernidad, que ocasionó el *cerramiento* del *cuero*: lo que ocurrió en el nazismo. Allí, i) se asignó un cierre al *cuero individual* de los alemanes, al *encadenarlos* a un sino prefigurado (*Id.* p.253), y ii) el cierre también se efectuó sobre el *cuero de la nación*, que los llevó a *expulsar* toda esa “materia abyecta” que no era considerada *parte* suya. Precisamente sobre esa “existencia sin vida” –como despectivamente denotaron los nazis a quienes *expulsaron*– advierte Esposito que quizás, *un término que se le adhiera mejor sea el de carne*²¹⁹, porque esa “[...] existencia sin vida es la carne no coincidente con el cuerpo, esa parte, zona, membrana del cuerpo que no es una misma cosa que este, va más allá de sus límites, o se sustrae a su cierre” (*Id.* p.255): justamente desde esta figura, nuestro autor presenta todo un desarrollo que rescata lo que los nazis pretendieron enviar al fondo mismo del abismo.

Al referir a la *carne*, Esposito vuelve a las reflexiones de Merleau-Ponty²²⁰. Partamos de indicar que ellas provienen de Husserl, de quien deriva “[...] no sólo el tema de la reversibilidad entre el ser sensible y lo sentido, sino también el de una relación con la alteridad destinada a forzar la identidad presupuesta del cuerpo propio” (*Id.* p.257). En ello, Merleau-Ponty lleva la noción más allá –desencajándola del horizonte fenomenológico-existencial– al señalar que *la relación entre carne y mundo es recíproca*²²¹, *en tanto constitutivos el uno del otro* (Esposito, 2011, p.257). Así, para él, “[e]l mundo constituye el horizonte de sentido donde el cuerpo es atravesado por una diversidad que lo aparta de la coincidencia consigo mismo”, autorizando así a señalar que “[...] la carne viviente constituye el tejido que relaciona existencia y mundo” (*Id.* pp.257-8), en lo que el *bíos* en el que se inscribe esa *carne*, los *articula*. Esta concepción, lo distancia de Heidegger y del régimen, como veremos a continuación.

²¹⁹ Así vuelve la semántica de *la carne*, en su movimiento hacia *afuera*, contrapuesto al movimiento hacia *adentro* del *cuero*.

²²⁰ Aquí sin embargo, aclara que nos remite a ellas, aun cuando el pensar del francés no pueda ser considerado como de corte biopolítico, pero en tanto se vale de una “autorización” que encuentra en su obra para *extrapolar* su pensar más allá de sus presupuestos confines: concretamente, Esposito justifica esta remisión –*biopolítica*– al motivo –*fenomenológico*– de la *carne* de Merleau-Ponty, indicando que el francés sostiene que: “Lo que nosotros llamamos carne, esa masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía” (Merleau-Ponty, 2010, p.133), con lo que él mismo la inscribe en un *umbral* en que el pensamiento se libera de toda autorreferencialidad, liberando a la noción (Esposito, 2011, p.256).

²²¹ En palabras de Merleau-Ponty: “[...] mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un percibido), y que además esta carne de mi cuerpo es partícipe del mundo” (Merleau-Ponty, 2010, p.219).

Por un lado, si para Heidegger “[...] el *bíos* es ajeno a todas las modalidades del ser que distinguen a la ontología fundamental” (*Id.* p.257), parece que desde su mirada “no se pensó en profundidad a la *carne*” en tanto que, como *categoría espacial*, resultaría irreductible a la modalidad *temporal* a la que condujo al ser (*Id.* p.256): esto *en diferencia con Merleau-Ponty para quien, justamente por ser espacial, la carne permitiría el nexo con el mundo*. Por otro lado, si Heidegger situó a lo animal en un ámbito *separado* del hombre y los nazis lo *excluyeron* aún más al considerarlo como parte execrable de éste, Merleau-Ponty –en coincidencia con la perspectiva rescatada de Nietzsche– consideró que lo *animal* y lo *inorgánico* “participan” de nuestro horizonte (*cf. Id.* p.256). Además, respecto al cierre del cuerpo efectuado por nazismo, *la concepción de Merleau-Ponty de la carne puede ser entendida como réplica, porque si en ella se amplía la concepción del cuerpo a la dimensión de mundo, se contrarrestaría el asumir al cuerpo político como cerrado*, pues “[...] al formar un todo con su propio exterior, ese cuerpo ya no habría podido representarse como tal, no habría podido redoblarse en esa figura de autoidentidad” (*Id.* p.258) como pasó en el Reich. Así, *ante ese redoblamiento del cuerpo propiciado por los nazis, Merleau-Ponty parece responder*²²² con un “[...] *desdoblamiento* del cuerpo de todos y de cada cual en hojas irreductibles a la identidad de una figura unitaria” (Esposito, 2011, p.259). Por ello su pensar contribuye “[...] a deconstruir esa biopolítica que había hecho del hombre un animal y había empujado la vida al límite de la no vida” (*Id.* p.259) pues, justamente al reflexionar sobre ese *tejido* que *somos* y que nos relaciona con el *mundo* –que nos comprende a *todos* y a *todo*– la formulación del francés resulta digna de ser valoradas por Esposito –precisamente por el mismo motivo que otros pensadores no lo hicieron: la *carne*²²³– en tanto nos *abren la puerta* a pensarnos *desde* lo común.

Sea de indicar que la noción de la *carne* fue desestimada –principalmente por la *nueva filosofía francesa*– por la cercanía entre la tradición fenomenológica y cristianismo, tal y como se puede leer en la “connotación espiritualista” dada por parte de autores que le asignaron un carácter de *esencia que debía ser interiorizada* (*cf. Id.* pp.261-2): contrariando esa mirada –y siguiendo lo dicho en el anterior libro– para Merleau-Ponty “[...] la *chair* no remite en absoluto a un movimiento de interiorización del cuerpo; antes bien, acaso a su exteriorización en el otro cuerpo o incluso en lo

²²² Y más allá, tal y como si estuviera respondiendo directamente a ese *doble cierre* –a ese *doble redoblamiento*– Merleau-Ponty anota que se producen “[...] 2 desdoblamientos: la inserción del mundo entre las 2 hojas de mi cuerpo, [y] la inserción de mi cuerpo entre las 2 hojas de cada cosa y del mundo” (Merleau-Ponty, 2010, p.232).

²²³ Los autores de la corriente filosófica a la que Esposito se suscribe –Lyotard, Deleuze, Derrida y Nancy– al ver la *abarcante envergadura* de la *carne* en Merleau-Ponty, la miraron con *escepticismo* (*cf.* Esposito, 2011, pp.260-1) porque al parecer, vieron que *desde* ella, se *banalizaría* el entendimiento del *mundo*, llevándonos a una indiferenciación en él.

que no es cuerpo” (*Id.* p.262). Es más, pareciera que ese escepticismo resultase improcedente, porque ni siquiera el cristianismo vincula a la *carne* a una “dimensión espiritual” como sí ocurre con el *cuerpo*: como se veía “[...] ya desde el judaísmo, al igual que en Grecia, precisamente la *carne* (*basar*), a menudo confundida con la carne animal, representa de la manera más tangible el elemento terrenal, por tanto sufriente y perecedero, de la realidad humana” (*Id.* p.263). Completando lo dicho en el libro anterior, acá se indica que la *carne* es un elemento que *en la biblia remite a esa existencia mortal* –expuesta al dolor²²⁴ y al pecado– y a esa vida terrenal que caracteriza al hombre, tal y como “[...] el sustrato material del que inicialmente está «hecho»” (*Id.* p.263). En cierta medida, lo dicho concuerda con la acepción de Merleau-Ponty cuando caracteriza a la *carne* como materia “salvaje”, a la vez que nos permite entender a Esposito cuando indica que es “[...] una realidad vital ajena a cualquier clase de organización unitaria, en cuanto naturalmente plural” (*Id.* p.264): así, la figura de la *carne* encuentra coincidencia con la *communitas* por ser movida por un “impulso centrífugo” (*Id.* p.264), así como por la imposibilidad de permitir un *empalme absoluto*. En contraste está el *cuerpo*²²⁵, respecto al cual, al revisar las más representativas tendencias políticas y sociales de la postmodernidad, pareciera que se puede perfilar el *declinar* de su figura: *tal y como si estas tendencias surgieran por un exceso de cuerpo* (*cf.* *Id.* p.266). En concordancia con Merleau-Ponty, esa mengua en la figura se produce en razón de su *ampliación* e inoperancia, a un horizonte *mundial*, como si:

[...] la extensión de la superficie somática a todo el planeta hiciera del mundo el lugar, antinómico por excelencia, donde lo interno coincide con lo externo [...] el todo con la nada: si todo es cuerpo, ya nada lo será de manera rígidamente determinada, esto es, marcada y circunscripta por precisos límites inmunitarios (*Id.* pp.266-7).

En ese orden de ideas pareciera que, desde esas tendencias globalizantes, pudiera tal vez surgir una *carne* con “cierta pregnancia política” en la que “[...] se replantea el *bíos*, no en los márgenes y al inicio, sino en el centro de la *pólis* global” (*Id.* p.267). En ello, *la vida que de allí emanaría ya no*

²²⁴ Así, si desde esta perspectiva *la carne es la que nos expone al dolor*, esto deja en claro la conexión que tiene con la alusión a la “herida” –que nos expone al sufrimiento– que según Bataille cargamos y que, en esa misma medida, también nos acomuna.

²²⁵ Este remite a una figura *espiritual* e *inmaterial* –siempre con *cabeza*, que lo diferencia de “un mero aglomerado de carne” (*Id.* p.266)– por la que, en razón de su empuje *centrípeto*, remite hacia el *interior* (*cf.* *Id.* pp.264-5). De su figura, indicábamos que fue promulgada en el ámbito religioso con el *cuerpo del Cristo* del cual, por medio de la teología política, transita al *cuerpo político* de los Estados modernos, en los que se robustece tras el régimen soberano, para luego adquirir su matiz biopolítico, que la llevan finalmente a *consumarse* –en los *cuerpos biológicos* de hombres y mujeres –en la Alemania nazi.

suscrita y definida por esa figura corporal, ni por sus respectivos y arcaicos esquemas jurídico-inmunitarios, “[...] pues se refiere a una materia mundial previa, o posterior, a la constitución del sujeto de derecho” (*Id.* pp.267-8). Así, y a diferencia de la *resurrección del Cristo*, por quien se asentó el motivo del cuerpo, tal vez “[...]o que «resurja», hoy, podría ser no el cuerpo habitado por el espíritu, sino la carne en cuanto tal: un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferenciado y diferente, que no sólo esté desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera un cuerpo” (*Id.* p.268). Al hablar de ese resurgir, necesariamente hemos de remitirnos también al proceso de *encarnación* respectivo, concebido desde las escrituras como “[...] un desdoblamiento que altera y subdivide una identidad inicial” (*Id.*, p.269): pero yendo más allá del texto bíblico, pues resultaría impensable que la *carne* huya del *cuerpo* (*Id.* p.269), aquí concibiéndola bajo una mirada que atañe a su *desnaturalización* “[...] como posibilidad biopolítica de transmutación, ontológica y tecnológica, del cuerpo humano” (*Id.* pp.269-70). Vemos entonces que, para finalizar la deconstrucción de este *primer dispositivo*, vuelve la referencia a lo biotecnológico, como la puerta que *abre* el entendimiento de lo humano.

El nacimiento

Encaminado a subvertir el *segundo dispositivo*, Esposito complementa el análisis presentado antes acerca de la importancia que tuvo el *nacimiento* para el régimen. De este, inicia señalando que su étimo proviene de *natío* y que, si bien al aludirlo en la antigüedad “[...] la referencia biológica a la natividad prevalece sobre el significado político difundido posteriormente en el concepto de nación, en el período moderno el equilibrio entre ambos términos varía, hasta volcarse en favor del segundo” (*Id.* p.273). Ello en tanto “[...] fue incorporando esa poderosa carga de autoidentificación aún hoy característica de la ideología nacional” (*Id.* p.273) que denota una suerte de *vínculo* entre individuos *nacidos* en un lugar y el mismo (*cf. Id.* pp.273-4). En razón de esto, ese *nexo* que conectaba al “nacimiento” y la “nación” se intensificó tanto, que se llegó a concebir que “[...] la nación define el ámbito en el cual todos los nacimientos se conectan” (*Id.* p.275), como se pensó en el nazismo. Allí se llegó a considerar al *nacimiento* como el *conector biológico* del pueblo, que a su vez remitía a “[...] la forma material, o la materia espiritual, que lo destina al dominio de todos los pueblos, en razón de la pureza absoluta de su sangre” (*Id.* p.274): por ello que no fuese considerado sólo como el *acto* dador de vida, sino una *manera* que se la recorta²²⁶.

²²⁶ Pues, como ya se dijo, en el régimen se le provee de una valencia excluyente, al llevar a que *en el nacimiento* se exceptuara de vida a quienes no pertenecían a la *nación* (*cf. Id.* pp.274-5).

Luego de esclarecer el cambio en su entendimiento, Esposito nos remite a tres autores desde cuyas perspectivas deconstruye esa *lógica inmunitaria cerrada* del nacimiento. Primero, nos remite a Sigmund Freud y a su texto de *Moisés y la religión monoteísta* –que teniendo en cuenta su fecha, se podría pensar como dirigido contra el antisemitismo nazi (cf. *Id.* p.280)– con el que el autor pretende socavar la concepción del *linaje* en un pueblo, poniendo en duda su supuesta “pureza” y “propiedad”, así como la remisión a un “origen” (*Id.* p.280). Para ello, somete la noción de *nacimiento* “[...] a un trabajo de deconstrucción que la descentra y revierte en su contrario: en una originaria in/originariedad que, lejos de la autopertenencia, se desliga de sí misma desdoblándose en su propio otro” (*Id.* p.281). Esto efectuado con el personaje de Moisés, quien pudo fundar al pueblo judío *justamente* por ser ajeno a él: Moisés pudo ser su *padre* en tanto no fue su *hijo* (*Id.* p.281). Esposito toma ese entendimiento e interpela la concepción que asume un *vínculo* entre la *nación* y el *nacimiento*, mostrando cómo esa instancia del nazismo quedaría así desvirtuada²²⁷. Así le quita el suelo a todo enlace entre *nación* y *nacimiento*, que fue lo que el régimen buscó cuando quiso influir en esa *duplicidad* del origen del pueblo alemán –ario y judío– intentado dejar sólo *uno*: impugnándolo esclarece que todo nacimiento “[...] jamás [puede ser] tendiente a unificar el dos, o los muchos, en el uno, sino destinado a subdividir el uno -cuerpo de la madre- en dos, antes de que sucesivos nacimientos multipliquen” (*Id.* p.282). Del análisis parece que, con la intención nazi de *suprimir anticipadamente el nacimiento*, se ocultaba el querer quebrar el *carácter mismo de la existencia que nos expone* –el *munus*– y nos conecta con lo otro (*Id.* p.283): respecto a esa intención, el paralelo provisto, invalida ese *uso* que quisieron darle al *nacimiento* como dispositivo de “conservación”, pues como se ha dicho, el *nacer* expresa lo contrario²²⁸ ya que “[...] el recién nacido es situado en una diferencia irreductible con respecto a todos aquellos que lo han precedido” (*Id.* p.283).

Luego nos remite a Arendt, de quien –aun cuando ajena al *bíos*– destaca la relevancia que le asigna al *nacimiento*. Respecto al mismo, el hecho de que la reflexión que lo relaciona con la política haya surgido del libro sobre el totalitarismo –desde el que Arendt impugna al régimen–, permite a Esposito señalar que si “[e]l nazismo empleó el nacimiento -su producción y, a la vez, su supresión-

²²⁷ Con ello indica que “[...] ningún pueblo podrá considerarse elegido [...] además ningún pueblo podrá siquiera llamarse tal, [si de esta forma se lo entiende como] dotado de una identidad nacional transmitida de padres a hijos” (*Id.* p.282).

²²⁸ Así, para nuestro autor, este fenómeno de la existencia “[...] revela el vacío, la falla, la fractura de donde surge la identidad de todo sujeto, individual o colectivo: el primer *munus* que lo abre a aquello en lo que no se reconoce” (*Id.* p.283).

para secar ya en su fuente la acción política; Arendt lo convoca para reactivarla” (*Id.* p.286). Esto se evidencia, en tanto es el único motivo que se repite a lo largo de su obra y el cual aquí es señalado a manera de respuesta a quienes –toda la línea que Hobbes inaugura– enfocaron a la política en *relación* con la muerte. Así, para la autora, “[s]i el miedo a la muerte no puede producir sino una política conservadora, y por ende la negación misma de la política, en el acontecimiento del nacimiento esta debe hallar el impulso originario de su propio poder innovador” (*Id.* p.284): un *poder* que le permita la apertura hacia nuevos horizontes. Precisamente en ese sentido, Arendt busca abrir una suerte de ontología política en la cual *el nacimiento* tiene ese carácter de “[...] inicio que se repite infinitas veces, expandiendo líneas de vida siempre distintas” (*Id.* p.285), dándole al individuo la posibilidad política de renovarse continuamente.

Y para cerrar la subversión del *nacimiento*, que con Arendt queda inacabada en tanto considerada sin involucrar al *bíos*, pasamos a Gilbert Simondon quien, precisamente al replantear y disolver *esa* distinción –no asumiendo un desdoblamiento entre lo somático y lo psíquico (*Id.* p.289)–, puede señalar unas graduales y fluidas alteraciones en el hombre que siempre lo están renovando. Para él, el individuo nunca está completamente definido sino que, desde su lectura ontogenética, está siempre inacabado y en *desarrollo* (*Id.* p.288): ello justamente, porque parte de “una concepción dinámica del ser” en la que lo concibe en transformación junto con el *devenir*, el cual entiende como un “proceso de sucesivas individuaciones en ámbitos, o dominios, diversos y concatenados” (*Id.* p.288). Por ello que para Simondon, el hombre, nunca arribe “[...] a una forma definitiva que no sea, a su vez, ocasión y materia para una nueva especificación” (*Id.* p.288). Esposito lo ubica al final de esta deconstrucción porque, a diferencia de perspectivas como las de Arendt o Heidegger, “[...] para Simondon, el hombre nunca pierde el vínculo con su ser viviente” (*Id.* p.289): respecto a este, *no hay una separación de horizontes sino a lo sumo diferencia* (*Id.* p.289) –aludiendo a la misma *condición* vista en lo impolítico, pero aquí, remitiendo a una consideración psicósomática–, la cual está definida por un “umbral” que se supera y que precisamente corresponde al *nacimiento*, entendido como una “individuación de la vida” que da paso a una nueva “forma” (*Id.* p.290). Lo dicho *facilita entender la relación que Esposito está esclareciendo, que refiere que la vida es un continuo desdoblamiento y alteración a través del nacimiento*, pero nunca marcada por una diferencia definitiva frente a un estadio anterior, sino a *un avance permanente en pasos inacabados*. Así, *el énfasis no se pone en una protección de esa vida individuada* –como lo hace la política desde la modernidad–, *sino en su perenne renacer en múltiples formas* (*Id.* p.291), *pues para que sea vida, debe estar caracterizada por un constante cambio*. Y con todo, adicionalmente “[...] debe impulsarlo al nivel de lo transindividual, es decir, debe traducirlo y multiplicarlo en la sociabilidad de la vida colectiva” (*Id.* p.291): esto porque *para Simondon, lo individual coincide con lo colectivo*

en tanto pertenece a la vida. En ello “[...] lo colectivo, lejos de ser [...] la neutralización, de la individualidad, es en sí mismo una forma de individuación más elaborada”, la cual coincide con lo político, pues “[...] si se piensa siempre al sujeto dentro de la forma del *bíos*, este, a su vez, se inscribe en el horizonte de un *cum* que coincide con el ser del hombre” (*Id.* p.291).

La vitalización de la norma

Sobre el tercer *dispositivo inmunitario* indicábamos que, el derecho nazi se aferró de tal forma a la vida, que sus ámbitos se superpusieron, llegando a imponer jurídicamente un entendimiento de esta. Así, Esposito se encauza a subvertir esa *normativización de la vida* a través de una *vitalización de la norma* (*cf. Id.* pp.292-4) que va recogiendo en el pensar de tres autores. En primer lugar, alude a Baruch Spinoza desde cuya perspectiva *se evita toda imposición normativa hacia la vida* –como la *imposición absoluta* de Hobbes o la *imposición vitalista nazi*–, *en tanto las entiende aparejadas en una sola dimensión*²²⁹ (*cf. Id.* p.297): para él *la norma no es la contención externa* “[...] sino la forma esencial que cobra la vida en la expresión de su propio incontenible poder de existir [...] la norma se constituye, así, como el modo singular y plural que en cada caso adquiere la naturaleza, en toda la gama de sus expresiones” (*Id.* p.298). Spinoza parece entender con ello que *el darse de la vida, en tanto singular y plural no ha de ser limitado, sino acompañado y estimulado respecto a su propio alcance* (*cf. Id.* p.299). En razón de esto, él concibe un *proceso de normativización* como “[...] el resultado nunca definitivo de la confrontación, y también del conflicto, entre normas individuales evaluadas según el diferente poder que las mantiene vivas, pero sin perder nunca la medida de su recíproca relación” (*Id.* p.300): así, *la dinámica que define a la norma, se vincula con la de la transformación de los individuos, adaptándose a las variaciones causadas en su relacionamiento*. Por lo tanto, se concluye respecto a Spinoza que su esquema se configura “[...] como un sistema metaestable de contaminaciones recíprocas, en el cual la norma jurídica se enraíza en la biológica, reproduciendo su mutación” (*Id.* p.301).

Dándole continuidad a esa mirada, Esposito nos remite de nuevo a Canguilhem –también maestro de Simondon– quien, por medio de su “filosofía de la biología”, buscó impugnar la concepción biológica del nazismo al poner en duda la presunta objetividad de su discurso (*cf. Id.* pp.302-3): contradiciendo la perspectiva que *parametrizó y coartó al ser viviente*, para Canguilhem este “[...]”

²²⁹ Esposito rescata la filosofía de Spinoza en tanto capaz de desestabilizar los sistemas conceptuales de pensamiento actual, al darse la “[...] sustitución de una lógica de la presuposición por una lógica de la inmanencia recíproca” (*Id.* p.297).

es aquel que rebasa siempre los parámetros objetivos de la vida, aquel que en cierto sentido está siempre más allá de sí mismo” (*Id.* p.303), tal y como antes se refirió en su concepción de la *norma* –que *se deriva del movimiento de la vida, el cual se va desplegando por medio de lo anormal* (cf. *Id.* pp.304-5)–, a la cual volvemos porque “[...] en vez de cerrar la vida en los límites de la norma, abre la norma a la infinita impredecibilidad de la vida” (*Id.* p.305). Así, interpelando la “necesaria negatividad” de una *norma jurídica* –como de la que se valió el régimen– que *antepone* la sanción al desarrollo, pues desde su mirada, *el desarrollo antecede a toda figuración, así como a la posibilidad de congoscibilidad del mismo* (cf. *Id.* p.304). De Canguilhem, Esposito también rescata su concepción de la *mutua implicación* entre salud y enfermedad –esa *complementariedad contrastiva*–, en la que se puede definir y tomar consciencia de una a través de la otra (*Id.* p.305), por lo que anticipa que *el mayor riesgo para la salud es la incapacidad de afrontar nuevos riesgos* (cf. Esposito, 2011, pp.307): con ello la ata con la “gran salud” nietzscheana²³⁰. Así, lo dicho de Canguilhem nos permite avanzar, al ampliar la alusión de ese *continuo rebasamiento de la vida sobre la norma que pretende definirla*.

Para finalizar, respecto al entendimiento de la *vida* y *norma*, pasamos Gilles Deleuze, quien nos insta a *reconocer la una en la otra* –tal y como lo vimos en los estadios finales de lo impolítico, donde se avistaba lo *positivo* en lo *negativo*– de manera que se “encuentre en la vida su norma inmanente” (*Id.* p.312). Aquí *la vida ya no es pensada partiendo de una concepción excluyente sino desde su forma común* (*Id.* p.311): ello por cuanto Deleuze *concibe a la vida como una suerte de “flujo”*, superando el pensarla como bajo la distinción entre *sujeto* y *objeto* (cf. *Id.* p.307). En ello, nos sitúa de manera particular respecto a la misma, pues más allá de pensarnos capaces de tener consciencia sobre esa *vida*, “[...] aparece como un plano de inmanencia absoluta, no referida a otra cosa que no sea ella misma” (*Id.* p.308). En ello, destacando que esa *vida*²³¹ que está en cada uno puede, en alguna medida, *diferenciarse* –nunca separarse– *del estrato subjetivo que somos*, en tanto “[...] ella rebasa la esfera del individuo para radicarse en un dato impersonal” (*Id.* p.309): *ella es concebida como el flujo que se singulariza –se diferencia– en nosotros y por tanto, al que no*

²³⁰ En paralelo con Nietzsche, Canguilhem refiere que: “El organismo sano trata menos de mantenerse en su estado y medio ambiente presentes que de realizar su naturaleza. Ahora bien, esto exige que el organismo, afrontando riesgos, acepte la eventualidad de reacciones catastróficas” (Canguilhem, 1971, p.152).

²³¹ De hecho, Deleuze la refiere usando un artículo indeterminado –él no habla de *la vida* sino de *una vida*– en tanto que para él “[...] hay una modalidad del bíos imposible de inscribir en los confines del sujeto consciente y, por tanto, no atribuible a la forma del individuo” (*Id.* p.308), pues *no cuadra* con su acepción comúnmente particularizada.

*podemos remitirnos porque ya somos*²³² y que por tanto queda “[...] excluida de la gramática del saber, y del poder” (*Id.* p.310). Así, Deleuze concibe una conjetura entre el *bíos* y lo *impersonal*, introducida en tanto que para él, *la vida* no puede ser individuada pues “es de por sí genérica” y por tanto, siempre de todos, al tiempo que de ninguno (*Id.* p.310). Respecto a esa *singularización*, sea importante indicar que la diferencia ha de entenderse como lo que nos abre –por el movimiento excéntrico en el que nos sitúa– *hacia lo otro* (*Id.* p.311): así restituyendo el sentido del movimiento de la *communitas* por sobre el de la *immunitas*. Respecto a esta alusión al pensamiento de Deleuze, Esposito nos indica que “[n]o es este el contenido ni el sentido último de la biopolítica, pero al menos es su presupuesto” (*Id.* p.312) como dando a entender que *el estadio al que hemos llegado, no es más que el punto inicial de una biopolítica afirmativa*.

4.2 Lo impersonal

Aquí, nos volvemos a remitir al texto de *Tercera persona* (2009b) para esclarecer las respuestas allí presentadas respecto a la problemática con la noción de la *persona*. De esta indicábamos que ha *suscitado* y *amparado* el concebir una escisión en la concepción del hombre, y que la afectación está dada porque, en razón de esa escisión, se genera una *separación* i) *entre* los hombres, así como ii) al *interior* de cada uno, tendiente a empujar lo humano hacia una cada vez más marcada *cosificación*. Respecto a esta problemática con la *persona* –cuyo uso aún impera en nuestro horizonte discursivo, jurídico y político– Esposito tiene claro²³³ que su esquema conceptual –que ubica el *dominio* de una parte del hombre por sobre el *aplastamiento* de otra– no se puede *afirmar* –como lo hace el liberalismo– ni se lo puede *negar* –como en el nazismo–, pues ambos se “inscriben en el mismo círculo teórico” (Esposito, 2009b, p.24): por esto, adopta una “perspectiva transversal” que se remonta al horizonte más amplio de lo *impersonal*. Partiendo de él formula un modelo de *complementariedad contrastiva* respecto a la persona, que rehúye de delimitar de *zonas yuxtapuestas* en el hombre (*Id.* pp.17-9). Alejándose del *esquema dicotómico de la persona*, Esposito se centra en trabajar “[...] algunas figuras o segmentos de lo impersonal, obtenidos principalmente por la filosofía del siglo XX” (*Id.* p.26). Para ello, partiendo de la *negatividad categorial* –como lo hizo en

²³² Para explicar esta coincidencia entre lo común y lo impropio, a ello se lo puede pensar como ese estrato de la existencia en el que nos situamos pero que no nos pertenece.

²³³ Él indica que, si se pudiera *invertir* el esquema, para que “[...] el cuerpo no estuviera ya cosificado, no habría lugar a discutir de quién es propiedad, dado que él mismo sería sujeto -sin duda impersonal- de autodeterminación” (Esposito, 2009b, p.135).

el desarrollo de lo *im-político*– la perspectiva de lo *im-personal* “[...] se sitúa fuera del horizonte de la persona, pero no en un lugar que no guarde relación con ella, sino más bien en su confín [...] sobre las líneas de resistencia que cortan su territorio impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente” (*Id.* p.27). Y justamente con las figuras que recoge en tres *ámbitos semánticos* –que recogen consideraciones sobre la “tercera persona”, la cual funge como propedéutica para pensar lo *impersonal*– *invierte la concepción de la persona* en: i) los aspectos del lenguaje y la gramática –con su respectivo horizonte lógico-discursivo–, ii) en el aspecto jurídico y iii) en lo que la relaciona con el ámbito de *la vida*.

4.2.1 Lo impersonal en el lenguaje y en la gramática

En primer lugar, desde la mirada de Esposito *debemos liberarnos de la atadura que tenemos a la noción de persona en nuestro lenguaje y en la gramática de la que nos valemos*. Para ello *nos remite a un desarrollo que se va dando* en el pensar de unos autores respecto a la *tercera persona*, cuyas consideraciones sobre ella van avanzando en *cuatro movimientos* (*Id.* p.150) –similares a los *estadios* referidos en la formulación de lo impersonal– de los que retomaremos sus puntos centrales. En el *primer movimiento*, se nos remite a un análisis que Benveniste efectúa sobre los *pronombres personales*, del cual *recogemos unas consideraciones que nos ayudan a salir círculo discursivo cerrado en el que se sitúan los pronombres de la primera y la segunda persona –yo y tú–, que dominan nuestra lógica discursiva*. De ellos se nos indica que: i) remiten siempre al *plano discursivo* en que son proferidos, por lo que siempre aluden a una “presencia” o a una “identidad personal” definida²³⁴ y ii) entre ellos se da una “simetría especular” que permite una alternación recíproca, por la que quien tiene al *yo* pasa a ser *tú* cuando cambia el locutor²³⁵ (*Id.* pp.151-5). Lo dicho en clara diferencia con la tercera persona –*él*–, justamente porque *es ajena a las determinaciones que las definen*, así como es a *esa intercambiabilidad* (cf. *Id.* pp.151-4), y en ese mismo sentido pero en un nivel más general, porque es ajena “[...] respecto de la modalidad lógica de la persona” (*Id.* p.154). Con lo dicho, Benveniste nos *insta a diferenciar los planos* de estos esquemas discursivos en tanto

²³⁴ Recordemos que Esposito se centra en *matizar las presencias* y en *revindicar las ausencias*: ambas siempre en complemento.

²³⁵ Sobre esta característica, Benveniste insiste en la “absoluta complementariedad” que existe entre la primera persona y la segunda: “Así como el yo, de manera directa o indirecta, implica siempre un tú al cual se dirige, no existe un tú sin un yo que, al separarlo de sí, lo designe en cuanto tal” (*Id.* pp.152-3). Esto refiere a que, al hablar a un “tú” se presupone al “yo” como *sujeto* de la locución. Por tanto, se puede señalar que la segunda persona funge como “alter ego” –suscrita al *círculo* de primacía lógica y semántica– de la primera (*Id.* p.153). En razón de esta *simetría*, vemos una concordancia de lo dicho con la *identificación* formulada por Canetti, entre quien usa el poder y aquel contra quien se lo usa, detallada en el tercer capítulo.

que, *no es posible referirse una tercera persona pues se ubica en el plano de sentido de la no-persona; en él siempre hay una carencia de cualidad subjetiva o de identidad personal, lo que le permite incluir en su espectro incluso a las cosas (Id. p.155) o animales*²³⁶. En lo que respecta a la postura impersonal de Esposito vemos que, al no referir ni explícita, ni tácitamente, a un hablante oyente personal, *escapa de la dominancia de las dos primeras personas, abriéndole campo a referir aquello que excede o es eximido de la condición de persona*: así, aun cuando imposible de referir para Benveniste, se empieza a aclarar la particularidad gramatical, pronominal y lógica de la *tercera persona*.

Ahora, si con Benveniste se alude al *movimiento inicial* de esta elaboración –en el cual se introduce la diferencia existente entre el *plano de la primera-segunda persona* y el *plano de la tercera*²³⁷– pasamos a un *segundo movimiento* en el que está Vladimir Jankélévitch –quien se centra en *detallar la diferencia y la distancia que existe entre esos planos*–. Avanzando respecto a Benveniste, para Jankélévitch el *plano* en el que se sitúa la *tercera persona* no solo se diferencia del de la *primera-segunda*, sino que está en un “punto de absoluta irrelación” respecto a este, debido a la completa ajenidad de la *tercera persona* en la interlocución (Id. p.167). En nuestros discursos, tendemos a remitirnos a ese *plano* –sustrayéndonos del plano de lo *personal* hacia un horizonte más abarcante– en tanto buscamos ser más objetivos; sin embargo, Jankélévitch nos advierte que cuando se convoca a alguien bajo la figura pronominal de la *tercera persona* –situada en ese *plano diferente* que estamos considerando–, se la expone a un *riesgo de indiferenciación*²³⁸, porque la convierte “[...] en una negatividad, una pérdida, incluso algo literalmente inconcebible” (Id. p.168). Esto por cuanto, en ese *plano* se asume tal indistinción, que el interlocutor al que remite, se puede tornar absolutamente ajeno (Id. p.171): allí *la persona deja de ser* y “[...] simplemente no es. Es un agujero, o el afuera, de la relación personal. La relación sin persona y a la vez la persona sin relación” (Id. p.171). Así, se hace claro que para Jankélévitch, *entre esos planos hay una distancia insalvable*²³⁹,

²³⁶ Esto, acerca de incluir en nuestro *horizonte discursivo* a lo inorgánico, así como a las otras formas de vida no humanas, concuerda con lo dicho en el libro anterior sobre la importancia de no excluirlos –pues nuestro *munus* los atañe a todos–.

²³⁷ Acá podemos trazar un paralelo –porque se sigue el mismo esquema– respecto a la *elaboración de lo impolítico* en la que se hablaba de los *polos de la existencia*, mientras que en esta *elaboración de lo impersonal* hablamos de los *planos discursivos*.

²³⁸ El mismo que hemos visto en otros recorridos previos, por el que se *considera la posibilidad de anular la individualidad*.

²³⁹ Esta mirada es semejante a la perspectiva impolítica inicial de Broch, que no admitía puntos de juntura entre *polos*, pero además porque también asumía que *la justicia se ubica en ese polo lejano*, al igual que lo hace Jankélévitch (cf. Id. p.167).

en lo que nos aclara la posibilidad de llevar a alguien a una ausencia absoluta (Id. p.171) al convocarlo bajo la tercera persona.

Progresando respecto a Jankélévitch, en un *tercer movimiento*, Esposito nos remite a Levinas quien *modifica los planos antes referidos*, lo que parece permitir una *articulación* entre ellos, dando cabida a aludir a ese tercero. Para aclarar esto, nos indica nuestro autor que Levinas cuestiona la concepción que asume una *intercambiabilidad* entre la primera y segunda persona –presente en Benveniste y en Jankélévitch–, pues *para él son tan diferentes, que se las debe situar en planos distintos* (Id. pp.174-5). Incluso, yendo más allá, *concibe que esos planos no pueden tener las mismas valencias, pues el plano en el que se sitúa el “tú” resulta superior a aquel que contiene el “yo”* en razón de la “responsabilidad” que tiene la *primera persona* de cara a la *segunda* (Id. p.175). Por ello, más que una *relación entre dos*, Levinas concibe a la *segunda persona* como situada en una especie de *trasfondo* respecto de la *primera* (Id. p.176). Esto lleva a que se modifique la relación entre los términos que traíamos, de manera que el *plano* en el que se sitúa la *segunda persona* llega a entrecruzarse con el *plano de la tercera*: esto en tanto, ese “[...] proceso de alteración que afecta al yo, poniéndolo bajo el mando del tú, es el mismo que desde siempre lo ata a una trascendencia tan remota que sólo cabe definirla en tercera persona” (Id. p.175)²⁴⁰. Con esto, la *segunda persona* que antes vimos en vínculo directo con la *primera*, ahora parece reemplazada por la *tercera*, que aparece interviniendo en la relación: ello modifica lo antes dicho con Jankélévitch respecto a la *tercera persona* (cf. Id. p.178), permitiendo matizar ese carácter riesgoso que le atribuía. Empero, al llevar su formulación a ese punto, Levinas choca en su adentramiento en el horizonte de lo impersonal porque, retomando lo dicho acerca de la “responsabilidad” de la *primera persona* con respecto a la *segunda*, se torna problemático que *ello mismo* refiera a la *tercera persona* pues: o bien se da esa unicidad del “tú” que remite al plano de la *segunda persona* o se da esa ausencia la cual sólo es tal en el plano de la *tercera*²⁴¹. Así, la formulación de Levinas queda retenida en una antinomia, al no logra matizar la contraposición de la estructura de la *diada* y la de la *triada* (Id. pp.178-9).

En un *cuarto y último movimiento* –el más elaborado de este desarrollo de lo impersonal en el lenguaje y en la gramática– Esposito nos remite a Maurice Blanchot, quien partiendo del avance alcanzado por Levinas, enfoca su trabajo en “[...] ejecutar un movimiento lateral [...] que no se limite a cambiar el equilibrio entre ambos dialogantes o incluso la topología de su encuentro, sino

²⁴⁰ Confirmando la señalada coincidencia entre este recorrido y el de lo impolítico, Esposito mismo alude a una “trascendencia”.

²⁴¹ Parafraseando: o se ignora la consideración de un *tercero* –dejando el desarrollo en el mismo punto al que había llegado Jankélévitch– o se deja de lado al *segundo* –que resulta ineludible debido a la valencia superior que Levinas le asigna al *tú*–.

que cuestione la estructura dialógica misma” (*Id.* p.183). Para ello *invierte* la consideración de los términos que traíamos, por la que antes se los pensaba como *absolutos* (*Id.* p.182) y *separados*. Así *escapa* de la dinámica prevaleciente –sustrayéndose de una relación discursiva en la que el vínculo está suscrito a la *primera persona* o a la *segunda*– al *dar cabida a una relación en la que el vínculo se define por la ausencia de algo relacionable* –el mismo vínculo que se establece en la formulación de la *communitas*–, caracterizada por “[...] la interrupción, que se instala entre ambos interlocutores impidiéndoles toda reciprocidad” (*Id.* p.183). Este escape se da en tanto se adentra –más que los anteriores autores– en el *plano de la tercera persona*, en donde desarrolla una concepción novedosa respecto a las relaciones lógico-discursivas: desde allí Blanchot *promulga la remisión a lo “neutro”* –*que parte de la consideración de “lo otro”*– (*Id.* p.184), con el que se sale i) del discurso excluyente de la persona y ii) del exceso desestabilizador de lo impersonal²⁴² (*Id.* p.184) –pues no remite a una *singularización fijada*, ni a una *abstracción inasible*– porque, como su étimo mismo lo indica (*ne-uter*), resulta *ajeno a ambos*. Justamente en tanto escapa del esquema que *cierra y distingue* los planos, *la separación se anula*, al invertir la barrera que entre ellos se sitúa y abrirnos a este campo de sentido inédito en el que –a diferencia de la perspectiva de Benveniste respecto a esa *tercera persona*– sí se puede hablar a lo *neutro*.

Ahora, al tomar como sujeto-objeto del discurso a lo *neutro*, *ello nos lleva a un descentramiento de la voz que prevalece* en él, la cual pasa a formar parte de ese *afuera* al cual queda expuesta. Esto nos permite volver sobre lo dicho en el primer capítulo, acerca de la dificultad de tomar una *ausencia* como objeto del discurso: sin embargo, aquí se aclara que “[...] aun cuando no pertenezca a la esfera del ser, lo neutro no es reducible a la nada, si acaso cabe ubicarlo en el punto de intersección que sin cesar convierte a uno en otra” (Esposito, 2009b, p.186)²⁴³. Así, lo *neutro* es como el “[...] acontecimiento, llegado desde afuera y dirigido hacia afuera, que se sitúa en un nivel completamente exterior respecto de la esfera personal de la conciencia, aunque tampoco en total coincidencia con lo inconsciente” (*Id.* p.187): tal y como *una trascendencia que se torna inmanencia* (*cf. Id.* p.187). Este

²⁴² Sobre el escape del *neutro* ante el binarismo, Blanchot indica: “[...] retengamos que *autrui* [“otro”] es un nombre esencialmente neutro [...] debemos responder, en presencia de lo Otro que viene a nosotros en cuanto Próximo, con esta profundidad de extrañeza, de inercia, de irregularidad y de desobra, que acogemos cuando intentamos acoger el habla del Afuera. Próximo sería el hombre mismo por medio del cual viene a mí lo que no se descubre ni ante el poder personal del Sujeto ni ante el poder de la verdad impersonal” (Blanchot, 2008, p.90).

²⁴³ Con esto se lo saca de cualquier categorización “[...] al punto que, más que hablar *de* lo neutro, se debería hablar *a* lo neutro” (*Id.* p.186) en tanto alude a la *nada que sigue siendo* o a una *representación de lo irrepresentable*, como antes referíamos.

es un nuevo entendimiento que Blanchot no sólo esquematiza conceptualmente, sino que a través de su ejemplo, da cuenta de cómo ponerlo en práctica²⁴⁴. De esta forma, con este *movimiento final* del recorrido, vemos como, ante la dominancia lógico-discursiva que imponen las figuras de la primera-segunda persona, *podemos remontarnos a otra manera de referir a los demás y a lo demás*: ya no bajo una lógica excluyente, sino lo suficientemente amplia para involucrar y cambiar la connotación, de aquello que en la actualidad se sitúa dentro y fuera del plano de la persona.

4.2.2 Lo impersonal en la concepción de la justicia

En adición a lo dicho acerca del lenguaje y la gramática, *también estamos anclados al paradigma de la persona en nuestra concepción de la justicia*, cuyo entendimiento actual está enmarcado en el ordenamiento jurídico de los Estados. Para subvertir ese entendimiento, Esposito nos vuelve a remitir a Weil quien, como ya se vio, cuestiona el *andamiaje conceptual del derecho*. En ello, lo que Weil “[...] capta, vinculando su raíz con el dispositivo excluyente de la persona, es el carácter de por sí particularista, al mismo tiempo privado y privativo, del derecho²⁴⁵. Como ya dijimos, este [...] no puede sino proteger a determinada categoría de personas respecto de todos aquellos que no forman parte de ella” (*Id.* p.145): y precisamente eso es lo que le impide hacer extensiva la *justicia* a todos. Ante esta situación de *discriminación y subordinación* producida por el énfasis en la persona, “[...] la única posibilidad de sustraerse a esa coacción consiste en convertirla por inversión en la modalidad de lo *impersonal*”; por eso aquí es relevante la mirada de Weil, porque para ella “la justicia concierne a lo impersonal, lo anónimo: aquello que, al carecer de nombre, está antes o después del sujeto personal, sin coincidir nunca con él, con sus pretendidos atributos metafísicos, éticos, jurídicos” (*Id.* p.147). Así, *con su remisión a lo impersonal, ella insta a una justicia incluyente que abarque a todos*

²⁴⁴ Esposito destaca que fue *por medio de la escritura* y en ella, que Blanchot logró posicionar a lo *neutro*, pues precisamente allí adquiere sentido, en tanto no remite a *efectuar una obra* “[...] sino al desactivarla o «des-obrarla», exponiéndola a su irremediable pérdida de dominio” (*Id.* p.188): eso fue lo que hizo Blanchot en su práctica política, en sus aportes al movimiento que empujó los acontecimientos de mayo del '68. Con estos ejemplificó que *la actividad política no debe ser llevada a una total ausencia* (*Id.* p.190) *sino que se puede salir de la lógica dominante manteniéndose activo políticamente*, tal y como evidenció en “[...] la programática supresión de su propio nombre -cualquier nombre propio- en favor de una actividad anónima e impersonal” (*Id.* p.190). De los textos y cartas que produjo, se ve que no sólo *se expresa en impersonal*, sino que ello constituye el contenido mismo de su acto político, *haciendo evidente el carácter colectivo de su postura* (cf. *Id.* p.190) y su renuncia a las disposiciones jurídicas y a sus categorías, incluida la de *persona*.

²⁴⁵ En este ámbito, la *persona* se asume como *la figura individual de protección* por excelencia —así como en la política era el *cuerpo*—, desde donde se le ha establecido un *blindaje* para que los *privilegios* y las *excepciones* que se le otorgan, no se vean amenazados, de forma que hace evidente su disposición hacia un cerramiento inmunitario.

los hombres²⁴⁶ para lo cual, vuelve a referir aquí la propuesta –antes detallada– de *reemplazar la noción de derechos por la de obligaciones*, en tanto “[...] la obligación de cada uno, sumada a la de todo otro, corresponde en un cómputo global al derecho de la entera comunidad humana” (*Id.* p.149) y la única posibilidad de verdadera justicia, por cuanto nos abarca a todos: sólo así *el énfasis deja de estar en lo propio y pasa a lo ajeno y en la responsabilidad hacia lo impropio* (Esposito, 2009c, p.200). Con todo, *la autora no pretende negar del todo a la persona, sino al esquema discriminante que la sitúa en su centro*: en este sentido, y en concordancia con lo formulado por Blanchot, “[...] Weil no establece entre persona e impersonal una relación puramente contrastiva. Lo impersonal no es tan sólo lo opuesto de la persona -su negación directa-, sino algo, *de la persona o en la persona*, que interrumpe el mecanismo inmunitario” (Esposito, 2009b, p.148). Así –en concordancia con la *contraposición contrastiva* que ata a la *communitas* con la inmunidad–, desde una perspectiva que lo incluye y lo implica, *lo impersonal se puede entender como fondo abarcante y no excluyente de lo personal*: y justamente, la formulación de Weil que Esposito recoge, se encamina a “[...] convertir el particularismo de la forma jurídica en la figura, conscientemente aporética, de «derecho común» -de todos y de cada uno-” (*Id.* p.149). Empero, Weil sólo da un paso inicial en esta reformulación de la *justicia*, por lo que pasamos a Kojève, quien da un paso adicional.

Coincidiendo con la misma *separación* asumida por Benveniste en el punto inicial del anterior recorrido, en un *primer momento* de su formulación –sobre “la esencia del fenómeno jurídico”– Kojève también concibe que en una relación entre *dos* aparece un *tercero externo*: y justamente también coincidiendo con ese otro recorrido, en un *momento final* también subvierte el entendimiento que asume una *separación*. Para explicar esto, Esposito se adentra en la formulación de Kojève. Si bien en un *momento inicial* –semejante a nuestra concepción actual de la justicia– “[...] el hombre se toma efectivamente tal, plenamente humano, sólo por contraposición con la naturaleza animal que le sirve de inevitable sostén” (*Id.* p.161), *sobre* la cual sitúa un *esquema de tres* –como nuestro esquema jurídico: dos partes en pleito y un juez– que pretende regular los conflictos que se dan entre hombres²⁴⁷, cuando avanza al *momento final* –donde la concepción del

²⁴⁶ Con esto, parece que desde su mirada lo *injusto* tiene que ver con lo *parcial* y lo *particular*, que concuerda con el carácter *excluyente* de la persona, y que contrasta con lo *general* y lo *justo*, relacionable con la noción *inclusiva* de lo impersonal.

²⁴⁷ Al respecto indica Esposito que, “[...] el elemento que define [...] la génesis del fenómeno jurídico no es otro que ese proceso de des-animalización y consecuente personalización que preside la constitución del sujeto de derecho” (*Id.* p.162): así la *separación respecto al animal* es la que *da cabida al establecimiento de derechos entre los hombres*.

derecho se perfecciona—, se produce un cambio respecto a la figura del *tercero*. Si antes “hizo” de juez en el *primer momento*, en el *momento final* “[...] resulta efectivamente desinteresado, porque pierde los rasgos de clase o de pertenencia nacional que lo caracterizaron” (*Id.* p.164). Así, *la función del tercero juez deja de ser tal*, anulando la *separación* que antes tenía respecto a los otros, pues se convierte en *uno más*: encaminado al interés común, como todos en este *momento final* (*Id.* p.164). Respecto a este cambio, por el que *el rol del juez pasa a manos de todos* —y “[...] la tercera persona reencontrará o reconocerá su propio contenido impersonal” (*Id.* p.165)— subraya Esposito que, sólo es en esa medida “[...] que lo universal podrá conciliarse con lo individual y la esencia con la existencia, el derecho de las personas se realizará y a la vez se destituirá en la verdadera justicia” (*Id.* p.164). Así, en *la búsqueda de justicia no hemos de remitirnos a un tercero externo que la imponga, sino más bien, hemos de buscarla en cada uno* en tanto responsabilidad de todos y cada uno de nosotros. En ello, llama la atención de nuestro autor que —también avanzando respecto a Weil—, una vez este *esquema de justicia* deja atrás al *esquema del derecho*, “[...] marca al mismo tiempo el final de la condición humana entendida como separación de su propio sostén animal, e incluso [da pie a] su repliegue hacia este” (*Id.* p.164): tal y como si esa *diferencia inmunitaria* fijada respecto al animal en el *momento inicial*, se *replegara* hacia su reverso *comunitario* en el *momento final*. Así, el punto al que nos proyecta llevar Kojève es aquel que, negando toda dimensión *personal*, la justicia sea *completamente horizontal*, cuando posibilite “[...] un derecho en común, de nadie en cuanto de todos y de cada uno” (*Id.* p.165), y en el cual *se dé igual importancia a la vida animal y a la humana*, al pensarlas en “[...] su posible conjunción, sobre un horizonte por venir que no pertenece al orden humano ni al orden animal, sino más bien a la silueta [...] de su entrecruzamiento” (*Id.* p.166).

4.2.3 Lo impersonal en la concepción de la vida

Recogiendo lo dicho, ya hemos visto que la *instancia impersonal* a la que nos está instando Esposito, i) en la gramática y el lenguaje se ciñe a la figura de lo *neutro* —que lleva a un descentramiento, al no remitir a una consideración personal, ni llegar al extremo de lo indeterminado— y ii) en relación con la justicia, no ha de estar tercerizada, sino interiorizada —al concebir la *obligación común* que se tiene de cara a todo hombre y animal—. Ahora, y ya para acabar, iii) nos remitimos al último *ámbito semántico*: el ámbito de la *vida*. A la *instancia impersonal* de ella, nos remitiremos a partir de las miradas de Foucault y de Deleuze, las cuales comparten la misma premisa de *complementariedad contrastiva* antes considerada, pues piensan esa vida como *fondo* —complementario y de contraste, sin carácter excluyente— respecto de las individuaciones en las que se va dando.

Para adentrarnos en este ámbito, Esposito nos remite en primera medida a Foucault, porque en su producción filosófica se *enlaza* el espectro impersonal de lo lingüístico-literario –el entendimiento alcanzado con Blanchot– con el carácter constitutivamente impersonal en la vida –el estadio final del recorrido en el que se sitúa la perspectiva de Deleuze– (cf. *Id.* pp.193-7). Más allá de detenernos en detallar cómo se da ese *enlace*²⁴⁸, de él destacamos que la concepción de la vida –la cual hace parte de todos, pero que en su absoluta ajenidad no le pertenece a ninguno– encuentra *coincidencia* con ese afuera al que remite la escritura²⁴⁹ –en esa instancia lógico-discursiva impersonal a la que Blanchot insta a situarnos–: esto por cuanto, ese *afuera* presente en la escritura resulta “[...] inasible porque, en cierto modo, y sin que ello reduzca en absoluto su cuota de ajenidad, está dentro de nosotros: somos nosotros mismos, vistos desde una perspectiva que no coincide e incluso colisiona con aquel, trascendente, de nuestra persona, para desembocar en el plano radicalmente inmanente de lo impersonal” (*Id.* p.198). Lo dicho, volviendo sobre lo ya indicado acerca de que *nos atraviesa una exterioridad*, sólo que acá puntualizando que esa exterioridad atraviesa nuestro ámbito de vida. Ahora, si como lo muestra Esposito, esa i) *exterioridad* a la que remite la instancia de lo impersonal en la escritura, está *vinculada* con ii) la vida –considerando que siempre está desplegándose hacia su *afuera*, por cuanto “[...] la vida es, en los confines del ser, lo que le es exterior y que, sin embargo, se manifiesta en él” (Foucault, 1968, p.267)–, partiendo de ello, podemos señalar una conexión ulterior con iii) el *vector expansivo* de la *communitas*: así los tres casos –el *discurso impersonal*, la *vida en despliegue* y la *communitas*– coinciden en que se dan en nosotros, pero se dan de manera *elusiva* ante cualquier intento de realización o de apropiación. De esta coincidencia, podemos indicar que esa característica de *impersonalidad de la vida* es ubicada por Esposito en contrapunto con la *disposición inmunitaria* que genera la *persona*.

Ahora, volviendo sobre lo dicho por Esposito acerca de Foucault, de él además se rescata ese énfasis que pone en *aclarar las formas usadas por el poder para ejercer dominio sobre la vida* –

²⁴⁸ Este se explica, al considerar que en el pensar de Foucault se puede rastrear una *conexión* muy particular: partiendo de analizar la impersonalidad advertible en *los enunciados de la escritura*, que siempre remiten a una suerte de *exterioridad* (*Id.* pp.193-5), él francés ata esa *disposición hacia el afuera* con el concepto de *fuerza* (*Id.* p.196), el cual a su vez, siempre remite a esa *exterioridad inasible* por el lenguaje (*Id.* p.197) que Foucault termina relacionando con la categoría de vida (*Id.* p.198).

²⁴⁹ Según Esposito, ello se evidencia en la *teoría de los enunciados de la escritura* de Foucault, de la que extrae que “[...] el enunciado se configura como una pura multiplicidad, una emisión de singularidad, que no cabe derivar de una conciencia individual o incluso colectiva, sino de las regularidades o las modificaciones propias del campo enunciativo mismo” (*Id.* p.194). Esto sin excluir que allí haya sujetos, pero estos son ocupados por individuos referidos bajo la impersonalidad de la *tercera persona*, esclareciendo esa suerte de *ajenidad* que caracteriza al discurso proferido en ellos (*Id.* pp.193-5).

como su análisis del *paso* del del poder de un énfasis individual al colectivo, o el del *tránsito* del esquema soberano al biopolítico²⁵⁰–, todas ellas enfocadas en protegernos de ese desarrollo expansivo y riesgoso de la vida: tal y como Esposito muestra que ocurre con la persona (cf. *Id.* p.200), pues ella también pretende contener esa vida dentro de un límite que la determina. Sobre esto, rescatamos que para nuestro autor “[...] no se ha de concebir a la persona como la única forma dentro de la cual la vida esté destinada a fluir” (*Id.* p.201), sino que debemos considerar la vida en su despliegue, *fuera de ese esquema de poder que ejerce dominancia sobre ella*. Justamente eso sea lo que explique porque Foucault en sus últimos años, se centró en detallar *La vida de los hombres infames*²⁵¹, la cual aun cuando no vale la pena desde el punto de vista del *poder*, merece ser resarcida respecto a su lugar político –donde nunca habrían llegado–: sobre ella indica nuestro autor que, aun cuando en ausencia de *luz*, nada capturó la mirada de Foucault con tanta intensidad como esas vidas *oscuras* (cf. *Id.* pp.203-4).

Y ya para finalizar, Esposito vuelve y sitúa a Deleuze al final del recorrido, por su concepción de la *vida*. Una concepción que –igual que en el texto pasado– ya no la considera como *fijada* y *determinada* en formas rígidas –como las que Esposito ha cuestionado, principalmente las establecidas desde el ámbito jurídico-político–, sino que la considera desde una perspectiva más *abarcante* y *variante*, que no da cabida a asumir *separaciones* en ella: así, con Deleuze se produce “[...] una rotación de todo el horizonte filosófico, en dirección a una teoría del acontecimiento preindividual e impersonal” (*Id.* p.204). En vista de la envergadura de esa rotación, se requeriría de un amplio espacio para poder explicar a fondo sus postulados, por lo cual, de lo recogido por nuestro autor sobre Deleuze, sólo extraeremos los principales señalamientos acerca de su *concepción*

²⁵⁰ Respecto a este doble enfoque del trabajo de Foucault –por el que advierte que: “Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Foucault, 1998, p.86)–, Esposito ata su perspectiva con el surgimiento de las disposiciones gubernamentales encaminadas a *proteger inmunitariamente* la vida en su conjunto, lo cual, alcanzó un punto no deseado en el nazismo (cf. Esposito, 2009b, pp.198-201).

²⁵¹ Es el título de un ensayo en el que detalla la vida “[...] de hombres literalmente sin nombre y sin rostro, sin ninguno de los atributos que constituyen el bagaje racional, social y jurídico de la persona, lo [cual lo] convierte en el texto en que Foucault nos empuja con mayor vehemencia hacia el terreno arduo y riesgoso de lo impersonal” (*Id.* p.202). Allí se puede concebir esas *vidas* como el excedente o sobrante de aquel andamiaje jurídico-político que se apila en torno a la *persona*: justamente por ello sea que él se remite a esas “[v]idas miserables, mezquinas, casi siempre injustas” las cuales son “puestas durante un instante en el primer plano de la crónica por el choque momentáneo pero siempre traumático con un poder que esperó la oportunidad, las persiguió y las truncó” (*Id.* p.203). Foucault se centró en las vidas de esas no-personas “que jamás tuvieron un rol subjetivo de primer plano” y buscó ponerlas en la superficie del discurso debido al “[...] ardor, la energía, el exceso que -si se la mira desde el otro lado del espejo, del lado exterior a la línea del afuera- caracterizan a la vida, ya no encarcelada en la trampa metafísica de la persona, ajena aún a su efecto excluyente, sorda pero obstinadamente adherente sólo a sí misma” (*Id.* p.204).

impersonal de la vida. Partamos de indicar que, de manera general en su aguda y descentrada mirada, se “[...] rehúye la alternativa entre interno y externo, particular y general, individual y colectivo” (*Id.* p.205), lo que no permite que la vida quede suscrita a un bloqueo en figuras limitantes, sino que da cabida a considerarla en un *despliegue* que las rebasa. Al cambiar este presupuesto, y teniendo en cuenta que en el anterior apartado habíamos caracterizado a esa vida como un *flujo*, recogemos su consideración sobre que hay “[...] un ámbito de vida que coincide por entero consigo mismo, en el cual, por así decir, la causa concuerda con su propio efecto y el agente es una misma cosa con su propio paciente” (*Id.* p.206). Esclareciendo más el cambio de perspectiva, señalamos que desde ella no se asumen formas del todo *subjetivas* u *objetivas* –por lo que no nos podemos remitir a esas figuras que se designan para *diferenciar* e *imputar*– pues se eluden las concepciones de la tradición filosófica, teológica o psicológica en las que “[...] la amenaza de lo indiferenciado no es más que el producto secundario o la proyección invertida de la diferenciación personal” (*Id.* p.207). Justamente en respuesta a ellas, específicamente ante la noción de la *persona* que se sitúa en sus respectivos trasfondos, desde la perspectiva de Deleuze se invierten sus concepciones, en tres puntos principales.

Por un lado, i) ante la dicotomía de lo trascendente-inmanente Deleuze sitúa su esquema de la “virtualidad” que, en relación con la vida, tiene un espectro más amplio que el de “lo posible”, en tanto concibe que esas individuaciones que se dan, son formas que *actualizan estadios anteriores* que aún son *virtuales* (*cf. Id.* p.212). Por eso, no habla de un “origen” de la vida pues ella se sitúa “dentro del proceso de constitución ontológica” que es pensado como ese *fluir*²⁵². Así, en tanto cada individuación conserva cierto componente *preindividual* que augura una próxima modificación, se evita que las individuaciones de la vida sean *fijadas* en formas *inmóviles* y *esclerosadas*: de esta forma, el *ser* siempre está oscilando entre lo virtual y lo real lo que “[...] manteniéndolo en permanente tensión consigo mismo, lo traduce en devenir” (*Id.* p.213).

De otra parte, ii) en tanto Deleuze se desplaza al horizonte de la vida, ello le da pie para concebir distintos tipos de individuaciones en ella que no necesariamente coinciden con la *persona*, la cosa o la sustancia, pues su *espectro* es distinto. Asimismo, esas individuaciones –en su léxico definidas como *ecceidades*– cuentan con una “[...] aptitud para la composición con otras fuerzas, de cuyo efecto, o afecto, son objeto, transformándose y transformándolas en individualidades más complejas,

²⁵² De esta forma: “En contra de la distinción fundacional entre posible y real -que, por ejemplo, considera al embrión una persona potencial pero no efectiva, dejándolo así en una zona de indiscernibilidad teórica y de disponibilidad biopolítica-, Deleuze asigna a lo virtual el mismo estatus de la realidad, relacionándolo con lo actual” (*Id.* p.212).

sujetas ellas mismas a la posibilidad de ulteriores metamorfosis” (*Id.* p.213). Adicionalmente, respecto a ellas, cambia la temporalidad con la que se las piensa²⁵³, que ya “[...] no tiene la forma estable de la presencia, sino la del acontecimiento, en tensión entre pasado y futuro” (*Id.* p.214): así, se evita que un acontecer tenga origen o final, en tanto siempre concatenado y continuamente desplazado²⁵⁴. Evidencia ulterior de este cambio, lo encontramos en el trabajo en el que Deleuze interpela a la tradición psicoanalítica: él la cuestiona pues ella se ciñe a un esquema de “triangulación edípica” (padre, madre e hijo) que impide que el *deseo* que llevamos dentro se descargue abiertamente, encerrándolo en *figuras de contención* que toman la forma de *personas*²⁵⁵ (Esposito, 2009b, p.207). Subvirtiendo ese entendimiento, el francés presenta su noción de “maquinas deseantes” a las cuales las rige el inconsciente, pues en su mirar se privilegia “la multiplicidad y la contaminación por sobre la identidad y la discriminación” (*Id.* p.208). En ese mismo sentido, desarrolla su noción de “cuerpo sin órganos” entendida aquí a manera de crítica del pensar que diferencia al *cuerpo orgánico* de la *persona* que lo dirige, así como el asumir que hay propiedad sobre esos órganos. Todas estas consideraciones quiebran con la dicotomía entre *cuerpo* y *sujeto racional* pues se entiende a la vida que se da en nosotros, en su plena impersonalidad (*cf. Id.* p.211).

Por último, iii) respecto de la *persona* como forma excluyente de la *vida* en tanto presupone una distancia del hombre con otras especies, el francés la interpela al hablar del “devenir animal” – chocando con el derecho, Heidegger, el nazismo y la bioética liberal–, reivindicando su lugar *en relación* con el hombre, al entenderlo, no como metáfora, ni pasado del hombre, sino como “[...] nuestra realidad más tangible, a condición de que por real se entienda el cambio al que nuestra naturaleza está desde siempre sometida. No lo distinto del hombre o lo distinto en el hombre, sino el hombre reconducido a su natural alteración. El animal -en el hombre, del hombre- significa en primer lugar multiplicidad, pluralidad, concatenación con aquello que nos rodea o que desde siempre llevamos dentro” (Esposito, 2009b, p.215).

²⁵³ Ello nos saca del campo de sentido habitual de nuestra perspectiva temporal: el individuo ya no queda suscrito a ese futuro que le *sobreviene*, sino *abierto* a la posibilidad del *devenir*, en el cual, “[...] por un lado, se identifica con el acontecimiento impersonal, pero por otro es capaz de hacerle frente, llegando a dirigirlo hacia sí mismo o, como lo expresa Deleuze, «contraefectuarlo»” (*Id.* p.205), i.e., el individuo logra *hacerse parte* del devenir de tal forma, que lo puede *redireccionar*.

²⁵⁴ Así, las *individuaciones* no son sólo pensadas como de “[...] personas y cosas, sino de velocidad, afectos, tránsitos; su semiótica está compuesta por nombres propios, verbos en infinitivo, pronombres indefinidos” (*Id.* p.214) con lo cual, no se “[...] sobrecodifica los enunciados, no los trasciende como las dos primeras personas, sino que, por el contrario, les impide caer bajo la tiranía de las constelaciones significantes o subjetivas, bajo el régimen de las redundancias vacías” (Deleuze, 2004, p.268).

²⁵⁵ Sobre estas, indica Deleuze que: “Ocurre que las personas se derivan de cantidades abstractas, en el lugar de los flujos. Los objetos parciales, en vez de una apropiación conectiva, se convierten en las posesiones de una persona y, si es preciso, en la propiedad de otra” (Deleuze, 1973, pp.77-8).

Con lo dicho acerca de esta vida impersonal, el punto final nos remite a *nuestra naturaleza mutable*: ella es la forma más elaborada a la que llega Esposito en lo hasta aquí recogido y que se sitúa *más allá* de la *persona*, pues nos remite al “[...] devenir de una vida que se individua sólo rompiendo las cadenas y las prohibiciones, las barreras y las fronteras que el hombre grabó en ella” (*Id.* p.216). Con esto, *afirma* un entendimiento político –aún incipiente y apenas esbozado– que difícilmente se puede considerar como tal y hacía el que ha venido apuntando en todo el recorrido: aquí, se alude a la *forma* –sin forma definitiva– de lo impersonal, liberándola de la enajenación que la tradición le impuso con figuras como la del *cuerpo* o la *persona*. Esto es, como la remisión a esa *exterioridad* de la persona: “Es la *persona viviente*, no separada de la vida ni implantada en ella, sino coincidente con ella como sínolon inescindible de forma y fuerza, externo e interno, *bíos* y *zoé*. A este *unicum*, a este ser singular y plural, remite la figura, aún insondada, de la tercera persona: a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a aquello que aún nunca ha sido” (*Id.* p.216).

4.3 Conclusión del cuarto capítulo

Con la propuesta *afirmativa* recogida, damos cierre al recorrido dado por la obra de Esposito. Aquí hemos avizorado como el autor dio respuesta a las problemáticas detalladas en el segundo capítulo. En ambos textos revisados se vio la misma modalidad de avance hacia la *afirmación* de una *política de vida*: comenzó definiendo que el problema correspondía a la yuxtaposición entre vida y política, ante el cual, se definió la necesidad de concebirlas conjuntamente desde un comienzo, lo que debe fungir como la *premisa* de un nuevo entendimiento de lo político: esto hizo más claro el *giro* del autor respecto a textos anteriores, pues en ellos la deconstrucción fue de un extremo al otro. Una vez precisada la *premisa*, se nos remitió a unos autores cuyas posturas eran diametralmente opuestas a los entendimientos problematizados y sobre los que se forjaron unas *líneas de avance* hacia esta biopolítica afirmativa: respecto a ellas, en unos casos vimos posturas complementarias con otras (Simondon, Arendt y Freud) y en otros, vimos un avance gradual que se fue robusteciendo (como entre Benveniste y Blanchot²⁵⁶). En todos, el avance sólo llegó hasta “delinear” unos lineamientos sobre los que levantar una *política de vida*.

²⁵⁶ Justamente en esa línea, vimos la misma modalidad de los textos anteriores en la que inicialmente se *niega* la posibilidad de una *afirmación* (con Benveniste y la imposibilidad de remitirse a una *tercera persona*), para luego moderadamente comenzar a abrirse hacia la posibilidad de su *afirmación* (como se dio en Jankélévitch y Levinas), hasta que al final que al final la *negación* se torne en *afirmación* (como ocurrió con Blanchot cuando expresamente insta a hablar desde y hacia lo *neutro*).

Respecto a estos lineamientos de una *política de vida*, en primera medida sea de indicar que requiere i) que *salgamos* de la modalización gramatical y semántica, así como de la lógica discursiva de la que usualmente nos valemos, abriéndonos paso al horizonte de la *tercera persona* –como lo hizo Blanchot– lo cual permitiría dar un primer paso hacia una práctica de lo impersonal. Por otro lado, también ii) es necesario un descentramiento de nuestra postura de sujetos individuales y absolutos –escapando a esa metafísica de la subjetividad–, trasladándonos a concebir el *entramado impersonal de la vida* misma²⁵⁷, del cual provenimos –al cual nuestras *individuaciones de vida* pertenecen, en una total impertinencia– y que nos empuja hacia una *expansión* perenne. Justamente por este descentramiento –concretamente lo visto en Deleuze– se esclarece un *tránsito epistémico* que ya se veía venir desde Bataille: en tanto se redefinen los contornos del ser, antes bien delimitados, ahora matizados, los *horizontes espaciales* de los cuales parte nuestro entendimiento se trastornan –siendo que se ha de contemplar lo representado pero también irrepresentable–, así como ocurre con los *horizontes temporales* –ya no sólo definido por las presencias sino también por los acontecimientos que se dan en un continuo devenir–. Esta alteración extiende el entendimiento habitual de lo político hasta puntos inconcebibles, lo cual impide delinearlos bajo formas claramente definidas, sino que más bien se van *dando* en su continuo desarrollo. Por otra parte, iii) es necesario que modifiquemos nuestro entendimiento de las relaciones con las otras *individuaciones de vida* que nos rodean –ya no mediadas por una figura de autoridad (e.g. Estado, juez, ley, etc.) que se impone y determina el relacionamiento– el cual cambia cuando advertimos que esas otras *individuaciones* –con respecto a las cuales siempre tenemos una obligación– remiten al mismo fondo del cual provenimos.

Teniendo presentes estos *contornos* dados para una *política de vida*, podemos esclarecer que, si en los anteriores textos se llegó a concluir que lo único constitutivo de nuestra existencia es esa ajenidad hacia una pertenencia, aquí se redirige ese señalamiento, para mostrar que lo constitutivo de nuestra existencia es esa apertura hacia el *cambio*, hacia la *alteración*, hacia la “[...] polisemia, metamorfosis, contaminación” (*Id.* p.215): esa es la *forma* misma de la vida, su rasgo constitutivo propio –que a su vez implica impropiedad–, por el cual se podría concluir aquí que una *política de vida*, se esgrime partiendo del presupuesto de su constante, variada y difusa alteración. Ahora, esto a su vez remite a ese riesgo antes advertido de un exceso de exterioridad que supuestamente nos desconstituiría: pues bien, a través de las figuras aquí trabajadas (e.g. el motivo de la *carne* en

²⁵⁷ Al cual Bataille refería como un “continuum” y un “océano” y que Deleuze en este capítulo final alude como un “flujo”.

Merlau-Ponty) se ha comprendido que esa remisión hacia lo que está más allá del hombre no puede darse por completo, por cuanto siempre está la imposibilidad de darse del todo. Tal y como se mencionó a través de ese rasgo impolítico del *partage* de Bataille y que aquí vuelve y se sitúa en relación a lo biopolítico: no puede haber separación absoluta sino a lo sumo diferencia (*Id.* p.289). Con lo dicho, vemos que Esposito está atacando a la tradición política que ha endurecido los conceptos que usa y que a su vez impone a la fuerza por medio de ese *binarismo* –por el que fuerza un *significado*– del que se vale. Sin embargo, esa intención choca con el impedimento del más amplio *horizonte de sentido* de los mismos, que nuestro autor esclarece al deconstruirlos, y lo cual ha abierto la puerta a avizorar la *vida* como aquello que empuja a exceder esas mismas definiciones categoriales.

5. Conclusiones

Ya finalizado el recuento de las problemáticas y de las alternativas-respuestas ofrecidas por Esposito, en este capítulo nos centramos en puntualizar los principales elementos referidos de cara a las preguntas centrales formuladas, dedicando unas páginas a reorganizar esos elementos en tres. En primer lugar, **5.1. Perfilaremos una dirección general de la obra de Esposito**, lo que nos dará un suelo sobre el cual trabajar las dos preguntas centrales planteadas, en las que luego nos centraremos de lleno: en primer lugar, buscando responder, **5.2. ¿Cómo entender los momentos de la obra de Esposito, respecto a la (im)posibilidad de esbozar una política afirmativa?**, y finalmente al interrogante acerca de, **5.3. ¿Qué ocurre con las alternativas de los primeros momentos de la obra respecto a los planteamientos afirmativos del momento final?**, con lo cual culminaremos el presente trabajo.

5.1 Perfilando la dirección de la obra de Esposito

En este apartado reseñaremos brevemente la producción de nuestro autor en cada uno de sus momentos, para esclarecer la manera en que se articula la cabalidad de su propuesta de trabajo en

los libros revisados. Pero antes de ello, se ha de remarcar nuevamente que este *nuevo entendimiento* que da Esposito a lo político y a sus categorías, ya no las observa desde la superficie, sino que se remonta transversalmente a su fondo, desde el cual dilucida ese rasgo de *complementariedad contrastiva* característico que vimos a lo largo de sus textos. Ello le permite referir un *nuevo horizonte para lo político* –que entre otras cosas, le permite esclarecer esa moderna *lógica inmunitaria de cerramiento*, a la que le contrapone la *deriva comunitaria*– y unas *nuevas categorías*, ampliando así el espectro de la filosofía política al mostrar su innegable relación con otros campos del saber.

Respecto al recuento, como ya se señaló, en el primer momento –en *Categorías* (2006)– Esposito nos adentra en el esquema deconstructivo desde el que confronta a lo político con lo impolítico: tal y como lo presenta allí, toma distancia del esquema representativo tradicional de lo político –como vimos, resultante de un atavismo teológico– y de la lógica prevaricadora que lo domina –y que remite a una competencia perpetua por el poder–, desatendiendo esas imposiciones que allí se instauran así como todo esquema que provenga de una volición. Esto debido a que allí, *lo político para Esposito no atañe a esos esquemas organizativos erigidos por hombres, sino que desde una mirada más abarcante, atañe a ese carácter compartido de sus existencias*: así su concepción remite a la *forma relacional* que antecede a esos *esquemas*, así como a comprender las fuerzas opuestas, chocantes y complementarias que generan dicha *forma*, con lo cual descentra el horizonte que enmarca a lo político. Al cambiar la perspectiva con la que lo observa, presenta una gradual inversión del sentido de la *separación* que se asume en su interior –predominantemente respecto a la *inmanencia* asumida como aislada de la *trascendencia*–, dando cabida a considerar la *unión* que allí se sitúa: así entendiendo que, en lugar de una *separación* se presenta una *diferencia*, la cual sumada a la *unión* antes encontrada, permite considerar esa suerte de *unión-en-diferencia* (la *con-división* que mencionábamos en Bataille) que se advierte en lo político: un punto al cual podremos llegar si hemos sacrificado nuestra intención exclusivamente *afirmativa* (de volición activa) y hemos dado cabida a considerar esa *negatividad y alteridad* –que cargamos también en nuestro interior–, abriéndonos a *aceptar la diferencia en lo político*.

Complementando esa inversión de sentido respecto al entendimiento de lo político, en el segundo momento –en *Communitas* (2007) e *Immunitas* (2009a)– Esposito esclarece la compleja relación de *complementariedad contrastiva* a partir de las consideraciones acerca de las categorías de comunidad e inmunidad –y de los respectivos impulsos encontrados que las caracterizan–: para ello, Esposito nos remite a dos recorridos deconstructivos que muestran la amplitud semántica de ambas y cómo –aun cuando contrapuestas– sus extremos llegan a relacionarse. Con esto suspende la *afirmación* del *significado* superficial de las categorías –como también se hizo con la de lo político–

y *abre sus horizontes* a uno integral, que alcanza a abarcar la condición de contradicción y simultaneo complemento entre ellas. Contrario a lo que podría parecer, esto no lleva a una anulación del significado de las categorías sino a un desarrollo en su concepción. Respecto a ellas, no sólo no se evade la remisión a esa *nada* –que por uno u otro camino nos atraviesa, circunda y acomuna, y en la que constantemente corremos el riesgo de caer–, la cual se toma como centro del discurso, sino que además se amplía el entendimiento respecto a la misma: esto por cuanto en ambos textos se la sostiene como fondo del discurso –como punto de reflexión– respecto al cual, cada vez se esclarece más su relación respecto a nosotros. En línea con ello, en estos textos se insta dejar de lado la *lógica inmunitaria cerrada* de la política –tendiente a *secarla*– y a abrir camino hacia la posibilidad de su *deriva comunitaria* –que la puede *tonificar*– a la cual siempre estamos suscritos gracias al *munus* que *forma* nuestro relacionamiento, desde lo que se comienza a perfilar una conexión con el horizonte de la vida: allí ya se empieza a redefinir la dirección en la que Esposito ha de redirigir su trabajo posterior.

Siguiendo lo dicho, en el tercer momento –en *Bios* (2011) y *Tercera persona* (2009b)– Esposito ya ratifica la dirección a seguir respecto a la política, en los libros anteriores parcialmente perfilada, pero no concretada: acá se hace claro que el desarrollo de la vida entendida en sentido biológico –y aun cuando siempre definida en relación con la perspectiva ontológica²⁵⁸–, como horizonte de sentido, encuentra cierta concordancia con el empuje expansivo de su antes presentada concepción de la *communitas*, y que su búsqueda programática en torno a lo político, ha de dirigirse a partir y en consideración respecto a ellas. Justamente por esto, los libros de este momento se centran en dilucidar que la relación entre vida y política –acá ya definida como la *forma* misma que esa vida toma en su desarrollo– no es excluyente, sino que atañen a un mismo fondo. Así, esta perspectiva de nuestro autor se diferencia claramente de aquel entendimiento que asume a la vida y a la política como separadas y que sostiene la necesidad de su conjunción –como se ve desde la mirada del paradigma jurídico actual–, pero también se distancia de aquel pensar utilitario respecto a la vida –propio del nazismo y la bioética liberal– que la dispone en función de los objetivos políticos. En lugar de ello y siguiendo los rendimientos de la obra de Esposito, la vida debe ser entendida en su

²⁵⁸ Después de esta reflexión sobre toda la obra, ya se alcanza a dilucidar que este es el elemento que marca la gran diferencia respecto a las anteriores obras del autor: ya se pone al margen la perspectiva ontopolítica de los primeros libros, para dar cabida a una ontobiopolítica, por así mencionarla. Esto, en tanto en estos libros finales se entiende que: “La vida en cuanto tal no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al de la historia -no se la puede ontologizar simplemente, ni historizar por entero–, sino que se inscribe en el margen móvil de su cruce y de su tensión” (Esposito, 2011, p.52).

desarrollo perpetuo y con sus continuas transformaciones, cuyas formas que va tomando, han de ayudar a conducir la expansión sin bloquearla.

Ahora bien, a lo largo de todo este recorrido hemos encontrado continuidad en ciertos aspectos centrales, sobre los cuales puntualizaremos. Por un lado, i) al avanzar en los textos se va viendo una cada vez más marcada coincidencia entre la perspectiva *política* y la *ontológica*²⁵⁹ –como se ve inicialmente en *Categorías* (2006) para luego desarrollarse mejor en *Communitas* (2007)–, además de luego encontrar coincidencia adicional con las consideraciones de la perspectiva *biológica* que Esposito recoge –a partir de *Immunitas* (2009a) y en los textos posteriores– desde la cual soporta lo antes indicado en las otras dos perspectivas²⁶⁰: incluso, a la luz de lo esclarecido en la mirada de Esposito, más que hablar de una *coincidencia* –como si fueran tres miradas *separadas* que concuerdan– se podría pensar en una suerte de *holismo interpretativo* que las integra a todas²⁶¹, y desde el cual, no se aludiría a una *separación* de las perspectivas, sino a lo sumo, de una *diferencia* entre ellas.

Siguiendo lo dicho, ii) a lo largo de la obra se evidencia la alusión a aquel *paradigma inmunitario* –que comprende a esas tres perspectivas: la ontológica, la política y la biológica²⁶²–, a partir del cual se explica, que puede haber una remisión a un elemento *positivo* dada de manera simultánea con la remisión a uno *negativo*, en tanto que no resultan mutuamente excluyentes, sino bajo la forma de una particular copresencia –desde la que, al buscar una *afirmación* se puede generar una *negación* o desde la que, por medio de una *negación* se puede lograr una *afirmación*–. En relación con este paradigma y su paradójica lógica de funcionamiento, indicamos que en *Categorías* (2006) ni siquiera se lo presentaba bajo ese nombre, sino como parte del entendimiento de lo impolítico –y aún de

²⁵⁹ Confirmando esta coincidencia, a lo largo del recorrido hemos esclarecido que para el autor *la comunidad remite a una concepción ontológica* y Esposito mismo confirma que ella reemplaza a la *política*, tal y como se logra ver claramente en ciertos puntos de su obra: como cuando indica –indiferenciándolas– que “[...] la palabra *política* -comunidad- prueba que esta impoliticidad es llevada a la pureza de una negación absoluta, y sigue *afirmándola* soberanamente” (Esposito, 2006, p.43).

²⁶⁰ Como se indica, el encuentro de las *tres perspectivas* se hace claro a partir del texto de *Immunitas* (2009a), hacia su final: allí, cuando Esposito nos está presentando la versión de la inmunidad de Tauber, nos indica –desde una mirada política– que “[...] si toda alteridad es referida al yo, esto también quiere decir que el yo siempre, y constitutivamente, está alterado. E incluso que coincide con su propia alteración. [E inmediatamente luego atañe al horizonte ontológico, desde el que continua:] Así como si el sujeto es potencialmente todo, también es nada, en tanto absolutamente indeterminado e indeterminable”, para luego (en la misma página) aludir al sistema inmunitario –en un horizonte biológico– como aquel que posibilita que lo *exterior* resuene en el *interior* del organismo (cf. Esposito, 2009a, p.240).

²⁶¹ En este respecto, retomamos el señalamiento de Esposito, por el que indica que: “Las aperturas de la carne y las transfusiones de la sangre son idénticas a las del sentido” (Esposito, 2009a, p.213).

²⁶² Esposito se remite a la inmunidad, porque la entiende como *punto de tangencia* entre lenguaje figurado y forma misma de la realidad (cf. Esposito, 2009c, p.112).

manera incipiente, sin tanta claridad— en tanto en proceso de elaboración²⁶³: alcanzando allí su punto más desarrollado en Bataille, desde cuya mirada se alcanza a advertir “[...] el carácter paradójicamente afirmativo de la «negación impolítica»” (Esposito, 2006, p.15). Sin embargo, ya luego en los cuatro textos siguientes, sí aparece referenciado y presentado con más claridad. Ahora, lo que quisiéramos hacer notar respecto al *paradigma inmunitario* es que, tal y como lo presenta nuestro autor, permite esa unificación entre la *perspectiva onto-política* que él defiende en los primeros momentos de su obra, con la *perspectiva bio-médica* del momento final que luego se le une. Esas perspectivas se unifican pues, si en los primeros momentos de la obra, Esposito esclarecía la relevancia del *munus* —de ese *don* entre los hombres— para lo político y cómo por medio de él se posibilitaba al *ser-con* como *relación constitutiva* —ontológica— entre los existentes, en el momento final aclara que respecto a “[...] la infinita variabilidad de la naturaleza humana [...], tal variedad [dada por el desarrollo mismo de la vida], más que como un milagroso salvarse de las leyes de la biología, ha de ser pensada precisamente como su específico don” (Esposito, 2009c, p.167) o su específico *munus*²⁶⁴. Por otro lado, es también a partir del *paradigma inmunitario*, que se sostiene el énfasis en el *cuero* —con sus diferentes metáforas y acepciones— como figura que se mantiene durante toda la obra del autor: inicialmente promulgada desde lo teológico —dándose como un impulso del *cuero religioso*— y del cual transita —por medio de la teología política— al *cuero político* de los Estados modernos, donde se desarrolla y acrecientan sus rasgos inmunitarios, y que finalmente lo llevan a cerrarse —directamente en los *cueros biológicos* de hombres y mujeres— en la Alemania nazi, pero del cual —principalmente en el libro de *Immunitas* (2009a) y luego en *Bios* (2011)— se recoge un nuevo entendimiento de *apertura* con respecto al mismo.

Por último, sea de resaltar que en la misma medida en que se profiere una nueva interpretación ante la asumida *separación* entre lo *positivo* y lo *negativo*, también iii) se matiza la separación entre los *ámbitos* —o registros— de lo político, la cual se da de distintas —pero complementarias— maneras en todos los textos trabajados. Para el primer momento, ello se evidencia cuando Esposito se da a la

²⁶³ Empero, sí se hace referencia a él cuando se indica que la despolitización —esa neutralización de la política que se cuestiona en ese texto — es asemejable a “[...] la modalidad de la inmunización de toda forma de comunidad” (Esposito, 2006, p.13): esto en tanto, los problemas con la política encontrados en el primer momento de la obra de Esposito, tienen todos un claro tinte inmunitario, pues van cerrando y absolutizando la política.

²⁶⁴ En otras palabras: cuando Esposito ingresa a lo *bio-médico* advierte que el cambio biológico-natural de lo humano ha de ser entendido como un *don* hacia un horizonte infinito de varianza: el mismo *don* que en lo onto-político relacionaba a los hombres.

tarea de cuestionar la separación –inicialmente religiosa– entre el presupuesto *polo positivo* de la existencia y el *polo negativo*, así como la supuesta distinción –jurídica– entre la esfera de lo *público* y de lo *privado*: con ello poniendo en suspenso la noción misma de *límite* que se ubica en toda conceptualización política²⁶⁵. En el segundo momento, se hace claro partir de la modificación del entendimiento de lo *propio* y de lo *ajeno*, así como de la concepción del *adentro* y del *afuera*, a la luz de la subversión del entendimiento de la comunidad y de la inmunidad: con esto se esclarece la posible *complementariedad contrastiva* entre concepciones aparentemente opuestas. En el tercer momento, el énfasis de ambos textos está dado en cuestionar la pretendida diferencia entre el ámbito de la vida y el ámbito de lo jurídico-político, propendiendo por aclarar cómo ambos remiten a un único núcleo de sentido, y cómo la vida en su despliegue, toma las formas –políticas– que la posibilitan o la bloquean. Así se hace claro que, *a lo largo de la obra, hay una continuidad en problematizar todo entendimiento político ceñido a un binarismo, buscando sobreponerle una perspectiva desde la exhiba y haga clara la reciprocidad que hay entre dos partes diferentes.*

5.2 ¿Cómo entender los momentos de la obra, respecto a la (im)posibilidad de esbozar una política afirmativa?

El haber repasado este recorrido, resaltando los elementos que se mantienen a lo largo del mismo, nos permite abordar con mejores recursos la pregunta central de la tesis, la cual retrotraemos aquí. Nos cuestionábamos sobre que, si en los momentos iniciales de su obra, Esposito cuestiona la posibilidad de esgrimir una política en *positivo* pero en el tercer momento da un *giro* que llega supuestamente a contradecir esto, entonces: ¿cómo se ha de entender la relación entre los momentos iniciales de su obra y el momento posterior, a la luz de la mencionada imposibilidad de esbozar una política *afirmativa*? Esta pregunta es planteada porque, claramente a partir de la perspectiva de los impolíticos –la cual, en su desarrollo, comparte Esposito– se refiere que la política no puede ser conceptualizada de forma *afirmativa* –no puede ser *representada positivamente*–, pero luego nuestro autor pareciera ir contra este señalamiento cuando en los dos últimos libros revisados, sostiene que está encauzado hacia “bosquejar los contornos” o “prefigurar las líneas” de una biopolítica *afirmativa*. Para entender lo que ocurre ante esta aparente divergencia del autor con su propia postura, esclareceremos tres puntos clave del pensar de Esposito desde los que i) precisaremos la

²⁶⁵ Derrida, considerando el mismo cambio, indica que: así los conceptos “[...] no llegan a ser *leídos* más que bajo la condición de ser deportados, desplazados fuera de las alternativas de simetría [amigo-enemigo, orden-conflicto, etc.] en las que sin embargo parecen atrapados y en las que deben, de una cierta manera, quedar también retenidos” (Derrida, 1989, p.374).

indicada imposibilidad de remitirse a una política *afirmativa*, para luego ii) remitirnos al *fondo de lo político*, desde el cual se puede concebir con mayor claridad lo contradictorio y opuesto, y finalmente iii) poder asimilar a la enunciación de esa biopolítica afirmativa que surge de ese *fondo* al que nos hemos remontado.

5.2.1 La imposibilidad de remitirse a una política afirmativa

Como se indicó a partir del primer problema señalado en esta tesis, en su generalidad, a lo político y a sus categorías, se los observa a partir de una mirada frontal y directa desde la que, buscando una verdad fija y delimitada, sólo se advierte su superficie. Es como si desde esa perspectiva sólo se percibieran los términos políticos desde el tópico de aquello a lo que refieren. Así, “[...] el elemento metafísico de la filosofía política moderna [...] consiste, en primer lugar, en la superposición que tal filosofía presupone entre la *esfera del significado* y la del *sentido* en su tendencia a reducir el *horizonte de sentido* de las grandes palabras de la tradición política a su *significado* más inmediato y manifiesto” (Esposito, 2009c, p.96, cursiva añadida). De ello, es claro que el *sentido* de un término es más amplio –al contener elementos *recíprocamente contrapuestos*²⁶⁶– que el *significado* –siempre unívoco y cerrado– del mismo (cf. Esposito, 2009c, p.96), y justamente la política que Esposito cuestiona, asume a esos términos a partir del *significado* que adquieren²⁶⁷.

Nuestro autor toma distancia de tal mirada, buscando interrogar las categorías políticas “[...] de manera transversal, de sorprenderlas por la espalda, de remontar hasta su trasfondo fundante” (Esposito, 2009c, p.96), tal y como cuando *abre* la categoría de *comunidad* y, en lugar de remitirse a su significado superficial *afirmado* –que entiende a lo común como una *pertenencia delimitada, apropiable y subjetivizable*–, se remonta a su sentido profundo dado en *negativo*, por el que se “[...] expresa una pérdida, una sustracción, una expropiación” (Esposito, 2009c, p.97). Así, no sólo tiene en cuenta el *significado afirmado* de la misma –el cual deja en suspenso–, sino que también toma su más amplio *horizonte de sentido negado* y *procede a pensarla desde una consideración que*

²⁶⁶ Al respecto, indica Esposito que “[...] todas las grandes palabras de nuestra tradición política -democracia, poder, soberanía- tienen en el fondo, o en su origen, este núcleo antinómico, aporético, esta guerra interior que las hace irreductibles a la linealidad de su significado superficial” (Esposito, 2009c, p.96).

²⁶⁷ Esto, como en la terminología que parte de esa *política monocéfala* que, asumiendo una única verdad –pretendiendo una unión y un establecimiento de lo homogéneo–, pone al sujeto a competir por el poder según ese *único* parámetro que advierte.

*involucra a ambas*²⁶⁸. Esto resulta de suma importancia, pero más allá de ello, también sea de resaltar que esa doble valencia contrapuesta se encuentra en la gran mayoría de las categorías de la política –*comunidad, inmunidad, libertad*, entre otras–, en lo que el *sentido* oculto de las mismas maneja una semántica que apunta a la *apertura y expansión*, mientras que el *significado* visible remite siempre al *cierre* y al *bloqueo*: como ya vimos que ocurre en la diferencia entre la comunidad y la *communitas*. Por otro lado, en la terminología política generalmente prevalece la semántica dada desde el *significado* por la que, al referir a un término “[...]” lo reenvía a sí mismo, lo recluye en su propia piel, reconduce el afuera hacia dentro, eliminándolo en cuanto afuera” (Esposito, 2009c, p.98), estableciéndole un confín al mismo: precisamente por esto, encontraremos –a partir del segundo momento de la obra de Esposito– una coincidencia entre la *disposición de cerramiento* a la que atañe ese *significado afirmado* con la *deriva inmunitaria* de la política, así como desde su *horizonte de sentido* se puede denotar coincidencia con la *disposición comunitaria*: en ello, la *afirmación de la política* se relaciona con la incapacidad de ver el *mundo común* que compartimos. Así en su generalidad, la terminología política concebida desde su acepción corriente, queda reducida a un *significado* que le establece determinados límites y que, como ya se esclareció, ello se debe al temor ante la *potencia expansiva* de esa *deriva comunitaria*, por lo cual surge la necesidad de *afirmarlos* según aquel *significado inmunitario* que demarca un límite a manera de una “protección semántica” (Esposito, 2009c, p.101): de esta forma, respecto a estas categorías, “[...] es justamente esta extraordinaria expansión horizontal [...] lo que queda anulado progresivamente dentro de su enunciación afirmativa” (Esposito, 2009c, p.102).

En lo dicho, la *afirmación del significado superficial* de los términos políticos queda relacionada con la *lógica inmunitaria cerrada* que desde la modernidad se encuentra en ellos, pero esto a su vez también se conecta con el *horizonte trascendente* propio de ciertas categorías políticas. Ello porque, para justificar una *política afirmativa*, se atañe a ciertas proyectualidades éticas que fungen como horizonte –fijo y determinado– al que apuntar²⁶⁹ (cf. Esposito, 2006, p.160). Entonces recogiendo lo dicho, la *afirmación de la política* ha de ser entendida como el proceso de cerramiento, positivización

²⁶⁸ Así, por medio de la deconstrucción de la comunidad hecha, se concibe que aún en la diferencia de las existencias, hay algo que las une. Ello pues el acento ya no se pone en los hombres considerados individualmente sino en la relación recíproca que constitutivamente se da entre ellos.

²⁶⁹ Tal y como aquel *polo trascendente* de la existencia al que se nos remitía desde el catolicismo político de Guardini: en él se denotaba aquella “concepción *afirmativa* del poder”, la cual es “el medio en que los dos polos se encuentran” (Esposito, 2006, p.33). Así, en la perspectiva de ese autor, la *afirmación de lo político* – en el sentido de un “traer” o un “representar” al *polo trascendente*– atañe a ese cuestionable entrecruzamiento de lo político con lo teológico: y justamente *contra* un pensamiento como el de Guardini es que comienza a verse el desarrollo en los impolíticos que se encaminan cada vez mejor hacia esa “[...] progresiva restricción de su margen de determinación afirmativa” (Esposito, 2006, p.35).

y legitimación del *significado* de una categoría política –dejando relegado su más amplio *horizonte de sentido*– la cual, cuando se encuentra con el proceso de *inmunización moderna*, se intensifica. Como indicábamos, esto último sucede a partir de Hobbes (cf. Esposito, 2007, p.48) quien *afirma a la política*²⁷⁰ a partir de la búsqueda de protección: ello pues para él “[...] el instinto de conservación es otra modalidad, «afirmativa», de declinar el mismo miedo a la muerte” (Esposito, 2007, p.55), con lo cual inaugura el paradigma moderno de *protección de la vida* desde la política. Esa *disposición inmunitaria afirmativa* es central en su discurso político y luego es apropiada y replicada por la política moderna que le seguirá –éste, entendido como el cuestionamiento central de la obra de Esposito–, hasta que pasa a los excesos interpretativos del nazismo. El régimen, centrado en conservar y proteger la vida del pueblo alemán, se centra *afirmar de manera absoluta* a la política a partir del *bíos*²⁷¹ (cf. Esposito, 2011, p.18) hasta llevara a un exceso. Pero ello no acaba con el régimen, sino que como vimos, esa *intención afirmativa* también aparece en la *afirmación política de la vida* que se hace desde el ámbito jurídico, ejemplarmente vista a través del dispositivo excluyente de la persona. Por lo dicho, es que Esposito se abstiene de participar de esa *afirmación de lo político* cuando ello atañe a su *significado superficial*.

5.2.2 El tránsito al fondo de lo político

Ahora bien, el paso que da Esposito al respecto a la política –que no remite a una simple *negación* de la misma, como hemos visto–, consiste inicialmente en abstenerse de participar en ella, cuando se la *afirma* de esa manera superficial: por esto que él nos dirija hacia una suerte de *ausencia* respecto a lo político, al buscar salir del “marco referencial” desde el que se piensa a sus términos. Esa es la tarea a la que se da a partir del texto de *Categorías* (2006) en el que, a través de la perspectiva de lo impolítico, se remite a esa “[...] progresiva restricción del ámbito de determinación afirmativa de la política” (Esposito, 2006, p.139). Como se dijo antes, la perspectiva desde la que lo impolítico observa a la política no se limita a una simple *negación*²⁷² –lo que sería propio de una postura

²⁷⁰ Él se abre al *mito de lo político*: esa proyección representativa trascendente, que “[...] se genera cuando, a la individuación del carácter constitutivamente cóncavo de la *communitas*, sucede su entificación afirmativa” (Esposito, 2007, p.44)

²⁷¹ Con esto se puede decir que “[...] los fascismos, [son aquellos] que proceden de una afirmación sobre la esencia de la comunidad” (Esposito, 2007, p.11).

²⁷² En el recorrido ya vimos que no sirve una mera *negación* de lo que se está *afirmando*, porque esto sólo implica pasarse al otro extremo del vértice –que *diferencia* lo que se *niega* de lo que se *afirma*– pero manteniendo el *límite* que sostiene la separación: tal y como se dijo en el texto de *Categorías* (2006) con

antipolítica— sino que se remite a esa misma política pero sin una intención *afirmativa*²⁷³. En ello, para evitar caer en ese esquema representativo que *afirma superficialmente* a la política, y en lugar de acudir a una mera *negación*, dice nuestro autor que “hay que limitarse a la pura negatividad” (Esposito, 2007, p.90), entendida como una *suspensión* de *afirmar* o *negar* lo político. Justamente esto lleva a que, a partir del primer texto, se promulgue una abstención de participar en la política a través del *silencio* y la *inacción*, pues solamente una generación “[m]uda, incapaz de pronunciar palabras afirmativas sobre su propia potencia, y ciega para no tener que representarla en una escena que traicionaría su mensaje” (Esposito, 2006, p.174), puede llegar a generar un *vuelco* respecto a su concepción. Para que ello se dé, Esposito intensifica el pensar respecto a lo político, sustrayéndonos de su *superficie* y remontarnos a su *fondo* en el que se encuentra todo el *horizonte de sentido* oculto de sus categorías; según nuestro autor, “[n]o un espacio o, todavía menos, un valor situado fuera de lo político y a él indiferente, sino el trascenderse interior a lo político como categoría afirmativa. El vacío, la ausencia, que lo político abre cuando pone en juego, revoca, al respecto, su propia dimensión de presencia (de representación)” (Esposito, 2006, p.135).

Al remontarnos a ese fondo —donde se sitúa lo *irrepresentable*— se comienza a abrir otro horizonte respecto a lo político en el que, al estar dirigidos a esa ausencia de *afirmación*, arribamos a un punto ya no de *negación* sino de *negatividad absoluta*: un punto desde el cual se *niega* incluso la posibilidad misma del *negar* —como una abolición de la barrera que se sitúa entre lo que *afirma* y lo que *niega*— de manera que posibilita una *nueva clase de afirmación* —distinta de la *afirmación superficial* de la que nos estamos alejando— la cual “[...] no es el resultado sintético de una doble negación, sino la liberación de las fuerzas positivas, producto de la autosupresión de la negación misma” (Esposito, 2009a, p.162). Entonces al haber dado todo este giro en la concepción de lo político, se logra esta “*afirmación soberana*” (Esposito, 2006, p.43) —como Esposito define a esta *nueva clase de afirmación*²⁷⁴—, la cual abre espacio a concebir la *afirmación* y la *negación* de lo

respecto a *negación* de la política por parte de la *antipolítica*, o como se señaló en el texto de *Tercera Persona* (2009b) con la línea de autores que siguieron a Bichat y que buscaron una *negación* de la concepción política de la persona, amparando la escisión al interior del hombre.

²⁷³ Incluso, podemos decir que las perspectivas desde las que trabaja Esposito —la *impolítica*, la *communitas*, el *paradigma inmunitario* o lo *impersonal*—, todas tienen en común esa imposibilidad de traducción inmediatamente positiva.

²⁷⁴ Al parecer ello lo indica a partir de Derrida, de quien recoge una cita de su lectura de Bataille, que en este mismo sentido dice que: “[...] La soberanía no es neutra, por más que ella neutralice, *en su discurso*, todas las contradicciones o todas las oposiciones de la lógica clásica. La neutralización se produce en el conocimiento y en la sintaxis de la escritura, pero se pone en relación con una afirmación soberana y transgresiva” (Derrida, 1989, p.377).

político de manera simultánea²⁷⁵, sin la necesidad de decirse por alguno: i.e., sin la necesidad de tomar la *barrera* que se sitúa entre ellos como límite –lo que nos define por uno u otro– sino de *volcarla* y hacerla rodar sobre su propio vértice, para que ya no separe, sino que *diferencie*, y para que también *una en esa diferencia*²⁷⁶, subvirtiendo el sentido asignado a aquel límite.

Con esto, se nos aleja de la “lógica de la oposición binaria” (Esposito, 2006, p.42) de la política –desde la que se *afirma* algo a costa de la *negación* de otra cosa– porque por medio de esta *afirmación soberana* se toma a ambos extremos y se los soporta simultáneamente, desde una perspectiva ya no parcializada, sino que *concibe y sostiene lo contrastante como elemento central de lo político*. Siguiendo lo indicado se puede decir que, por medio de esta *afirmación soberana* –la cual nos remite al “destino de la comunidad” (cf. Esposito, 2006, p.318) y en ello de la política– ya nos hallamos en el “verdadero fondo de lo político” desde el cual se admite la “puesta común de la diferencia”, desfondando la base presupuesta de la tradición política moderna²⁷⁷ (cf. Esposito, 2006, pp.19-20). Respecto a lo anterior, si una política *superficialmente afirmativa* remite a delimitar y a categorizar lo que existe –imposibilitando así la concepción de la *comunidad* como Esposito la piensa, pues para él, la “[...] idea misma de comunidad está excluida de todo intento de "definición", de un firme carácter absoluto” (Esposito, 2006, p.317)–, dividiendo y atribuyéndole una pertenencia a todo –estableciendo al *proprium* como el presupuesto mismo de la existencia–, ya (una vez situados en este fondo de lo político) en el libro de *Communitas* (2007) Esposito se da a la tarea de reformular ese entendimiento²⁷⁸: para él, lo *propio* (lo usualmente *afirmado* por sobre lo demás) tiene un lugar secundario y derivado respecto a lo *común* (lo generalmente negado), lo cual se queda en el lugar primigenio y central (cf. Esposito, 2009a, p.16), aun cuando entre ellos no haya una relación excluyente. Justamente por ello, nos hace ver que entre lo *común* y lo *propio* no puede haber una

²⁷⁵ Una *negación* y simultanea *afirmación*, tal y como se ha dicho que se da en el *paradigma inmunitario*.

²⁷⁶ En palabras del Esposito: “El límite [...] entendido como lo que *identifica separando*, es una noción necesariamente dual [...] Es por ello que debe ser abolido -o, mejor dicho, debe hacérselo rodar alrededor de su propio eje semántico- en su aparente contrario: en *partage*, como lo que *pone en relación diferenciando* (la *condivisión*)” (Esposito, 2006, pp.41-2).

²⁷⁷ Esto pues, si en una *perspectiva superficial* se piensa lo político a partir de la bivalencia entre *negación* o *afirmación*, cuando se la mira cuidadosamente –adentrándose en su complejidad– se logra advertir que esa supuesta bipartición no es exhaustiva, sino que en ella hay una superposición que permite pensar a los extremos de otras maneras. Ello nos lleva a que, si nos remitimos a un lado en extremo, podamos resultar acercándonos incluso a su contrario: como ocurre con la *negación* de una *negación* que lleva a una *afirmación*, o como ocurre con una *afirmación* tan excesiva que se cierra en sí y termina *negándose*.

²⁷⁸ Lo dicho por cuanto “[...] el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión (y por ende no es afirmación), sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente *ya es*” (Esposito, 2007, p.30).

barrera insalvable, sino que hay una *compleja relación* de mutua implicación y negación: una relación de *complementariedad contrastiva*. Incluso, respecto a esa *relación* –que ni puede llamarse así (cf. Esposito, 2009a, p.212) pues no llegan a estar separados– en el libro de *Immunitas* (2009a) se hace claro que, si bien esa *exterioridad* –lo común– va constitutivamente antes que lo *interior* –lo propio–, en términos de nuestra existencia ambos se dan entrecruzados recíprocamente (cf. Esposito, 2009a, p.213). Esto en tanto nuestra *interioridad* siempre está empujada hacia *el cambio* –que ha de ser considerado como nuestro *motor interno* (Esposito, 2009a, p.226)–, lo cual la mantiene en permanente relación con la *exterioridad*: por eso nos *afirmarnos soberanamente* inicialmente por medio de una *negación* –en un sentido de “alteración” no de “anulación”– respecto a lo que *somos*, en tanto siempre estamos incitados desde el *interior* hacia la *variación*.

5.2.3 La nueva perspectiva afirmativa que surge desde el fondo de lo político

Precisamente por lo dicho, es que para Esposito “[...] la comunidad es esencialmente inacabada, [y] que lo inacabado es su esencia” (Esposito, 2007, p.160), pues esa valencia doble de *negación* y *afirmación* imposibilita su *afirmación superficial* y por ende su absolutización²⁷⁹: por ello sea que la *comunidad* –ese objeto inasible de la filosofía política– no puede darse de manera *determinada* como pretenden esos *trascendentalismos* o *inmanentismos políticos*, o de manera similar, todo esquema de pensamiento que pretenda mantenerla invariada. Esto es lo que permite que el *paradigma inmunitario* encuadre aquí, porque enmarca la imposibilidad de la *comunidad* y porque, en concordancia con el discurso hasta aquí recogido, en él se mantienen invariadas –aun cuando referidas de distinta manera– los movimientos de *afirmación superficial*, de *negación*, de *negatividad* y de *afirmación soberana*, los cuales en este paradigma, ya no sólo atañen a la vida del hombre desde la *mirada onto-política*, sino que también aluden a su vida desde una *perspectiva biológica*. A partir de esta conjetura –y completando el señalamiento que traemos– se indica que “[...] si la vida se impulsa fuera de sí, o introduce en sí su propio afuera, entonces, *para afirmarse debe incesantemente alterarse* y, por lo tanto, *negarse en cuanto tal*. Su *realización plena coincide con un proceso de extraversion, o exteriorización*, destinado a arrastrarla hasta ponerla en contacto

²⁷⁹ Empero, aclara Esposito que: “En realidad esta formulación es también insuficiente porque hace pensar en dos movimientos paralelos que se neutralizan mutuamente. No es así. No hay un movimiento afirmativo por un lado y por otro uno negativo que interrumpe o impide al primero. Ese desfasaje no corta desde el exterior a la comunidad, porque la comunidad es ese desfasaje, en el preciso sentido de que lo compartido por los hombres es precisamente su imposibilidad de «hacer» la comunidad que ya «son», es decir, la apertura extática que los destina a una falta constitutiva” (Esposito, 2007, p.160).

con su propio «no»” (Esposito, 2011, p.140, cursiva añadida): i.e., la vida se ha de *negar* para luego, como decíamos antes, poderse *afirmar plenamente (soberanamente)*. Lo que se completa desde la perspectiva del *paradigma inmunitario*, es la confirmación de que en esos movimientos lo central es el *cambio*, pues la vida sólo puede *realizarse* si se *altera*. Así y sólo así, se comienza a delinear a partir de la *afirmación soberana* de la política en cuyo centro está la vida.

Una política que contemple esa *doble valencia* –de simultánea *negación* y *afirmación*– de la vida, pues las dos la definen y sólo teniéndolas en cuenta a ambas se la puede *afirmar cabalmente*. Al respecto, resulta revelador tener en cuenta que esta conceptualización parte de la *negación* –esto es, de la modificación de lo inicialmente *afirmado*–, pues aquí “[...] lo negativo no es a su vez negado -frenado, apartado, rechazado-, sino afirmado en cuanto tal: como parte esencial de la vida, aunque, y justamente porque, la pone de continuo en peligro empujándola hacia una falla problemática que la engulle y la potencia a la vez” (Esposito, 2011, p.168): así en esta política no se rechaza –no se genera una *separación* respecto a– lo que es *diferente*, sino que se lo afirma aun cuando llegue a trastornar el estado actual. Siguiendo este señalamiento, esa *disposición política inmunitaria* –entendida como el *establecimiento de límites* de la vida– se contrapone a la *fuerza comunitaria* –aquel vector que empuja la vida hacia su *variación*– aun cuando proviniendo de la misma vida²⁸⁰, como dos impulsos en perpetuo conflicto, respecto a las cuales Esposito se enfoca en hacer notar que *debe restituirse el lugar primordial de lo comunitario sobre lo inmunitario, aun cuando sin anularlo, y sin olvidar que siempre se dan conjuntamente*.

Lo dicho, abre el espacio a la perspectiva de Esposito en los textos del tercer momento²⁸¹, en los que se sitúa a *la vida* –en su *entendimiento biológico*, siempre en relación con el *político*, pero sin dejar de lado la perspectiva ontológica– como objeto y sujeto del análisis. Allí, el *afuera* que circunda a esa vida y al que ella se remonta, no es excluyente respecto de su *adentro*: este, un razonamiento

²⁸⁰ En palabras de nuestro autor: “[...] cabría incluso decir que la inmunización, más que un aparato defensivo superpuesto a la comunidad, es un engranaje interno de ella: el pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible” (Esposito, 2011, p.83).

²⁸¹ Empero, es a partir del segundo momento cuando se esclarece esta concepción como derivada del pensar de Nietzsche, quien mostrando esa convergencia entre perspectivas a las que alude Esposito, indica que: “El no que dice a la vida saca a la luz como por encanto toda una plétora de síes más delicados; es más, cuando este maestro de la destrucción, de la autodestrucción se hiere a sí mismo, -de inmediato es la herida la que le obliga a vivir” (Nietzsche, 2016, p.531).

que proviene desde el primer momento²⁸², luego reproducido en el segundo²⁸³ y concretado en este tercero, cuando concibe al *afuera* como lo que permite “la propia superación” de esa vida (cf. Esposito, 2011, p.140). Con ello, en este tercer momento se concreta lo que ya traíamos, pero poniendo un énfasis especial en la *transformación* hacia la que está encaminada la vida: así, esa *afirmación soberana*, aquí alude a que *la vida* es “[...] afirmada en la forma de su propia alteración” (Esposito, 2009a, p.250) –la cual es dada por su característica remisión al *afuera*– pero la que no se separa del todo de su *permanencia* –dada por su búsqueda de estabilidad en su *adentro*– pues, de la misma forma que lo *positivo* no exceptúa a lo *negativo*, entre “[...] invarianza y mutación no sólo no se excluyen, sino que se implican mutuamente” (Esposito, 2009c, p.167). Con lo dicho, Esposito confirma que en una *afirmación soberana*, no puede darse una *negación* encauzada a *alterar* un esquema político definido, sin una *afirmación* del mismo²⁸⁴. Sea de indicar que, dando respuesta a la pregunta central de esta tesis, esta *afirmación soberana* (integral) se distingue claramente de la *afirmación superficial* (parcial), empero en diversas partes de su obra, nuestro autor denota a ambas como “afirmaciones” sin hacer alguna distinción expresa –aparte de la encontrada mención de la *afirmación soberana*– entre la una o la otra, cuando claramente hacen referencia a dos afirmaciones distintas²⁸⁵. En este orden de ideas, de manera distinta a lo que se señala en la pregunta central de la tesis, no es que Esposito se esté contradiciendo en sus señalamientos –incluso cuando en su perspectiva se le dé un aval a lo contradictorio– respecto a la *afirmación de lo político*, sino que le queda haciendo falta hacer una diferencia entre la primera clase de *afirmación* (la *superficial*), la cual parece dada a la ligera, escuetamente, mientras que la segunda clase de *afirmación* (la *soberana*), se trata de una afirmación cauta, no formulada sin más, sino cuidadosamente dada, en tanto capaz de abarcar lo contradictorio.

Esto último, por cuanto Esposito es un autor que resarce el lugar de la *diferencia* en lo político –al *ceñirlo* a esta– rompiendo con el pensamiento lineal y unívoco que lo caracteriza. Precisamente en ese sentido, la *deconstrucción* –de claro cuño derridiano– es la que permite la suspensión del

²⁸² Allí indicaba Esposito que: “La trascendencia [...] no es lo contrario de la inmanencia, sino su interrupción, o exposición, a su *propio* "fuera". Es trascendencia, o mejor dicho el trascenderse, *de la inmanencia*” (Esposito, 2006, p.25).

²⁸³ Allí se hace claro, cuando nuestro autor refiere que la *comunidad* es el ser que somos, pero que no atañe exclusivamente a nuestra subjetividad sino que, desde una más amplia envergadura, atañe a nuestro (y simultáneamente ajeno) ser-común.

²⁸⁴ Esto se explica al pensar que “[...] el rasgo negativo -la prohibición, el interdicto, la ley- no es simplemente lo contrario de lo afirmativo, de lo expansivo, de lo vital, sino más bien su condición misma de existencia” (Esposito, 2009a, p.83).

²⁸⁵ Lo dicho se ve reflejado en un ensayo, en el que las alude a ambas indiferenciadamente (cf. Esposito, 2009c, pp.102-3).

binarismo y el desenmascaramiento de que en toda oposición también hay unión. Lo dicho, pues a través de la herramienta, se pone en suspenso la aparente verdad de la terminología política y permite abrirse a su doble posibilidad, de lo cual ninguno de sus dos extremos es *anclable* pues funcionan siempre en contraste complementario: lo que vimos en algunos de los autores mencionados en este recorrido –como en la *inmanencia-trascendente* de Bataille o en la *inmunización-comunitaria* de Tauber– en los que la remisión a un extremo arroja al opuesto. Justamente, en tanto ningún extremo es afirmable, a lo que lleva la deconstrucción es a darles visibilidad, dejándolos ambos a flote: con esto se abre todo el *espectro de sentido* de la terminología política deconstruida, al permitir abarcar simultáneamente sus dos posibilidades, refigurando su entendimiento. Ello nos sustrae del lenguaje delimitado, concreto y absoluto de lo político y nos adentra en un más oscuro horizonte –siguiendo esa línea de pensamiento a la cual Esposito se suscribe, sobre todo de filosofía francesa, de autores como Derrida y Nancy–. Ahora bien, respecto a esto último y a la mención de que, inicialmente se *niega* una perspectiva política parcial-rígida-definida en favor de una más amplia-flexible-indefinida, se le debe agregar que ese desplazamiento lleva a que, se dificulte dar una imagen tan fija, clara y determinada del objeto al que apunta esta *política de vida*. Ello se debe a que, ante los definidos límites de una categoría política *inmunizada*, su imagen pierde claridad cuando se la piensa desde una concepción *comunitaria* pues sus rígidos confines se difuminan en tanto, observada desde un horizonte más abarcante –desde el que se diferencia, pero no se separa– pierde precisión, pero gana profundidad y envergadura.

5.3 ¿Qué ocurre con las alternativas de los primeros momentos de la obra respecto a los planteamientos afirmativos del momento final?

Ya para concluir, nos centraremos en responder al cuestionamiento secundario de esta tesis, sobre: ¿qué ocurre con las alternativas que surgen de los primeros momentos de la obra de Esposito respecto al planteamiento explícitamente afirmativo del tercero? De esto indicamos que, como se pudo ver en el tránsito del tercer capítulo al cuarto, lo recogido en cada momento va complementando más la elaboración –en lo que gran parte de las figuras y autores se repiten– respecto al momento anterior, por lo que a esta segunda pregunta podemos responder que, esas *alternativas* acopiadas –de la deconstrucción de lo político, la comunidad y la inmunidad– en aquel horizonte *onto-político*, sirven de fundamento para los planteamientos afirmativos –acerca de la biopolítica y lo impersonal– proferidos desde esa mirada *onto-bio-política* con la que Esposito cierra el recorrido. Sea de remarcar

que, respecto a la mencionada *afirmación de la política* del tercer momento, esta toma rumbo definido, gracias a la incursión de la *vida* en el recorrido. Esta se torna central en la reflexión de Esposito, por lo que le dedicaremos unas páginas a esclarecer cómo se da esa incursión y hacia dónde encamina a esa *política de vida* a la que nos remite el autor.

5.3.1 La incursión de la vida en la obra

Ya esclarecidos que, respecto al modo deconstructivo por el que nuestro autor aborda la política, el *modus operandi* usado –de una *afirmación parcial* que llevada a su *negatividad absoluta* se resuelve en una *afirmación soberana*– se evidencia a lo largo de los tres momentos referidos. Empero, no se puede decir lo mismo acerca de la manera en que la *acepción biológica* de la vida *ingresa a la perspectiva* de Esposito, pues aparte de unas menciones sueltas en el primer momento²⁸⁶, allí no se encuentran consideraciones detalladas sobre ella, ni sobre su protección, ni desarrollo, ni alusiones al cuerpo biológico: así, la mirada interpretativa de ese momento parece ceñida a consideraciones de autores del siglo pasado –como los impolíticos–. Sin embargo, cuando pasa al segundo y al tercer momento –en los que formalmente aparece esa *realidad biológica* como *elemento diferencial* en la política al transformar el entendimiento previo– nuestro autor abre su perspectiva a autores que, si bien la mayoría también se anclan al siglo pasado, algunos –sobre todo los referidos en el cuarto capítulo– llegan a *conectarse* con nuestra actualidad temporal: ellos toman como objeto y sujeto de intervención de sus análisis a esa vida, pero no sólo como un hecho biológico sino más allá, como una *potencia afirmativa-negativa* que se va desplegando²⁸⁷.

Así, la consideración sobre ella sólo se hace evidente a partir del segundo momento –con la disposición a su *protección inmunitaria* de Hobbes– para desarrollarse allí –plenamente en el tránsito dado al paradigma de la antropología filosófica– y concretarse en el tercer momento, donde la perspectiva ya se centra plenamente en esas *consideraciones biofilosóficas*. El tránsito a éstas se explica de dos maneras, entre sí complementarias: por un lado, cuando Esposito modifica y amplía

²⁸⁶ Sí las hay, pero son muy superficiales, entre ellas encontramos: i) unos atisbos que apenas aparecen en las páginas dedicadas a Guardini (cf. Esposito, 2006, p.58); en ii) Canetti, como el único impolítico que la alude a la vida –y al cuerpo–, pero siempre en diferenciación con respecto a la muerte (cf. *Id.* pp.190-3); en iii) los modelos políticos de Hobbes y Rousseau, en los que la *metáfora corporal* se da tendiente a la unificación; y en un nivel más general, iv) se habla de la vida –pero no en *sentido biológico* sino *existencial*– pero siempre referida *con respecto* a la muerte, desde la (im)posibilidad de realizar lo político.

²⁸⁷ Ello se conecta con el hecho de que Esposito se salga del entendimiento habitual de lo político –lógicas, categorías y autores tradicionales– abriéndose a una perspectiva que ya no lo entiende en ese esquema hegemónico en el que siempre se lo ha entendido, sino dando cabida a proyectarlo de una manera más amplia: al hacerlo, puede remitirse a autores, fuera del rígido horizonte de la filosofía política, que abren la puerta a pensar lo político de manera diferente.

su mirada respecto lo político (cuando deja de ver *escisión* y pasa a ver la *con-división*), ese cambio de perspectiva lo lleva a abarcar la *vida* –antes relegada por la política y puesta al margen–, siguiendo las consideraciones de Foucault-Nietzsche al respecto, las cuales, en su desarrollo lo llevan hasta la mirada más compleja de Deleuze. Por otro lado –y sobre lo que nos centraremos– el tránsito del énfasis de la reflexión del autor hacia esa *biofilosofía* es claro, cuando observamos detenidamente su remisión hacia el *afuera* a lo largo de sus textos: al hacerlo se concibe con claridad la *incursión de la vida* en su mirada. Justamente al centrarnos en ello, se esclarece que su reflexión política transite de una *ausencia de objeto* –la *nada*–, la cual es la concepción central en la *comunidad* de Esposito –como se vio *Categorías y Communitas*–, para luego pasar al *objeto de la vida* –como se hace claro al final de *Immunitas* y que es desarrollado en los últimos dos textos– como elemento de énfasis posterior. Esto, a partir de la *afirmación soberana* de la política, por lo cual la *nada* –a la que nos remite el *munus* que cargamos– no es *negada* o recubierta –como intenta la política moderna al buscar negar el *munus*²⁸⁸–, sino que encuentra *posibilidades afirmativas* para la política las cuales están directamente ligadas con su *desenvolvimiento biológico*. Pero, ¿cómo se da y explica este tránsito, el cual nos abre a *posibilidades afirmativas* para lo político?

Remontándonos al primer momento de la obra, allí se nos indicaba que no debíamos remitirnos a lo *trascendente* como un ámbito *separado* del nuestro, sino que la “remisión” a ello –o hacia el *vacío* o la *ausencia*, entre las varias denominaciones usadas indistintamente– se da *en lo inmanente*²⁸⁹: como *vuelco de perspectiva* que nos encamina a lo que está *más allá* de nosotros, pero que encontramos en nuestro interior. En el segundo momento esa remisión al *afuera* es referida como *munus* –definido como esa *entrega* que tenemos hacia lo que no es el *yo*– el cual “[...] inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo” (Esposito, 2007, p.31): allí concibiendo a ese *munus* como *característica ontológica*, la que nos encauza hacia esa *nada*. Luego, en el tercer momento, la concepción del *munus* del segundo momento es equiparada con la *fuerza exteriorizante* de la *vida* –que la lleva a su *varianza*– a través de la mirada de Nietzsche (cf. Esposito,

²⁸⁸ Como indica Esposito, intenta hacer en primer lugar Hobbes, refiriéndolo como un “nihilista” al ser el primero que intenta re-cubrir esa *nada* con otra *nada secundaria* –lo mismo que hacen las sociedades contemporáneas– sin advertir las ruinosas consecuencias de no hacer de la *nada* misma, el objeto de reflexión de la política (cf. Esposito, 2009a, pp.123-5).

²⁸⁹ Sobre ello, remarcaba nuestro autor que: “El vacío, la ausencia, que lo político abre cuando pone en juego, revoca, al respecto, su propia dimensión de presencia (de representación). Lo impolítico consiste en una salida fuera de sí mismo que no arriba a ninguna trascendencia. Por eso forma parte de la vida. Es la vida sustraída a la pura inmanencia en sí misma y precipitada en el trascenderse de la existencia (en la existencia como trascenderse)” (Esposito, 2006, p.135).

2011, pp.140-4) para luego hacer una conexión ulterior –justamente cuando Esposito refiere que esa *exterioridad* a la que remite la vida, ha de ser entendida como *comunidad* según la definición ofrecida por Bataille (cf. *Id.* p.169)– que ata lo dicho en este tercer momento, acerca de la remisión al *afuera*, con lo indicado en el primero: de esta forma se hace claro como todos los momentos se conectan en ese respecto. Así, en relación con esa *nada* que nos rodea –a la que corremos el *riesgo de caer*²⁹⁰, pero a la que *no podemos caer del todo*²⁹¹–, ella corresponde con esa *exterioridad*, que nos atraviesa y a la que nos remitimos, pero que aun así, para nosotros resulta *inaprehensible*: tal y como la *vida* en Deleuze, la cual resulta “[...] constitutivamente impropia, y por ello común, como [solo] puede serlo la pura diferencia, la diferencia no definida por otra cosa más que por su propio diferir” (Esposito, 2011. p.310).

5.3.2 La biocomunidad que Esposito afirma

Habiendo indicado la relación que se advierte en la obra de Esposito, entre a la remisión a la *nada* y la *fuerza exteriorizante* de la vida –la cual es confirmada en la remisión a Foucault y Deleuze del último libro–, podemos finalmente aclarar hacia dónde apuntan las intenciones políticas de nuestro autor tras todo este recorrido. Partamos de un señalamiento ya hecho, en el que él indica que: “La nada, en definitiva, no puede ser el *telos* de la comunidad, como no es su presupuesto: más bien, es la comunidad misma” (Esposito, 2006, pp.26-7). Así, la *nada* atraviesa y constituye a la política que, en razón de ello, termina siendo *indeterminada*: “Y ello, sin perder cualidad expresiva, puesto que lo indeterminado no carece de determinación, sólo que su particular determinación no es la del ser, estática, sino aquella, fluida, del devenir” (Esposito, 2009b, p.209). Esto justifica la remisión que nuestro autor defiende hacia una política irrepresentable y la cual sólo se configura en su despliegue: con ello queriendo decir que no depende de un *momento* o *esquema* dado –pues aludiría al mismo marco espacio-temporal del cual se aleja Esposito– sino que es su *continuo darse*, que no

²⁹⁰ Aquel el punto en el que Bataille coincide con Plessner: ambos entienden a la *comunidad* como exceso desestabilizador.

²⁹¹ En tanto, al cambiar la perspectiva del *munus* y el *vacío* al que nos conduce –ya no tratando de ocultarlo como pretende toda política inmunitaria–, adquirimos “[...] conciencia de una realidad a la que pertenecemos sin que ella pueda pertenecernos nunca del todo” (Esposito, 2006, p.27). Como se indica, respecto a ella, no podemos participar en *entrega total* por cuanto *com-partida*: aun cuando *provenientes* de ella, no podemos *entregarnos completamente* a esa *comunidad* que a la que nos *remitimos*, pues se sustrae de incorporarlo todo en sí –i.e. se sustrae de un cierre total (cf. Esposito, 2011, p.255)–, en tanto ajena a cualquier clase de unificación pues es constitutivamente plural (cf. *Id.* p.264) lo cual explica que nazcamos signados por el *delito común* de su ausencia (cf. Esposito, 2007, p.83), que es la *falta* misma que nos conforma.

puede ser asido, en razón de ese *vacío* que la constituye y la orienta, el que va definiendo su fluir y las formas que toma. En ello, se está hablando de:

[...] una experiencia [política] en la que se pierde la distinción entre ser y nada [...] una nada que sigue siendo [...] O bien: la densidad del vacío, el murmullo del silencio, la vela alucinada del insomnio; no el yo que vela en la noche, sino la noche que vela dentro del yo [...] Un acontecimiento, llegado desde afuera y dirigido hacia afuera (Esposito, 2011 p.187).

Justamente por ello, un *acontecer* difícil de describir con precisión: sin embargo “[...] aun cuando no pertenezca a la esfera del ser [...] no es reducible a la nada, si acaso cabe ubicarlo en el punto de intersección que sin cesar convierte a uno en otra: la nada que pasa a ser, la presencia vaciada por la ausencia, lo interior volcado hacia lo exterior” (Esposito, 2009b, p.186). Así, respecto a ese *vacío* al cual nos remitimos, nos aclara Esposito que: “Él, justamente como *munus* también, y al mismo tiempo, debe ser entendido en sentido "generoso", es decir como una "nada en común" [...] acarrea también la dimensión del espíritu de donación” (Esposito, 2006, p.27): de esta manera los hombres –siempre abiertos a la posibilidad de ser más que sólo hombres– aparecemos como esas *individuaciones del flujo de la vida*, del cual surgen formas políticas siempre mutables, que se niegan y afirman sin cesar. Respecto a ellas, lo particular de la mirada de Esposito es concebir su proceso permanente de actualización y alteración. Así, constitutivamente como con límites franqueables, teniendo en cuenta que cada una “[...] tiende a romper sus diques formales en favor de necesidades y deseos colectivos que el derecho subjetivo [o la política tradicional,] no es capaz de representar” (Esposito, 2009b, p.201). Por ello que en esta mirada no se dé cabida a metáforas como la del *cuerpo* en su acepción inmunitaria cerrada corriente: más bien desde ella se nos abre a la *multiplicidad de vectores* opuestos y complementarios que surgen de su interior –en coincidencia con la *carne*–, como también a todo ese horizonte de sentido contrastante de la terminología política²⁹² –en el cual se consideran las diferentes individuaciones de la vida en toda su impersonalidad–, y a los *movimientos, desplazamientos y comunicación*, que hacen que las formas de esos cuerpos varíen.

De esta manera, en este entendimiento biopolítico, siempre se la entiende como dispuesta y expuesta hacia su afuera: por tanto, fuera de formas rígidas y *astringentes*, y propendiendo en su lugar por una concepción *fluida* y variante. Por esto que siempre esté en *riesgo de fractura* por el contacto con esa *varianza* que la *sucede* –contrario a una *permanencia* en lo que la *antecede*– (cf.

²⁹² Esto en tanto la *nada* que nos conforma, se puede relacionar con el *horizonte de sentido* de las categorías políticas (cf. Esposito, 2007, pp.17-8).

Esposito, 2011, p.166), pues en su senda de crecimiento y desarrollo, prevalece un *relacionamiento continuo*, que parte de la prodigalidad del ser en su devenir y no desde el *acrecentamiento del poder*. Allí, Nietzsche es un autor clave en la obra de Esposito, pues es quien nos abre a la *perspectiva biofilosófica*, pero también quien ayuda a esclarecer la *deconstrucción categorial* efectuada, por lo que su obra es la que pareciera estar soportando gran parte de –sino es que todo– este recorrido²⁹³: justamente es a través de él, tomando a sus textos como *punto de vértice*, que se une el *afuera* del primer momento de la obra con la remisión a lo *externo de lo biológico*, así como el objeto de la *nada* con el objeto de la *vida*. Precisamente por ello sea que Esposito refiera que, *en* su mirada se dan los lineamientos de la biopolítica que aquí se afirma (Esposito, 2011, p.19), porque a través de su *cambio de perspectiva* –que nos sustrae del binarismo del que parte nuestro espectro mental– él nos lleva a pensar en “[...] una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que él afuera, sino exactamente el adentro *del afuera*” (Deleuze, 1987, p.128). De esa forma asomándonos a “[...] una configuración [política] aún indeterminada, pero por eso mismo cargada de inexpresadas potencialidades” (Esposito, 2009b, p.211). En Esposito, aún bajo la forma de atisbos introductorios –como él mismo lo indica– sin desarrollar, respecto de la que podemos extraer las siguientes características centrales, que remarcamos para concluir.

Lo primero sea indicar que, en tanto hemos salido del entendimiento convencional de lo político y de sus categorías, así como de las lógicas que prevalecen *en y entre* ellas, y en tanto lo dispuesto a continuación lo referimos como un *nuevo paradigma bio-comunitario* –más allá de la mirada

²⁹³ Esto se ve en las alusiones que Esposito hace de él, en las que encontramos coincidencia con las principales referencias y figuras del recorrido –e.g., el distanciamiento con la política moderna, la consideración de la auto-negación, el estado de gravedad, el cambio en la figura del cuerpo, la alusión al afuera, la mezcla entre el animal y el hombre, el procedimiento de inoculación, entre otros–, así como en los principales autores –Bataille como el *extremo impolítico y comunitario*, Deleuze como el *extremo biopolítico e impersonal*, y ello sin hablar de su incidencia en Derrida, Canetti, Foucault, Blanchot, entre otros–, pero también respecto al motivo central: con ello aludiendo a la semejanza que Esposito señala entre *lo dionisiaco* y *la fuerza expansiva* de la *communitas* –así como a sus respectivos opuestos y a la relación de *complementariedad contrastiva* que se da con ellos–, pues ambos están expuestos a esa doble valencia de *donación* y *riesgo*, así como provenientes y enmarcando la *vida* misma. Justificando la coincidencia ulterior, dice Esposito que “[...] lo dionisiaco es la vida en su forma absoluta o disoluta, desligada de todo presupuesto, abandonada a su fluir originario. Pura presencia y, por consiguiente, no representable en cuanto tal [...] en perene transformación, en un continuo tránsito más allá de los límites. En primer término, más allá de sus límites internos, de todo principio de individuación y de separación entre entes, géneros, especies, y además, simultáneamente, más allá de sus límites externos, esto es, de su propia definición categorial. ¿Cómo determinar aquello que no sólo escapa a la determinación, sino que es el máximo poder de indeterminación? ¿Y cómo diferenciar aquello que derriba todas las identidades –y por eso mismo, también todas las diferencias– en una suerte de infinito contagio metonímico; aquello que no retiene nada, en una continua expropiación de todo lo propio y exteriorización de todo lo interior?” (Esposito, 2011, p.142).

*biopolítica*²⁹⁴— lo que se señalará, no resultará comparable con otros esquemas políticos a menos que partan de los mismos presupuestos que le asignamos a esta *biocomunidad*. Por otro lado, también sea de indicar que un tránsito hacia este nuevo paradigma —así como los cambios que en él se den— no puede ser inmediatos, ni súbitos, sino en una transición que se dé en escalas gradientes —como un desplazamiento dado progresivamente— tal y como hemos visto que se refleja en los tránsitos que Esposito detalla en sus textos²⁹⁵. Ahora, partimos de concebir que en el núcleo de esta *biocomunidad* está la vida, entendida “[...] como un fenómeno pluridimensional que en cierto sentido está siempre más allá de sí mismo” (Esposito, 2009c, p.23), por lo cual, estará encauzada hacia una *prodigalidad* respecto a todo lo orgánico e inorgánico, dada su inherente *disposición comunitaria* —aquel “carácter constitutivamente expuesto de la existencia” (Diacritics, 2006, p.51 traducción propia)—, y por tanto, siempre en consideración de lo diferente. Esto último indicado, en tanto desde esta mirada no se pretenderá negar o neutralizar lo distinto, sino que se lo dejará ser, con todas las tensiones que genera, pues esa diferencia enriquece el desenvolvimiento de la vida.

Por esto, el conflicto puede llegar a presentarse, pero en una manera en que no elimine, sino que asimile lo contrario. Esto por cuanto todas las formas de vida entendidas como parte de la *biocomunidad* y todas puestas en consideración: por ello, una afectación a una parte de esa vida implica lastimar a la toda la vida en general (cf. Diacritics, 2006, p.16 traducción propia). Así este esquema debe, “[...] no sólo ser pensado, sino «practicado» como unidad de diferencias, como sistema de distinciones, en el que distinción y diferencia no sean puntos de resistencia o residuos [...] sino su forma misma” (Esposito, 2009c, p.120): lo que le confiere esa riqueza que lo caracterizará. En tanto la vida devendrá las formas que irá tomando en su natural despliegue —esas formas provendrán del *fondo* de esa vida, no serán fijadas previamente, garantizando que no haya separación—, estas no se concebirán bajo un perfil definido o definible, como una meta o un origen al que remitirlas: esto en razón de la *originaria inoriginariedad* de la que todos y todo hacemos parte, de la cual nunca nos distanciamos completamente, pero a la cual no nos podemos encaminar. Así, esta *biocomunidad* aceptará y acogerá a las variadas individuaciones de la *vida* que surjan —aun

²⁹⁴ Esto, siguiendo el proceder de Esposito que, partiendo de los rendimientos del primer momento, en el segundo momento de su producción, dejó de aludir a la categoría de “política” —tal vez, para tomar distancia de ese entendimiento político unívoco— y paso a hablar de “comunidad” por cuanto allí, su reflexión se terminó de salir completamente del horizonte político tradicional y pasó a comprender también —sin excluir su mirada anterior— consideraciones ontológicas.

²⁹⁵ En ellos advertimos que las modificaciones en los esquemas políticos se dan fluidamente en el tiempo, pasando de un punto a otro, por diferentes estadios o momentos.

cuando inoperantes, en tanto no ceñidos a presupuestos o proyecciones respecto a lo que *han de ser*— en su desarrollo, las cuales serán *acompañadas y estimuladas* respecto a las posibilidades de cada una. En ese orden de ideas, entendiendo que “[l]a diversidad, la alteridad, la hibridación [...] pueden constituir un enriquecimiento y una oportunidad. Esto vale también en relación con las otras especies, como son, primero, los animales, o con formas y materias no orgánicas” (Esposito, 2009c, p.170). Por tanto, su entrecruzamiento será considerado desde la posibilidad misma de su darse, la cual dependerá de las distintas naturalezas de los distintos ambientes —en tanto lo *externo* a cualquier individuación funge como motor de su cambio *interno*—. En ello, las formas que estas individuaciones irán tomando —siempre en relación y tensión con otras—, lo harán en perpetua mutación respondiendo a las necesidades del desarrollo mismo de la vida el cual se definirá siempre respecto a su entorno.

Ahora, si —como hemos visto— el movimiento que *genera* esas individuaciones va del *flujo de la vida* hacia ellas, las individuaciones no han de estar encaminadas a un acrecentamiento de sí, sino que estarán dadas en retribución —en *entrega*: siguiendo la obligación del *munus*— al entorno, propiciando la generación, desarrollo y sostenimiento de nuevas individuaciones: manteniendo así, una suerte de equilibrio entre ambos. Justamente por esto, el énfasis de esta *biocomunidad* no dará primacía exclusiva al entorno, ni a las individuaciones que de él surgen, sino a la *complementariedad relacional* que hay entre ellos. Esto llevará a que no entendamos a nuestras singularidades como usualmente se las concibe (e.g. persona, subjetividad, humano) sino como parte de una singularidad general —la vida— de la cual hacemos parte, de la cual, por así decir, nosotros representamos sub-singularidades: así nos estamos encaminando a “[...] la construcción de una relación inédita entre lo singular y lo mundial” (Esposito, 2009c, p.119).

Lo dicho no niega que habrá sujetos, sino que estarán ceñidos a una impersonalidad —que no por ello los anule— la cual también caracterizará a los otros, entre quienes habrá relaciones siempre consideradas desde la ajenidad y la impertenencia: ello en tanto todos siendo parte de ese *flujo* del que provenimos y al que nos remitimos. Tampoco se niega que habrá conglomerados, sino que no serán herméticos y exclusivos, sino abiertos e inclusivos: lejos de ser un mero agregado de carne, siempre irán variando su forma. En caso que estos se den, partirán de la premisa de una superabundancia munífica —y no de la carencia, como la economía actual y su paradigma utilitarista— (cf. Esposito, 2009c, pp. 90-1). No centrarán sus esfuerzos en establecer mecanismos *punitivos* o de

*protección*²⁹⁶ –como las sociedades actuales y su énfasis *penal* y *defensivo*, advertible en sus instituciones, dispositivos, entre otras– que se interpongan entre esas sub-singularidades (colectivas o individuales), sino que ello se reemplazará por ahondar en el *reconocimiento* de lo distinto²⁹⁷. En esa misma medida, no se hará hincapié en una generación interminable de leyes, sino en el desarrollo de comportamientos: así, se concentrarán en dar ejemplo y no en castigar omisiones, asegurando con esto que las normas vengan dadas de adentro y no impuestas de afuera. No habrá disposiciones que enaltezcan patriotismos o regionalismos –pues no se instará una ligazón absoluta con la tierra– sino esquemas concentrados en *desterritorializar* los ordenamientos que separen, aun cuando sin olvidar la memoria de los lugares. Así, no habrá lugar a un pensar que parta de una pertenencia fija o propiedad –y apropiación– sino en la impertenencia y en el compartir. Siguiendo lo anterior, las sociedades que allí se den, no estarán encaminadas a la acumulación y el acrecentamiento, sino en la entrega y en la prodigalidad; no prevalecerá la competencia, sino la búsqueda por articular las demandas que surjan. Dejando de lado un énfasis en el control de riesgos (ceñido a mecanismos de acción), se pondrán los esfuerzos en el monitoreo de variaciones (ceñido a mecanismos de identificación), entre otros.

Así, la que se esboza es una concepción biocomunitaria *diferencial en complemento*, en la que la contraposición y el contraste son aceptados, una vez advertimos ese único *horizonte diferenciado* en el que nos situamos, y desde el cual finalmente se entiende que todo aquel esquema binario – mediante el cual se concibe a la vida– esquematiza la manera *complementaria* en que ella se da: esto en razón de ese carácter *com-partido* de la existencia. Siguiendo lo dicho, debe tratarse de una biocomunidad que, considerando ese carácter sobrecogedoramente munífico de la vida, posibilite la comunicación permanente de esa *carne* que la compone. Justamente por su constante exposición al choque, esa vida se desarrollará en toda su potencialidad e incandescencia, en las formas más ricas, aun cuando estas resulten vulnerables –a lo se logrará sobreponer, pues la existencia se entiende

²⁹⁶ Ello pues, cuando se entiende que no hay horizontes separados sino sólo uno diferenciado, se concibe que establecer una defensa siempre corre el riesgo de tornarse en una catastrófica autodestrucción (cf. Diacritics, 2006, pp.57-8, traducción propia).

²⁹⁷ Así, por ejemplo: de haber ministerios, no existirá uno exclusivo centrado en la *defensa*, sino que entre los existentes habrá un énfasis general en el *reconocimiento*; de haber instituciones de acompañamiento a las vidas individuales, no será una policía *ordenadora* y *protectora*, sino un esquema dado para *respaldar el desarrollo* y el *acompañamiento* de los quehaceres (cf. Esposito, 2011, p.61); en vez de *castigar* con penas los comportamientos indeseados (cárceles, multas, etc.) se concentrarían los esfuerzos en *entender por qué surgen* esos comportamientos y revisar si se los debe reorientar en otra dirección; entre algunos de los posibles a considerar.

desde una consideración que recoge simultáneamente lo positivo y negativo que hay en ella—: de esa forma ennobleciendo su darse, al no limitar su curso, sino redireccionarlo en su sentido originario: comunitario.

Bibliografía

Blanchot, Maurice.

2008. *La conversación infinita*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena

Diacritics.

2006. *Bios, Immunity, Life*. Volume 36 Number 2. New York: The Johns Hopkins University Press

Esposito, Roberto:

2006. *Categorías de lo impolítico*. Trad. Roberto Roschella. Buenos Aires: Katz Editores.

2007. *Communitas*. Trad. Carlo Molinari. Buenos Aires: Amorrortu.

2009a. *Immunitas*. Trad. Luciano Padilla. Buenos Aires: Amorrortu.

2009b. *Tercera persona*. Trad. Carlo Molinari. Buenos Aires: Amorrortu.

2009c. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Trad. Alicia García Ruiz. Barcelona: Herder.

2011. *Bios*. Trad. Carlo Molinari. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, Gilles:

1987. *Foucault*. Trad. José Vasquez. Barcelona: Paidós

Deleuze, Gilles y Félix Guattari:

1973. *El Anti edipo*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Paidós

2004. *Mil mesetas*. Trad. Jose Vásquez. Valencia: Pre-Textos

Derrida, Jacques:

1989. *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos

Bataille, Georges:

1937. *Acéphale: Nietzsche et les fascistes*. Paris: Jean Michel Place

1973a. *Œuvres complètes V: La Somme athéologique I*. Paris: Gallimard

1973b. *La experiencia interior*. Trad. Fernando Savater. Madrid: Taurus

1979. *Sobre Nietzsche*. Trad. Fernando Savater. Madrid: Taurus

1991. *The accursed share*. Trans. Robert Hurley. New York: Zone Books

2005. *El límite de lo útil*. Trad. Manuel Arranz. Madrid: Losada

Foucault, Michel:

1968. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI

1998. *Historia de la sexualidad I*. Trad. Ulises Guinazú. México D.F: Siglo XXI

Herder, Johann Gottfried:

1959. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Trad. J. Rovira. Buenos Aires: Losada
- Merleau-Ponty, Maurice:
2010. *Lo visible y lo invisible*. Trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión
- Nietzsche, Friedrich:
- 2008a. *Fragmentos póstumos: Volumen II (1875 – 1882)*. Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos
- 2008b. *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885 – 1889)*. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos
2014. *Obras completas: Volumen III, Obras de madurez I*. Trad. Jaime Aspiunza et al. Madrid: Tecnos
2016. *Obras completas: Volumen IV, Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Trad. Jaime Aspiunza et al. Madrid: Tecnos
- Canguilhem, Georges:
1971. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Heidegger, Martin:
1997. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. México: Fondo de Cultura Económica
- Plessner, Helmuth:
1999. *The limits of community*. Trans. Andrew Wallace. New York: Humanity Books
- Rousseau, Jean-Jacques:
2008. *Discourse on the origin of inequality*. Trans. G. Cole. New York: Barnes & Noble
- Tauber, Alfred:
1994. *The immune self: Theory or metaphor?* New York: Cambridge
- Weil, Simone:
1949. *L'enracinement*. Paris: Gallimard
1955. *Oppression et Liberté*. Paris: Gallimard
1960. *Écrits historiques et politiques. Deuxième partie: politique*. Paris: Gallimard