



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE HUMANIDADES

ENTRE INMUNIDAD Y COMUNIDAD. LA BIOPOLÍTICA POSITIVA DE  
ROBERTO ESPOSITO

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN HUMANIDADES: **FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

PRESENTA:

ZYANYA PAULINA URIBE BAUTISTA

**DAVIDE EUGENIO DATURI**

DIRECTOR DE TESIS

**MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDÓÑEZ**

TUTOR INTERNO DE TESIS



NOVIEMBRE 2025

## INDICE

Introducción.....	4
Capítulo I. La base crítica del pensamiento de Roberto Esposito .....	8
1.1. De la teología política <i>sin soberanía</i> en Carl Schmitt al poder plural de Hannah Arendt .....	8
1.2. La potencia pasiva de Simone Weil.....	22
1.3. Anticipación al pensamiento impolítico .....	26
1.3.1. Introducción a <i>lo impolítico</i> .....	33
1.4. Pensamiento sobre la política – <i>lo impolítico</i> .....	43
Capítulo II. Paradigma inmunitario. Protección y negación de la vida .....	46
2.1. El concepto de <i>inmunidad</i> .....	46
2.2. Función inmunitaria: Vertiente jurídico-política .....	51
2.2.1. El Derecho o «violencia a la violencia» .....	51
2.2.1.1. La inmunización jurídica.....	56
2.2.2. El <i>katékhon</i> .....	59
2.2.2.1. El freno .....	59
2.2.2.2. Teología política .....	64
2.2.3. Antropología inmunitaria: la compensación.....	69
2.2.3.1. El riesgo de la comunidad.....	77
2.3. Vertiente biomédica.....	90
2.2.1. Productividad de lo negativo: <i>phármakon</i> .....	94
Capítulo III. Otra biopolítica: biopolítica positiva .....	98
3.1. Fundamentos de un <i>pensamiento en acto</i> .....	98
3.1.1. Inmanencia-antagonismo.....	99
3.1.2. Historización de lo no histórico.....	107
3.1.3. La mundanización del sujeto .....	111

3.2. Pensamiento viviente .....	116
3.2.1. <i>Communitas</i> : nada en común.....	116
3.2.2. Política de la vida .....	121
3.2.2.1. La comunidad y el mecanismo de la inmunidad .....	121
3.2.2.2. Biopolítica afirmativa o positiva .....	124
3.3. Filosofía de lo impersonal.....	130
3.3.1. Carne.....	130
3.3.2. Doble vida .....	131
3.3.3. Tercera persona.....	137
Conclusiones.....	156
Bibliografía.....	161

## Introducción

A lo largo de la historia humana se han llevado a cabo una serie de eventos políticos y que desde la filosofía se han pretendido entender, clasificar, categorizar y definir. Este es el caso de la filosofía política o, el también llamado, pensamiento político contemporáneo. Será a partir del siglo XX que se ha desarrollado, reflexionado y puesto en tela de juicio la noción de *biopolítica*, donde uno de los autores más relevantes de esta discusión es el filósofo y sociólogo francés Michel Foucault; éste colocó sobre la mesa el concepto de *biopolítica*, el cual, en la actualidad, resulta ser uno de los más trabajados en el amplio horizonte de reflexiones. A partir de la década de los sesenta, este concepto resulta de gran utilidad para entender las problemáticas con respecto al modo en el que la vida se coloca como objeto de la política, pues esta última se pone por encima de ella, tiene poder sobre la vida, regula y administra todo proceso vital. Así, la biopolítica no sólo tiene como blanco al cuerpo, sino que ha reducido la vida a mero dispositivo biológico.

En este trabajo se mostrará cómo la biopolítica ha sido una *filosofía política vitalista*, la cual comenzaremos a desarrollar desde Foucault, es decir, recorriendo el problema del poder como fundamento del *biopoder*, yendo desde el derecho natural del soberano clásico hasta la gubernamentalidad, lo que hará visible que la ley soberana –como *estado de excepción*– se ha mantenido e institucionalizado por encima del ser humano. Para ello, recurriremos al desenvolvimiento y exposición del pensamiento del filósofo italiano Roberto Esposito. Veremos que para este pensador es necesario, en un primer momento, reflexionar la biopolítica como algo atravesado por la soberanía; Esposito muestra que, al igual que Michel Foucault, para poder llegar a una reflexión filosófica sobre la biopolítica se debe desarrollar un análisis en torno a ella, la cual considera una de las principales categorías del pensamiento político actual: soberanía, representación, individuo, entre otras.

No obstante, a diferencia de Michel Foucault, Esposito nos hablará de la biopolítica como un proceso moderno –y contemporáneo– de *inmunización*, entendiendo dicho proceso no sólo en un sentido biológico, sino jurídico. De este modo se verá cómo las categorías políticas, en tanto que, originadas desde límites teológicos, son transfiguradas y dispuestas a la biopolítica. Dentro de la obra del filósofo italiano, se expondrán aquellos acontecimientos

donde la *política* y la *vida* se cruzan, marcando las relaciones de poder que abarcan tanto el pensar como el actuar del ser humano. Dichos acontecimientos los veremos evidenciados en la secularización política y su *praxis*, en las que se rehabilita la efectividad y funcionalidad de la *técnica* del poder, así como la teologización de las categorías políticas, dejando en evidencia como se ejecuta la administración de la vida.

Así, en el primer capítulo se hará una especie de analogía-comparación de la noción de la biopolítica planteada por el filósofo francés Michel Foucault y cómo es retomada por Roberto Esposito, quien planteará que la biopolítica no sólo representa un acontecimiento moderno-contemporáneo, visto desde una perspectiva meramente natural, sino que deriva y es consecuencia de un poder soberano, dejando una vida ordenada, constituida, fabricada. En este capítulo, se expondrán aspectos como la «gubernamentalidad», los cuales son retomados de Michel Foucault; sin embargo, Roberto Esposito dará cuenta de que esta cuestión tiene un gran peso sobre la subjetividad o voluntad humana: *lo que “dentro”, lo que “afuera”, lo que se “incluye” y se “excluye”, lo que “merece vivir” y lo que no, la vida que “merece ser vivida” y aquella que no...*

De este modo, se expondrá que referir la vida biológica al horizonte de sentido de la política ha traído consigo una serie de consecuencias contraproducentes. Podremos notar que las ideologías de nacionalismos exacerbados o un radical ejercicio del racismo han dejado grandes resultados destructivos, transformando a la biopolítica en una auténtica tanatopolítica; así la línea entre vida y muerte, es traspasada, corrompida, la vida pierde valor –político– ante el *hacer morir*. Durante el avance de este capítulo, se mostrará que el filósofo italiano va más allá de la biopolítica foucaultiana, ya que plantea la necesidad de repensar la vida como una categoría constitutiva de lo político, es decir, de ella derivan todas las demás. Así, quedará claro el cambio de sentido de la biopolítica a una «biopolítica afirmativa», o «política de la vida», en tanto que contrapuesta a la «política sobre la vida».

Así, a lo largo de este trabajo se desarrollará la sugerencia y propuesta del filósofo italiano con respecto a la exposición de la noción de *bíos*: como aquello que incluye en sí la vida natural, pero que, a su vez, comprende el análisis de los acontecimientos biopolíticos contemporáneos; es decir, Esposito nos dará a conocer detalladamente la utilidad y

funcionalidad de la constitución técnica de la biopolítica, dejando en evidencia que la vida no está sino formada desde, por y para la política.

Dentro del régimen soberano, la vida es reducida a una especie de comodín en la que, según su funcionalidad, puede salvarse del *derecho de muerte*; por su parte, en la biopolítica, la vida se encuentra en el núcleo de la política, por lo que la muerte queda dispuesta.

A lo largo de los próximos dos capítulos presentaremos dos conceptos fundamentales en el obra espositiana: *communitas* e *immunitas*, dos concepciones que no se contradicen y contraponen entre sí, sino que, puesto que ambas derivan del término *munus*, son dos extremos en un *continuum*, uno positivo y otro negativo; se deben pensar de modo inseparable es su relación constitutiva. Por consiguiente, en el segundo capítulo expondremos la noción de *munus*. Este debe entenderse como «tarea», «deber», «ley», pero no cualquier ley, sino como principio, como compromiso que se pone de manifiesto entre los miembros de la «comunidad». Sin embargo, no debemos dejar pasar que este *munus* está presente en el «paradigma inmunitario» y es expresado mediante el sentido de apropiación, es decir, como característica propia del derecho, aquel que salvaguarda inmunizadora y negativamente la «vida en común».

En el marco de este segundo capítulo se llevará a cabo un análisis con respecto a la noción de «secularización». Roberto Esposito pone de manifiesto que no se trata de la eliminación de la base teológica de la política, sino de su proceso de transvaloración, para ello recurriremos a autores como Carl Schmitt, quien logra exponer que el origen de todos los conceptos políticos presentes es teológico, ya que emanan de la soberanía; de este modo, podremos ver que, desde Esposito, el problema actual del pensamiento político deriva de la secularización, esto es, de la politización o de llevar a cabo el ideal de monoteísmo.

Así, podremos ver que el paradigma inmunitario resulta ser el carácter actual de la biopolítica, por lo que el análisis del primero implicaría la comprensión de esta última, y ello se debe a que el concepto de inmunidad envuelve la relación entre «proteger la vida» y «generar la muerte». Ello no quiere decir que se deba, o siquiera se pueda, desligarse y desestimar la idea de «derecho», pues toda sociedad está sujeta a ella, renunciar al derecho implicaría una especie de autodestrucción. Sin embargo, el uso exclusivamente inmunitario

del derecho, tanto en su concepción como en sus efectos, podría resultar mortífero para la sociedad. Se expondrá que el paradigma inmunitario es aquel que establece un vínculo entre lo positivo y lo negativo, esto es, entre la conservación y la destrucción. Esposito dejará claro que exacerbada protección de la vida puede resultar negativa; inmunizar excesivamente la vida implica que esta se conserva y se sujeta al poder.

Al final de este capítulo veremos, entonces, que el concepto de comunidad es una noción que corresponde a lo impolítico, ya que no la piensa como algo externo o ajeno a él, sino que esta se desenvuelve como mandato o disposición al cuidado de la vida: *la ley de la comunidad es que la comunidad es necesaria*.

De esta forma, en el tercer capítulo se mostrará la propuesta de Esposito –pensar radicalmente la política; el pensador italiano, para desarrollar su propuesta filosófica *el-ser-en-común*– que partirá de la biopolítica, pero, a diferencia de Foucault, avanzará hasta la *radicalización de lo político*, es decir, hasta lo que ha denominado lo *impolítico*. Para Roberto Esposito, lo impolítico representa quitar todo contenido que resulte irrefutable o incuestionable, conservador para pensar lo político. Se puede entender que lo impolítico no sólo comprende, sino que lleva al acto de liberar a las categorías políticas contemporáneas (democracia, Estado, soberanía, libertad, derecho...) de aquellos valores o concepciones de *apropiación*, tales como el «biopoder», que ha usado al poder soberano sobre la vida. Para Esposito, el «poder» debe ser reinterpretado y redirigido hacia la *comprensión del problema de la vida*, y donde la política se encuentra necesariamente de modo intrínseco en la vida.

En esta investigación, dejaremos en claro que no es posible pensar a la comunidad y todo lo que contiene –donación, exposición, intercambio– alejada totalmente de alguna manifestación inmunitaria, que proteja la vida. Sin embargo, lo que Esposito nos dejará claro es el riesgo del exceso de inmunidad, ya que sería, o, en algunos casos, es una condición que trae consigo el peligro de sacrificar completamente la vida, la relación y su conservación. Podremos ver que, por tanto, el paradigma inmunitario, al tratar de resolver todas las implicaciones que trae consigo el ser-en-común, puede resultar letal. De esta manera, el filósofo italiano nos propondrá que la biopolítica afirmativa es aquella que graba sobre la política misma el poder de la vida, reconstruyendo su complejidad y articulación con el sujeto, advirtiendo que este sujeto se estructura en la *communitas*.

# Capítulo I. La base crítica del pensamiento de Roberto Esposito

## 1.1. De la teología política *sin soberanía* en Carl Schmitt al poder plural de Hannah Arendt

Esposito se dirigió a la arqueología y genealogía foucaulteanas para examinar las categorías políticas que conforman al dispositivo inmunitario, donde la vida humana ha quedado reducida al «Orden». Sin embargo, esta inmunización –que contiene al horizonte biopolítico o gubernamental– no implicará la superación de la *teología política*, sino, por el contrario, ésta será su fundamento inmanente y funcional. La teología política establece una relación entre *bien* y *poder*; cabe aclarar que la política queda reducida al mero orden.

Y ello no solamente por la razón de que [...] este ‘espacio’ está ausente en cuanto tal, desde el momento en que el conflicto de poder [...] ocupa todo el horizonte de las relaciones humanas, sino también por aquello, todavía más esencial, de que la *simple* exterioridad entre pensamiento y política determinaría un movimiento dialéctico basado una vez más en un criterio de valor [...] Si nada de lo político se presta a valoración –so pena de caer en una de las innumerables formas de teología política– no puede ‘valer’ ni siquiera lo que *no* es político sólo por ser tal. (Esposito, 1996, pág. 17)

La teología política, que es la unión y conformidad entre el bien –como lo representable del poder– y el poder –como aquél que puede producir el bien y tiene la capacidad de transformar el mal en bien–, le otorga al poder una concepción *afirmativa*, que tiene la facultad de generar y de determinar el Orden, es decir, el poder administra las normas y produce reglas con la finalidad de llegar al bien. Se trata de un *deber del poder*, donde el hombre debe ejercer el poder –que se dirige al bien– para obedecer a *Dios* –quien le atribuye al hombre el ejercicio del poder– y, en caso contrario, éste sacrifica al primero. “[El poder-bien] inserta una terminología política (el monoteísmo) dentro del léxico religioso, en función de una justificación teológica del orden existente o, más simplemente, la representación teológica del poder” (Esposito, 2006, pág. 32).

Queda claro que el poder está encaminado al bien, por lo que la política sólo es posible en esta relación, fuera de ella no hay una verdadera política, sino técnica; la lógica de poder-bien fundamenta un carácter de determinación, de *decisión*, la cual incorpora una dimensión *esencialmente representativa*: guía mediante la necesidad de dependencia, de protección, de *deber*. Sin embargo, cuando el poder-bien únicamente se asume como un conjunto de *procedimientos técnicos*, entonces aparece en escena lo moderno, que rompe con todo intento de relación *teológica-política*, se abandona o se renuncia al mandato de Dios y la teología es sustituida por la *despolitización*. A lo anterior se le denominará *secularización* –o política moderna–, donde ya no hay la necesidad de hacer el bien, sino sólo se pretende mantener el equilibrio de los intereses económicos. Se trata de una teología política, pero una *política de la despolitización*.

Roberto Esposito afirma que Schmitt es uno de los representantes de la teología política moderna. El jurista alemán considera necesario cuestionar a la *teología política moderna*, debido a que encuentra en ella una especie de falta de sujeción a la legitimidad y, con ella, la pobreza soberana; el replantear una *estricta* teología política, concede un poder que va en función de constituir una homogeneidad –o *neutralización* – dentro del conflicto, el cual llevará consigo al derecho y a la lucha entre Estados. Cabe aclarar que al *soberano* le concierne este poder. Por tanto, la teología política posee una capacidad *neutralizante* del conflicto, la cual se encuentra vinculada con el poder y va en dirección de una *funcionalidad*, la cual tiene la finalidad de reconducir el desorden a una unidad. Se trata de un *modelo teológico-político de la soberanía*, donde la teología política que propone Carl Schmitt abrirá la posibilidad de analizar la *Modernidad*, ya que en ella logrará establecer los espacios de manifestación del orden, el cual sólo puede responder desde la *decisión*. Como afirma Alfonso Galindo “hay teología política en Schmitt en la medida de su confianza en un poder soberano, representante de un *orden* trascendente y que, con su *decisión*, sustrae al hombre de la inextirpable dualidad que lo separa de *alter* y de sí mismo” (Galindo Hervás A. , 2003, pág. 23).

La modernidad –dentro del pensamiento schmittiano– compone una época en la cual hay un exceso de normalización e intensificación del *orden*, el cual pretende neutralizar el *conflicto* mediante el *estado de excepción* y, donde la *decisión* se produce porque la norma

resulta inoperante o no hay norma que aplicar; hay un estado de excepción de la norma. “Así, el concepto de soberanía no sólo rige en la modernidad como elemento de la política, sino que se ha desplegado como la forma misma en que funciona lo productivo en todas las esferas de acción” (Villacañas, 2008, pág. 113). Sin embargo, es la soberanía –que mora en la representación de una *verdad trascendente*– la que ejecuta el orden a través de un poder absoluto, donde hace *funcional* dicho poder para representar la forma y la unidad: Dios. El estado de excepción queda al servicio de la función de la norma, de la ley, es decir, según la efectividad de ésta, el estado de excepción intervendrá para renovar el orden jurídico.

Será la *Iglesia* y el *Estado* los máximos representantes, pues ellos contienen la capacidad de producir y proteger al orden. La Iglesia católica tiene como propósito llegar a la idea de universalismo –que es la salvación y la unidad de la institución–, pero para llegar a él, debe hacer valer su *voluntad de decisión*.

[...] el soberano tiene en la Iglesia un *modelo* perfecto de lo que debe hacer si quiere ser la autoridad legítima, esto es, no sostenida por la mera técnica para conservar el poder: representar una Idea, hacer visible lo invisible, traducir a lo inmanente lo trascendente, tornar homogéneo lo heterogéneo, producir forma a partir del defecto. (Galindo Hervás A. , 2003, pág. 33)

Por su parte, el Estado deberá imitar a la Iglesia y, a ello Schmitt lo llamará *Complexio oppositorum*, que es la base esencial de la realidad histórica; el Estado debe contener el principio de representación como una determinada superioridad sobre la vida, conservando cada elemento para tener mayor control y lograr la unidad, la *identidad*. En Schmitt, la identidad no es posible si no hay representación –es decir, el Estado–, y la representación sólo se da mediante la identidad –la sociedad, la colectividad–. De esta manera, se trata de una *identidad política* que está en relación y se afirma a través del *enemigo*. “Lo político es posible sólo porque hay enemigo, porque la guerra es posible y ello la torna efectiva en el presente” (Galindo Hervás A. , 2003, pág. 46).

Al final, dentro de la teología política –comprendida como la *conjunción entre bien y poder*–, el poder no debe entenderse como mera búsqueda del bien y, tampoco como un mecanismo capaz de producir el bien utilizando el mal. La teología política hace tanto de la

política como la despolitización un hecho que niega el conflicto, lo reduce al orden. Por ello, Roberto Esposito antepone la noción de *lo impolítico*, el cual consiste, en primer lugar, en mostrar a la política tal cual ella misma es, no intencionada, sino legitimarla mediante un valor, sin moralizarla. La perspectiva impolítica del filósofo italiano, considera que el conflicto es inmanente a la política y, por tanto, es necesaria la desconstrucción de toda filosofía política –que intenta la *reductio ad unum*–, de la representación y la decisión del orden.

En la obra de Roberto Esposito se encontrará una distinción clara que, a su vez, establece el fundamento de la crítica a la política contemporánea, la cual consiste en la necesidad de cuestionar las categorías políticas –democracia, soberanía, responsabilidad– llevadas a cabo en la época moderna; tal distinción se hará entre los filósofos alemanes Carl Schmitt y Hannah Arendt, en los cuales, el pensador italiano notará que la representación política del «bien» y el «poder» no son más que la oposición a la propuesta de la noción de *lo impolítico*. Esta política contemporánea no implica colocar en conflicto el sistema del Estado y, por tanto, la idea de *comunidad* queda disuelta, pues se trata de una unidad social o univocidad cultural, donde sólo es posible un destino. Cabe aclarar que lo impolítico, en un primer momento, surge a partir de una especie de intolerancia hacia el ejercicio político, por lo cual, es necesario replantear y redefinir *qué es la política*, realizar una crítica hacia la política; Schmitt la hará a través de la explicación y *orden* del Estado –entendido como una máquina soberana–, mientras que Arendt cuestionará el lugar del individuo dentro del Estado. Es evidente que tanto la cuestión del Estado como la del individuo son el reflejo de esta misma realidad política.

Carl Schmitt y Hannah Arendt partirán de dos conceptos elementales para explicar de qué modo se ha estructurado el Estado y con él los individuos: la *violencia* y el *conflicto*. En primer lugar, la política a la que se refiere el jurista alemán debe ser entendida como una política *disociativa*, “[que] trata de encontrar [...] un criterio específico que garantice la autonomía de lo político frente a los campos sociales [por lo que] localiza la *especificidad* de lo político en la distinción particular entre amigo y enemigo” (Marchart, 2009, pág. 63); disociativa en el sentido de que va a separar los elementos correspondientes al Estado y al individuo, dejando a este último bajo ordenamiento del primero. Comprendamos lo anterior.

Schmitt sostiene que tanto la violencia como el conflicto son una condición necesaria para el funcionamiento del Estado,<sup>1</sup> es decir, la violencia concentra al *poder* que garantiza y mantiene un orden social, pero este poder es representado por el Estado –o la soberanía, la autoridad, el monopolio– como la única forma posible para controlar al sistema social. Se trata de un poder *disciplinario-disciplinado* que opera en la política bajo objetivos prefijados –la ley–, fundamentando al *Estado de derecho* y, a su vez, este es dirigido mediante el *principio democrático*, el cual se asume como aquel proceso de secularización, donde “[el] Estado no puede apoyarse ya en una legitimación sacral del soberano [sino que] tiene que referirse al pueblo” (Schmitt, 2002, pág. 14).

El principio democrático lleva consigo un carácter homogéneo, en el que su composición y su estructura uniforme son dirigidos –a partir de la *voluntad unitaria del pueblo*– hacia una identidad igualitaria: todo vale igual para todos. Se hace evidente la idea de *democracia*: “[como] la voluntad unitaria del pueblo, reflejada en la decisión en favor de una determinada configuración del Estado en torno a unos determinados principios [...]” (Schmitt, 2002, págs. 14-15). Aquí, el rol del Estado es el de *instrumentalización*, utiliza ciertos criterios o aparatos de orden para afianzar el bien, la paz y la seguridad dentro del marco social, lo que implicará la necesidad de crear y aplicar el *derecho*, pero este sólo puede estar sujeto a la *Constitución* que ejerce un poder –en sentido constituyente– de *carácter total*, es decir, hay un representante último con la capacidad, en primer lugar, de determinar libremente los contenidos de la Constitución, y en segundo lugar, ejecutar una decisión política última e incondicionada –o una decisión política *constituyente*–, en la cual es necesario que la realidad a la que se aplica la norma este previamente configurada por una autoridad. Se trata de un Estado-soberanía, el cual representa la unificación de un poder soberano, dicha representación es posible a través de una concentración legislativa orientada por un único sujeto; “[...] sólo cabe un soberano, es decir, una instancia por encima de las posiciones particulares en conflicto” (Schmitt, 2002, pág. 21).

No obstante, ¿sobre quién se imputa la Constitución?, ¿quién lleva a cabo las decisiones del Estado soberano? Schmitt responderá que se trata de un *sujeto colectivo*, no-individual,

---

<sup>1</sup> Cabe aclarar que el Estado difiere a la *pluralidad*, pues esta última no supera al conflicto, ya que este patentiza al Estado y, quien únicamente puede llevar a cabo la superación de dicho conflicto es el Estado mismo o el *sistema totalitario*.

que mantiene un tipo de conexión –de carácter público– entre otros sistemas sociales, pero este vínculo será en el sentido *amigo-enemigo* que consiste “[en] agrupar al pueblo en torno a un determinado contenido fundamental, y defenderlo frente a los que no comparten esa identidad, ya procedan del exterior o del interior” (Schmitt, 2002, pág. 26). Para Carl Schmitt, lo político –o la decisión fáctica– establece una identidad que tiene como finalidad la unificación del pueblo, pero esta unificación lleva en sí *hacer-violencia* sobre la realidad del sujeto colectivo, debido a que “[...] la homogeneidad sólo puede mantenerse negando por la fuerza cualquier diferencia que surja del carácter histórico y distinto de los individuos de que se compone el pueblo” (Schmitt, 2002, pág. 30). Sin embargo, este hacer-violencia se ejerce mediante el derecho, provocando que el ejercicio político no sólo se asuma como algo meramente delimitable, sino también como sometido a *límites efectivos*, es decir, aquellos que garantizan el orden constitucional y jurídico. Por ello, dentro del pensamiento schmittiano, tanto al Estado como a la Constitución se les ha otorgado la capacidad de establecer, ordenar y preservar la *decisión política*, “[colocada] como la vía necesaria para modificar el desarrollo vigente y ajustarlo a las necesidades o intereses actuales de los ciudadanos [y] como la posibilidad de desarrollar las garantías que recoge la Constitución” (Schmitt, 2002, pág. 27).

Roberto Esposito se servirá del pensamiento schmittiano para exponer y analizar dos fundamentos dados en la teología política, fundamentos que otorgan cierta utilidad al contenido de lo político: el *poder*. Dicha *funcionalidad* del poder determinará tanto a la política moderna como a la contemporánea.

[...] en las sociedades modernas, a partir del siglo XIX y hasta nuestros días, tenemos, por una parte, una legislación, un discurso y una organización del derecho público articulados en torno del principio de la soberanía del cuerpo social y la delegación que cada uno hace de su soberanía al Estado, y, al mismo tiempo, una apretada cuadrícula de coerciones disciplinarias que asegura, de hecho, la cohesión de ese mismo cuerpo social. (Foucault, 2014, pág. 45)

Dentro del primer fundamento, Esposito encontrará elementos análogos entre la teología política y la *biopolítica-tanatopolítica*;<sup>2</sup> en la teología política –como aquella que se aprehende, de acuerdo al derecho, al poder constituyente–, el soberano es aquel que lleva en sí la *voluntad-decisión*, otorgándose la representación de la *unidad* divina lo cual, para el pensador italiano quiere decir, “[que] el hecho de que *esa* unidad sea un producto de la voluntad significa también que es el resultado de una *separación*, de una exclusión y, por lo tanto, una unidad negativa” (Esposito, 2006, pág. 97). Sin embargo, a partir de la comparación que realiza Esposito entre los conceptos políticos y los teológicos, establecerá que en la biopolítica-tanatopolítica, el papel del soberano está condicionado al ejercicio de secularización –entiéndase por «secularización» la necesidad de desvincular la *sacralidad católica o religiosa* del ámbito político–, pues sólo así dará forma a la política estatal, pero una política que asume un carácter instrumental, como mera técnica, que se adecúa a las circunstancias por lo que, tomado en este sentido, provocará en la sociedad una especie de *despolitización*. La política “como pura neutralidad, queda en pleno señorío de las fuerzas que la gestionan. Es esta absoluta disponibilidad lo que la vuelve absolutamente apolítica; más aún, principio mismo de despolitización” (Esposito, 2006, pág. 74). Las condiciones de posibilidad serán otorgadas mediante la teología política, en las cuales la secularización tiene la función de la pervivencia en el Estado.

Cabe mencionar que dentro de la obra de Carl Schmitt, los conceptos teológico-políticos forman parte de la *fuerza de la legitimidad*, pues es la que establece el orden constitucional y señala los límites o mecanismos reguladores del trato mandar-obedecer, implícito en la organización del Estado, “[...] actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad” (Foucault, 2014, pág.

---

<sup>2</sup> Cabe aclarar que la relación entre «biopolítica» y «tanatopolítica» será analizada a detalle más adelante; *grosso modo*, Roberto Esposito dará cuenta de la forma en que la vida se transforma en *objeto* de la política, es decir, se analizará el modo en que, a partir del vínculo entre vida y política, la vida será regulada y administrada por la política, el proceso vital será determinado a través de los fines propios del Estado. Por tanto, en este sentido, el *poder de muerte*, se entenderá como una categoría “positiva” y elemental de la política contemporánea, categoría que tendrá un *uso* sobre la vida, es decir, se ejercerá dicho poder con el propósito de proteger la vida. Tanto la biopolítica –o poder de vida– como la tanatopolítica se ejecutan *sobre* la vida, sobre el *cuerpo social*. Sin embargo, surge la cuestión: ¿por qué una política de la vida se inclina hacia una acción de muerte? Cabe mencionar que nociones como el totalitarismo, el poder de soberanía, el neoliberalismo, la democracia, son elementos que completan al paradigma inmunitario y que Roberto Esposito lo colocará como carácter exclusivamente de la *biopolítica negativa*, pues el poder inmunitario sólo es posible si hay resistencia; la inmunización será la clara manifestación de la política contemporánea y de todo el paradigma moderno. El dispositivo inmunitario contendrá la relación entre la protección de la vida y la generación de la muerte, ya que *pensar la relación entre poder y vida es pensar la relación poder y muerte*.

223). Estos límites –llevados a cabo bajo una lógica eminentemente representativa, poseedores de cierto poder y autoridad– se encuentran en el centro de la política y, por tanto, dentro del sistema del Estado moderno; el primero de ellos es la «representación», al hacerse presente la unidad divina en el soberano, este hace uso legítimo del poder. El uso del poder es conforme al límite de la decisión, donde a toda orden jurídica, de derecho o de ley están en correspondencia con el *estado de excepción*. Por ello, Agamben afirma que:

la teoría del estado de excepción puede ser presentada como doctrina de la soberanía. El soberano, que puede decidir sobre el estado de excepción, garantiza la inserción de éste en el orden jurídico [...] *Estar-fuera y, no obstante, pertenecer*: está es la estructura topológica del estado de excepción. (Agamben, 2010a, págs. 54-55)

Tanto Esposito como Schmitt encuentran que el Estado, conforme a la legitimidad, únicamente es posible a partir del orden jurídico. Por ello, la crítica de Roberto Esposito consiste en evidenciar que el Estado moderno-contemporáneo está sujeto a los elementos estructurales –representación y decisión– que sostienen la necesidad de la relación entre representante y representado, logrando así que la unidad *soberanía-voluntad general* determine la *identidad* del Estado, donde la autoridad jurídica es visible sólo si es capaz de organizar, distinguir y separar lo que le es exterior y constituya una amenaza; se trata de “una unidad solamente funcional, en cuanto basada en la escisión entre amigo y enemigo [...] *esta* unidad es el resultado de la voluntad-decisión porque la voluntad-decisión es el resultado de *esta* unidad. Una no puede prescindir de la otra” (Esposito, 2006, pág. 98). Lo anterior recibe el nombre de *fundación del orden jurídico* y tiene la capacidad de señalar o reconocer al enemigo para organizar y normalizar la convivencia.

Por otra parte, el segundo fundamento que nota Esposito, y del cual se servirá para plantear posteriormente la posibilidad de una *biopolítica positiva*, trata de una *teología política sin soberanía*, que no es más que la *irrepresentabilidad*, esto es, la liberación del acto político constituyente a la pasividad o a la potencialidad de la misma política, “[u]na política a la altura de la finitud humana, de la contingencia” (Galindo Hervás A. , 2011, pág. 182). Giorgio Agamben también denominará a esta teología como *mesianismo impolítico*. Para Roberto Esposito, esta teología sin soberanía desvincula al poder del Estado soberano, lo cual abrirá la posibilidad de entrar en relación con el *otro* y tomar de modo vivencial

aquellas experiencias dadas en el mundo; el pensador de Nápoles establecerá como categoría de *ilegitimidad* todo intento de mediación jurídica y política, pues sostiene que no hay diferencia alguna entre ellas. Por tanto, se trata de renunciar a cualquier tipo de institucionalización, legalización y decisión constituyente sobre la vida, renuncia posible a través de la desconstrucción de la vida, trayendo consigo

[u]na vida en la que se rechaza toda propiedad jurídico-fáctica –pero no para instalarse en la parálisis, sino para *hacer uso*, para mantenerse en la permanente apertura o posibilidad que define al hombre, desposeyéndolo de toda propiedad, incluso de la identidad. Es solo por tal desposesión por lo que los singulares, devenidos cualquiera, pueden reivindicar comunitariedad innombrable, ociosa, un *resto* que resiste toda representación y ordenamiento y que se confunde con la humanidad misma. (Galindo Hervás A. , 2011, pág. 178)

Por otra parte, se encuentra Hannah Arendt, quien desarrollará su pensamiento a través de la reinterpretación sobre la noción de *violencia*, dejando claro que esta ha llevado a la aniquilación humana, con el propósito de llevar a cabo la crítica a la política contemporánea mediante la noción de *poder* y *revolución*. En Arendt, la violencia es aquel elemento que pone fin al ámbito político, es decir, tanto violencia como conflicto tienen como objetivo expeler la realidad política dentro de la vida del sujeto. La *acción violenta*, que expone la filósofa alemana, es aquella que se sirve de ciertos medios o instrumentos y son puestos en práctica para coaccionar o reducir a la nada la relación entre los hombres.

Las guerras y las revoluciones tienen en común estar bajo el signo de la violencia. Si ellas son las experiencias políticas fundamentales de nuestro tiempo, entonces nos movemos esencialmente en el campo de la violencia y por este motivo estamos inclinados a equiparar acción política con acción violenta. Esta equiparación puede ser funesta porque en las circunstancias actuales lo único que puede derivarse de ella es que la acción política acabe por no tener sentido, pero a la vez es muy comprensible, ya que a la violencia le ha correspondido en efecto un rol importantísimo en la historia de todos los pueblos de la humanidad. (Arendt, 2015, pág. 132)

En este sentido, la violencia a la que se refiere Hannah Arendt mantiene cierta similitud con la expuesta por Schmitt, la diferencia radica en que para Arendt la violencia extermina la

*condición humana*, mientras que para el pensador alemán es el ejercicio necesario para establecer un orden democrático. De esta forma, la pensadora alemana enunciará un aspecto *asociativo* de la política, “[es decir] *actuar de común acuerdo* o de *actuar juntos* [...]” (Marchart, 2009, pág. 61). Dentro de la obra arendtiana se problematizan los efectos de esa política democrática o *burocratizada*, con el fin de mostrar una política que establece relación o une la vida individual con la colectiva, “la gente en su pluralidad *se asocia libremente* dentro del ámbito público, motivada [...] por su cuidado de lo común” (Marchart, 2009, pág. 62). Esta política asociativa se caracteriza principalmente por dos elementos; el primero de ellos se contrapone a la acción violenta –la cual, como se vio en el pensamiento schmittiano, constituye o dispone de medios para alcanzar el ejercicio pleno de la ley–, y surge de la condición de posibilidad del *pluralismo* o *espacio público*, donde se presenta la pluralidad de los hombres, se trata del *poder* sustentado por la condición humana. Hannah Arendt nombrará a ese espacio público, o pluralismo, *espacio de aparición*, en el que los hombres establecen una conexión a través del *discurso* y la *acción*; cabe aclarar que el espacio está antepuesto a toda forma de Estado soberano y de sus posibles representaciones. Sin embargo, este espacio se disuelve no sólo en el momento en el que los hombres se dispersan, sino también con la suspensión de sus acciones.

Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad. Donde el poder carece de realidad, se aleja [...] El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. (Arendt, 2016, págs. 222-223)

El poder arendtiano posibilita la existencia del pluralismo, no es un poder que procure los medios necesarios para mantener una identidad *constituyente*, pues esta es representada por la *fuerza*, entendida como una cualidad natural propia del individuo que se encuentra solo y separado de la esfera pública, pero dicha abstracción resulta violenta, pues es la única que puede destruir al poder. La acción recíproca de la pluralidad se ve limitada por la fuerza

individual, esto es, un potencial poder que pretende una *omnipotencia* a partir de la destrucción de la pluralidad, este representado por un poder soberano o la soberanía.

Bajo las condiciones de la vida humana, la única alternativa al poder no es la fortaleza – que es impotente ante el poder– sino la fuerza, que un solo hombre puede ejercer contra sus semejantes y de la que uno o unos pocos cabe que posean el monopolio al hacerse con los medios de la violencia. Pero si bien la violencia es capaz de destruir al poder, nunca puede convertirse en su sustituto. (Arendt, 2016, pág. 225)

De esta forma, se evidencia una política de fuerza carente de poder o, en palabras de Arendt, una *tiranía*, que usa la violencia sobre la voluntad del individuo, impidiendo el desarrollo del poder en su totalidad; la tiranía carece de la capacidad de *acción* –suficiente para hallarse dentro del espacio de la aparición–, fomenta los gérmenes de su propia destrucción –o una autoinmunización–.

No obstante, el poder, como único factor indispensable para el *vivir unido del pueblo*, encuentra su límite –como el de la acción– en carecer de limitación –aunque resulte paradójico– física en la naturaleza humana, como en el caso de la fuerza. Su limitación es la existencia del otro, corresponde a la condición de la pluralidad. Para la pensadora alemana el poder es posible mediante la *acción*, ya que,

[s]in la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, «no hay nada nuevo bajo el sol»; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo «nuevo» que aparece y resplandece, «no hay memoria»; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber «memoria de lo que sucederá en los que serán después». Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas. (Arendt, 2016, pág. 227)

El segundo elemento a tratar es el de *revolución*, donde la violencia, opuesta a la acción humana –como aquella que contiene al poder expuesto como pluralidad–, es arrancada de raíz y sustituida por los acuerdos plurales. Cabe aclarar que se trata de una revolución no-violenta, es un movimiento dirigido a establecer una nueva *gestación del campo político*, donde la acción, mediante el *discurso*, tiene la finalidad de hacer posible a la *libertad*,

comprendida dentro la *realidad humana*. De esta manera, los *actos vivos* y la *palabra hablada* son principios elementales que sólo los seres humanos son capaces de realizar, tanto en la acción como en el discurso se manifiesta la realidad, se da la *plena realidad*; la acción y el discurso son los únicos con existencia real. “[...] los medios para lograr el fin serían ya el fin [es decir] este «fin» no puede considerarse un medio en cualquier otro aspecto, puesto que no hay nada más elevado que alcanzar que esta realidad misma” (Arendt, 2016, pág. 229). Por ello, en la revolución el fin no es considerado como fin último, guiado a través de líneas de orientación o directrices fijas, sino, por el contrario, el fin es aquel que abre la posibilidad de la destrucción o el restablecimiento de un cuerpo político o la construcción de uno nuevo, es decir, los fines varían constantemente su figuración al entrar en contacto con la de los otros.

Por tanto, resulta inevitable hablar de las propuestas filosóficas de Carl Schmitt y Hannah Arendt, pues dan cuenta de la necesidad de repensar el papel que tiene la política en la realidad humana. Roberto Esposito encuentra en la propuesta arendtiana una separación de la teología política, pues es el resultado de un proceso de escisión dentro del mundo político que determina la condición humana. Para Arendt, la Edad Moderna resulta necesaria para liberar aquellos gérmenes *revolucionarios*, marcando a la historia de diferencia, de simultaneidad –donde los hechos abren la posibilidad de mirar el futuro a través del pasado– y de contraste –la historia no puede desvincularse de la raíz originaria, pues esta posee un carácter restaurador-reintegrativo–. Esposito señalará que la revolución arendtiana contiene en sí una *fundación-constitución* de lo nuevo, donde la fundación –como principio trascendente– conformará la estructura de la ley, la autoridad, la legitimidad para dar origen al Estado. Aquí, se deja claro que Hannah Arendt no logra desvincularse de la noción de Estado, donde resulta necesario el uso de la legalidad y legitimidad para otorgarle un valor absoluto y constitutivo a la autoridad, se le brinda autoridad al acto fundador y, por tanto, la autoridad no se desvincula de la acción política. De esta forma, dentro del pensamiento arendtiano, lo político se entiende como pluralidad y, a su vez, esta se concibe como un solo cuerpo, es una *unidad* –nación, Estado, partido– sujeta a la revolución y pluralidad. Esta unidad Arendt la acercará a noción de fundación, denominándola *fundación filosófica de la unidad de la voluntad*, donde la interiorización individual debe estar dirigida hacia el principio de exclusión: se está unido a los otros si se está separado de uno mismo. Dicha

relación excluyente, *voluntad-política*, señala los límites de cada uno contra sí mismo, trayendo consigo la lucha o el conflicto en correspondencia con la política; Esposito hace evidente la contradicción *política/conflicto*, puesto que en la voluntad va implícito el conflicto, el cual impide llevar a cabo la acción arendtiana y, por tanto, se cierra la posibilidad de la decisión. El filósofo italiano determina la imposibilidad de pensar la libertad política dada en la voluntad:

[...] se refiere a la infundabilidad de una libertad política que se niegue a la centralización de la representación, que quiera seguir siendo plural, y por lo tanto unitariamente irrepresentable. Tal fundación no puede ser confiada a la voluntad, desde el momento en que ella, en su exigencia de potencia, en su desearse como política, en su volverse decisión, llega a una unidad todavía más inmediata, en cuanto determinada por la exclusión-eliminación del otro [por ello] la unidad de la voluntad-decisión es, tiende a ser, la unidad del totalitarismo. La voluntad permanece como la facultad del comienzo, de lo nuevo, de lo no expresado. Pero justamente desde el inicio resulta que ella da voz a ese elemento de arbitrariedad, de no motivación, de pura inmanencia en sí mismo que la caracteriza cuando no es iluminada por un principio, cuando es puro desarraigo de lo viejo y todavía no constitución de lo nuevo. (Esposito, 2006, págs. 128-129)

Pese a lo anterior, Esposito reconoce tanto en la obra arendtiana como en la schmittiana la apertura a un pensamiento impolítico; estos filósofos no son impolíticos de manera directa, pero es justamente a través de ciertas nociones o conceptos que le servirán al pensador italiano a fundamentar su propuesta filosófica. De Hannah Arendt retomará su dimensión constitutivamente plural, donde a través de la acción y el discurso se producirá un nuevo sentido, un nuevo significado de la realidad; para el pensador de Nápoles, esto se pone en correspondencia con Schmitt y toma un tono impolítico, pues se trata de un *estar fuera del orden*:

[...] el pensamiento escapa a las categorías de lo político porque está sustraído a la visibilidad de la representación. Este remitirse a lo indivisible nos introduce en una dimensión más “profunda” de lo impolítico [cabe aclarar que] lo impolítico en el pensamiento no sustituye con nuevos valores los valores dados [...] Lo impolítico no consiste simplemente en la ausencia de “relevancia política”, sino en la politicidad que esa ausencia asume en aquellas “particulares situaciones de emergencia” [...] es decir

en una ausencia que se vuelve presencia, o en una presencia que resuena silenciosamente en una ausencia o , mejor dicho, se *trasciende* en una ausencia. (Esposito, 2006, págs. 134-135)

Se establece la necesidad de una *crítica impolítica de lo político* y, es precisamente a partir de Hannah Arendt que le da origen; la filósofa alemana analiza la noción del *presente* –o *instante del presente*–, pues considera que es el lugar donde se origina el pensamiento, es decir, el pensamiento sólo es posible en el *ahora*, punto en el que confluyen el pasado y el futuro. El presente, que Arendt también llamará *circunstancia límite*, es la lucha del instante contra aquel tiempo que corre sin interrupciones, determinando y eliminando continuamente la realidad humana, no hay posibilidad *activa*. El pensamiento es aquel que no traiciona a la vida, no abandona el devenir del instante, está presente en el presente, pues es todo lo que existe; ello Esposito logra asumirlo con lo *impolítico*, que difiere de una noción a-política –o anti-política–, pero que va en relación con el pensamiento, pues no descansa, ni abandona la vida presente: relación *impolítico-pensamiento*. Tal relación hace visible la irrepresentabilidad de la *política-pluralidad*; por lo que, la política no puede ser conceptualizada en forma positiva, sino solamente a partir de la crítica que determina negativamente su margen exterior. La crítica política posibilita la función creadora de lo político, se acoge en el ámbito impolítico del pensamiento.

Por otra parte –de modo breve e introductorio para los siguientes capítulos–, Roberto Esposito tomará, de modo no directo, de Schmitt el planteamiento, en primer lugar, de una *comunidad inmunizada* y, posteriormente, la propuesta de una *biopolítica positiva*. La primera hace referencia al *léxico inmunitario* que se expone en el pensamiento de Carl Schmitt y que se caracteriza por someter a la comunidad bajo el poder representado por la *ley* condicionada a ser obedecida. El filósofo italiano considera que la *teología política* es el fundamento del que se sirve el soberano representando la incondicionalidad e inmortalidad sobrepuestas a los individuos «mortales». El poder soberano se da bajo el orden, que se mantiene debido a aquellos sujetos dominados o puestos a disposición por la soberanía; dicha teología demarca la *ley de la excepción*, donde el soberano es quien proyecta la inmunización otorgada originariamente por el poder de Dios. La noción de comunidad inmunizada traerá como consecuencia una serie de planteamientos derivados del comportamiento de la vida

propia del ser humano, donde este está obligado a vivir de acuerdo a lo estipulado; tales planteamientos fundamentan o caracterizan a la *biopolítica*. La biopolítica enlaza a la *vida* con la *política* que, en este primer momento es representada por el *totalitarismo* –más adelante se expondrá mediante la noción de *tanatopolítica*–, o por el *paradigma de la soberanía moderna*. Esposito, a partir de este último paradigma ve surgir la necesidad de problematizar el concepto de *inmunización*, que tiene como causa la *protección de la vida*. El paradigma de la soberanía consiste en transformar la vida en individualización artificial y absoluta; este dispositivo tiene como finalidad un *no-ser-común* entre los individuos, lo impulsa hacia un sentido *autodisolutorio*.

Sin embargo, Roberto Esposito tiene como intención rescatar a la *comunidad* de su olvido; se le contrapone a la noción de *comunidad inmunizada* la de *communitas*, como aquella que se origina por la necesidad de un *cambio de paradigma* –que va de la soberanía hacia la biopolítica– con el fin de comprender la *realidad política*. Sin embargo, la comunidad inmunizada contemporánea, al estar atravesada por la crisis de las categorías fundadoras de la modernidad política, obligan a generar interrogantes tales como *¿qué comunidad viene después del declive de aquellas comunidades sometidas a la inmunidad?* Roberto Esposito le mostrará al Estado contemporáneo –teologizado, despolitizado– la posibilidad de una *biopolítica positiva* como la posibilidad de transformar los impulsos autodisolutorios de la modernidad y, para ello, se dirigirá a través de la pensadora francesa Simone Weil.

## **1.2. La potencia pasiva de Simone Weil**

Roberto Esposito retomará del pensamiento weiliano la relación entre subjetividad y poder: «puedo, entonces soy»; esta relación es la correspondencia real que se establece entre elementos propios de la existencia humana –*existir, pensar, conocer*–, con la intención de exponer o comunicar la realidad. Cabe aclarar que el *poder* al que se refiere Weil no es externo sino, por el contrario, lo posee cada individuo: «lo que yo soy está definido por lo que yo puedo»; de lo anterior Esposito ve surgir el impulso o fuerza de exteriorizar la posibilidad de *ser* en el mundo, esto representa una *expansión constante*, donde el *yo*, al

encontrarse en coexistencia con otros seres, está en una permanente negación. Tal coexistencia está destituida de «objetividad» –entendida como independiente del pensar o sentir del sujeto, fuera del sujeto–, pues busca la interacción no-intencionada con el otro; esta relación des-intencionada, o sin intención, se comprende en la medida en que se analiza el papel que juega la *mirada*. La mirada es aquella que acepta, integra, cuida y protege la existencia del otro:

[...] si comer sin mirar hace crecer al sujeto, mirar sin comer lo reduce en esa parte que conserva de la existencia del otro. Mirar al otro significa encontrar su mirada, subordinar a la ajena la propia perspectiva. Destituirla de centralidad (el centro es el *lugar* del sujeto) [...]. (Esposito, 2006, pág. 211)

Roberto Esposito guiará su obra de lo *impolítico* mediante el procedimiento weiliano, que consiste en extender un segmento de sentido hasta dejar surgir de él su opuesto, su inversión en el propio aparente contrario, es decir, una *adoración de la necesidad*. Dentro de este procedimiento, entre la necesidad y la libertad se instaura una relación que no es de simple oposición, pues lo que el hombre puede elegir es simplemente si da su propio consenso a esa obediencia necesaria, es decir, si la desea o no. Para Weil no hay obediencia en cuanto tal, sino «obediencia deseada» y «obediencia no-deseada». La primera es un conjunto de leyes relativa a la esfera de lo sobrenatural; es una necesidad vivida como constricción, es decir, la necesidad se encuentra *libre* de sí misma, pero la libertad, en este sentido, es algo que se abre en la diferencia de la necesidad consigo misma. La segunda obediencia corresponde a una necesidad que domina materialmente al mundo.

Así, se considera que la metafísica weiliana lleva adscrita una *descreación*, esto es, una creación auto-aniquiladora, un autoaniquilamiento creador; la descreación es un acto que no expresa actividad, donde esta última no se resuelve en «acto», que permanece –según el paradigma ya encontrado en la «potencia pasiva»– en «potencia»; es una actividad *pasiva*. La metafísica weiliana se concentra en una *traída categorial*: «atención», «deseo sin objeto» y «acción no-actuante». La *atención*, se muestra en relación con la *espera*, es decir, es una suerte de pasividad activa y su aspecto activo es la atención, suspensión del pensamiento que lo vacía haciéndolo permeable al objeto; se trata del *deseo sin objeto*, rigurosamente privado del propio objeto, vehículo más seguro para la expansión del *moi*. Cabe aclarar que el «deseo»

es la idea más cercana a la concepción marxista, donde el verdadero pensamiento debe encontrar su propio cumplimiento en la acción, pues esta forma parte del modo de conocer del mundo, se identifica con el pensamiento –comprendido en sentido heideggeriano–. En la acción, la absorción de la acción en el pensamiento señalará el tránsito de un plano «personal-subjetivo» a otro «impersonal-objetivo», donde este último conduce a la elisión –o transformación– de la voluntad en favor de la necesidad. “El espíritu que actúa sobre la base de la necesidad no sólo ya no necesita el sostén ontológico del *moi*, sino que se debe deshacer de él como de un embarazoso bagaje” (Esposito, 2006, pág. 223). Queda claro que se trata de una *acción no-actuante* –parte elemental de la triada–, esta es una acción eminentemente pasiva, donde no se actúa a causa de una necesidad, es decir, no es *acción* sino una especie de pasividad o *potencia pasiva*. La acción no-actuante es la acción necesaria que siempre es pasiva, pero, a pesar de ello, es acción, actúa en silencio, actúa pasivamente; es un actuar *no actuando*. De esta forma, el filósofo italiano subraya la noción de lo impolítico dentro de la obra de Simone Weil, en el que abandonar los frutos de los propios actos no quiere decir en modo alguno renunciar a la acción.

Weil encuentra ciertos caracteres estructurales de la *producción*, uno de ellos se refiere a la noción de *guerra*, “[...] es el carácter diferencial que separa a la guerra contemporánea de cualquier otra forma de conflicto precedente” (Esposito, 2006, pág. 231); Esposito encuentra en la filósofa francesa que la guerra es una prolongación de la política económica y no de la política en general, es decir, se trata de una *política de competencia o política económica*, la cual está *productivamente* orientada hacia la guerra. Esta consiste en reproducir las relaciones sociales que constituyen la estructura misma del régimen, pero en un grado mucho más agudo; se trata de un *sistema-guerra*. El verdadero motivo de la guerra no es insondable por estar cubierto por los velos de las ideologías oficiales, sino porque no existe. Es una casilla vacía, así como todas las palabras de orden –guerra, revolución, progreso, democracia–. Para Simone Weil, lo político debe ser entendido como *lenguaje*. “No hay política sino lenguaje, pero ese lenguaje está privado de toda legitimidad racional. Vacío de un vacío capaz de contaminar, y así aniquilar, todo el espacio circundante en que se ejerce [...]” (Esposito, 2006, pág. 237). Dentro de esta política-lenguaje no es posible ni la participación ni la indiferencia, es el límite 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: *la política*, esto es: *irrepresentabilidad*.

Ello es sinónimo de la crítica impolítica de lo político y que, en Weil, es una crítica a la *idolatría*. Es la sustitución del antagonismo marxista entre capital y trabajo por el antagonismo entre aparato técnico-burocrático y mano de obra proletaria. Se trata de una reducción del conflicto del poder debido al debilitamiento de la lucha de clases, lo cual, implica el factor dinámico para la guerra o, según Roberto Esposito, el *realismo político* de Weil, que consiste en la individualización del carácter de necesidad que pesa sobre la realidad social, es decir, la «idolatría». “Cuando el poder es confundido con el bien, o cuando, peor todavía, el bien es entendido en términos de poder, necesariamente se cae en la idolatría” (Esposito, 2006, pág. 239); situar lo ilimitado en un ámbito esencialmente limitado. El nexo entre derecho y persona es intrínseco, al igual que el derecho, la noción de *persona* está ligada a la de *propiedad*; a diferencia del cuerpo humano –que es inseparable del *yo*– surge la cuestión *¿no es la personalidad algo que en última instancia posee todo hombre?* Ello es lo que logra definir la noción de «persona», que es principio de *imperfección*, ya que la persona no puede ser *sagrada*. Es en el hombre, por el simple hecho de ser hombre, que hay algo sagrado, pero *no es su persona*:

Hay, desde la primera infancia hasta la tumba, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal. Esto es lo sagrado en todo ser humano antes que ninguna otra cosa.

El bien es la única fuente de lo sagrado. No hay nada sagrado que no sea el bien y lo relacionado con el bien. (Weil, 2021, pág. 142)

Aquello que es sagrado es lo que, en un ser humano, es *impersonal*, y todo aquello que es impersonal en el hombre es sagrado; la verdad, la belleza o el trabajo físico son impersonales, pues el hombre, en su soledad, en su *silencio cálido*, es el único que puede acceder a estas, brindándole una atención y alejándolo de un reconocimiento con el «yo». Lo impersonal deriva del pliegue rigurosamente impolítico de la crítica de lo político y, dentro de la obra weiliana, se aclara con la *obligación*, contraria al *derecho*. “La noción de derecho entraña

naturalmente a continuación, por el hecho mismo de su mediocridad, la de persona, porque el derecho es relativo a las cosas personales. Está situado en ese nivel” (Weil, 2021, pág. 153). La obligación es relativa a las cosas humanas y no está sometida a condición alguna. “El derecho es entonces extraño al bien. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es un bien siempre, en todas partes. La verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes siempre, en todas partes” (Weil, 2021, pág. 155).

En el pensamiento weiliano, el valor revolucionario reside en la *condición humana*, donde no se puede ser revolucionario si no se ama la vida. La *revolución* es una lucha contra todo lo que constituye un obstáculo a la vida. Ella no tiene sentido sino como medio; si el fin perseguido es vano, el medio pierde su valor, «nada tiene valor si la vida humana no lo tiene». Para la pensadora francesa, la idolatría representa una confusión entre el «bien» y el «poder», pues en ella se hace evidente la imposibilidad de hacer el bien, ya que este, en tanto puramente sobrenatural, no está en nuestro poder; el bien en cuanto tal es imposible, aunque es *deber* del hombre practicar tal imposibilidad. El bien es imposible, y nosotros debemos *conceptualizar* tal imposibilidad, por lo que es necesario que el hombre se exima de actuar. Así, queda claro que la idolatría es un mal disfrazado de bien. Se trata de una *acción pasiva*, una acción sin finalidad, en la cual cabe la posibilidad de desear el *mal*.

### 1.3. Anticipación al pensamiento impolítico

En los límites de la *vida moderna*, la *vida natural* es introducida en los mecanismos o dispositivos del poder estatal en el que la política se transfigura en *bio-política*<sup>3</sup>: “[...] el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2005, pág. 173); es decir, cualquier especie o el individuo mismo, en

---

<sup>3</sup> En 1920, el politólogo sueco, Rudolf Kjellén, introdujo el concepto de *biopolítica* en sus aportes sobre el Estado, pues lo pensaba como un organismo, es decir, como un ser vivo que nace, se reproduce, puede enfermar y morir. “A fin de encontrar un nombre apropiado para esta rama de su sistema, Kjellén nos explica que se inspiró en el término «biología». Pero inmediatamente aclara, remitiéndose a un discípulo de Aristóteles, Dicearco, que, en su caso, el uso que hace del término «*bíos*» es más apropiado con su etimología que el que hicieron quienes crearon, casi un siglo antes, la expresión «biología». *Bíos*, en efecto, tiene más que ver originalmente con el estilo de vida que con la vida que nosotros llamamos biológica” (Castro, Grinberg, O'Malley, & Veiga-Neto, 2011, pág. 6)

Cabe aclarar que dentro de la obra de Michel Foucault no hay referencias de Kjellén, sin embargo, se logra ver una aproximación entre la biopolítica foucaultiana y lo que Rudolf Kjellén denomina como «pletopolítica», pues ambas pretenden analizar la realidad política del Estado, realidad vista como una *forma viviente*.

cuanto simple cuerpo viviente, son el objetivo de las estrategias políticas propias de la biopolítica. A partir del siglo XX, la biopolítica es una noción puesta en circulación por el filósofo francés Michel Foucault, quien la pensó desde dos ángulos: el *bíos* y la política, “originariamente separados y sólo más tarde recompuestos, de un modo que tiende siempre a someter uno a la captura absorbente del otro” (Esposito, 2009a, pág. 20). Más adelante, pensadores contemporáneos, tales como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Toni Negri, entre otros, logran exponer, a lo largo de su obra, lo impensado en la práctica de la política, configurando, así, los posibles elementos políticos; es decir, el pensamiento de estos autores va dirigido al presente, a la búsqueda de circunstancias distintas y heterogéneas a las actuales, por lo que su trabajo filosófico ha indicado el camino para las discusiones vigentes. Estos pensadores parten de la admisión e interpretación que la noción de «biopolítica» ha tenido dentro del contexto presente, debido a lo cual, tienen la necesidad de analizar, desmontar y examinar cada categoría del pensamiento político moderno, pues la vida de los individuos está sometida a las prescripciones del Estado, esto es, tanto a sus formas de representación o aparatos constituyentes –partidos, formas de gobierno, parlamentos–, como a sus categorías o conceptos políticos –democracia, derecho, legalidad, libertad–.

Conviene subrayar que la reflexión del filósofo francés Michel Foucault ha sido un punto clave y elemental para el pensamiento contemporáneo. La obra foucaultea puede ser comprendida desde dos horizontes: el primero corresponde al examen e identificación de las categorías políticas modernas mediante el método arqueológico-genealógico, lo cual le servirá al segundo horizonte, pues definirá el tránsito del poder soberano al de la biopolítica.

Con respecto al primer horizonte, Foucault da cuenta que el método reside en comprender, mediante una búsqueda histórica, la constitución del sujeto moderno; sin embargo, advierte que esto no consiste en modificar el contenido o la estructura donde se erigen las teorías políticas, las prácticas sociales o los medios institucionales –la ciencia, la clínica, la economía, la política–, sino en hacer evidente que la historia establece *formas particulares de discurso*.

[La práctica metodológica consiste en] insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos

allí donde están –‘registrando los bajos fondos’–.[...] Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias [...] Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la idealidad lejana del origen. (Foucault, 2008, págs. 23-24)

El método, mediante el presupuesto de restablecer y reinterpretar la historia sin tener que dirigirla hacia una figura creadora u originaria, se compone y reúne dos partes: la *arqueología* y la *genealogía*. La primera se encarga de problematizar cómo surgen los enunciados determinados por aquel orden discursivo; y la segunda consiste en el modo cómo son expuestos tales enunciados; “la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas” (Foucault, 2014, pág. 24).

En síntesis, para Foucault el discurso es la expresión de múltiples *saberes u objetos*,<sup>4</sup> mediante los cuales el hombre define y construye un modo determinado del mundo, logrando mostrar “[...] la artificialidad de las reglas y las leyes a través de las cuales los discursos intentan hacer del mundo un lugar mediable y controlable” (Bacarlett Pérez, 2016, pág. 53). Así, para cada discurso dado en la historia hay una *pluralidad de interpretaciones posibles* del mundo, de modo que el discurso da la posibilidad de hablar, a través de un *descifrar y ordenar* dichas interpretaciones de un objeto o saber; es por ello que el ejercicio arqueológico renuncia a reconocer y establecer los fines de las prácticas discursivas, pues estas constituyen un saber específico de una época específica. El método arqueológico tiene el propósito de analizar los discursos ligados a las prácticas institucionales, al desarrollo económico, los cambios políticos, las modificaciones en la población, las transformaciones que, como acontecimientos, acaecen necesariamente como parte de un orden discursivo. La arqueología voltea hacia la historia para poder comprender el presente, lo que este expone y lo hace a

---

<sup>4</sup> Entiéndase por «objeto» o «saber» “aquello de lo que se puede hablar en un momento dado” (Bacarlett Pérez, 2016, pág. 44).

partir de reescribir y reconstruir las condiciones histórico-sociales de dichos saberes, a través de sus *discontinuidades*, esto es, a través de los acontecimientos.

El término «arqueología» remite al tipo de investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran registrados en un archivo. [Con la arqueología] busco reconstruir un campo histórico en su totalidad, en todas sus dimensiones políticas, económicas y sexuales [...] descubrir por qué y cómo se establecen relaciones entre acontecimientos discursivos. Si hago esto es con el fin de saber lo que somos hoy. Quiero centrar mi estudio en lo que nos sucede hoy en día, lo que somos, lo que es nuestra sociedad [...] Estamos inextricablemente ligados a los acontecimientos discursivos. En cierto sentido, sólo somos aquello que ha sido dicho hace siglos, meses o semanas... (Foucault, 2010, pág. 743)

El método arqueológico da paso al momento genealógico, entendido como el “estudio y crítica de los discursos en lo que tienen de articulación de mecanismos de saber y mecanismos de poder” (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 114), donde el ser humano está dispuesto a las modalidades específicas de estos mecanismos. Es en este sentido, la genealogía recurre a la historia para mostrar que “la constitución del sujeto del poder (como del poder del sujeto) es en cierto modo *conditio* de la arqueología” (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 115), por lo que considera necesario el examen de las prácticas no-discursivas; esto último radica en la desestructuración de la configuración de los saberes –dados en la historia–, haciendo visible la correlación entre el ejercicio del poder y el saber. “En el análisis genealógico el poder es inseparable del saber y viceversa, jamás hay saber sin que el poder se refuerce o modifique” (Bacarlett Pérez, 2016, pág. 57). Por tanto, es condición del método genealógico recorrer y desentrañar cada una de las formas en las que se ejerce el poder sobre saberes que determinan la condición humana, de modo que no pretende hallar el origen o la esencia de tales discursos, sino que supone la observación de los acontecimientos para describir e interpretar los hechos o sucesos determinantes en la realidad histórico-social. El método genealógico fija “la posibilidad de pensar la interrupción, la ruptura, el salto, ya no sobre un fondo de continuidad; [es] la posibilidad de pensar la emergencia de acontecimientos sin tener que preguntarse por su origen” (Revel, 2014, pág. 76).

La genealogía se servirá de la multiplicidad de hechos o situaciones, ya que no pretende determinar un tiempo específico en el que se establezca la continuidad de la historia, por el contrario, restituye la condición de los saberes donde ya no constituyen un único discurso, se trata de *desujetar los saberes históricos* (Revel, 2014, pág. 79) mediante su capacidad de conflicto o enfrentamiento contra todo orden discursivo.

La genealogía produce una historia abierta a lo posible, en tanto no hay leyes ni constantes que limiten fatalmente lo que el hombre y la propia historia pueden ser. [...] Esta lectura se pregunta por otras historias posibles, por otros comienzos posibles, no se busca ni la mirada objetiva ni la historia verdadera, sino, antes bien, se acepta que para descubrir otras posibilidades no hay perspectiva privilegiada. Hacer ‘historia del presente’ es precisamente la tarea de esta nueva mirada: problematizar el pasado en relación con el presente para saber qué somos hoy. (Bacarlett Pérez, 2016, pág. 61)

Por lo que se refiere al segundo horizonte, Foucault da cuenta que entre los siglos XVII y XVIII se establecen disciplinas que se extienden indistintamente dentro del sistema social, donde su principal función es introducirse e instaurarse como control del cuerpo y de los fenómenos de la vida; así, tales disciplinas afianzan el hecho de que la sociedad sea regulada totalmente a través de un orden administrativo fijado por el Estado, orden que, en el siglo XX, llegó al extremo de fundamentar el nazismo. De este modo, el desarrollo crítico del pensamiento foucaulteano se comprende a partir de dos ejes; el primero de ellos permite explicar las transformaciones políticas que se han llevado a cabo a lo largo de la historia hasta la modernidad, esto es, el surgimiento de la biopolítica y la estructuración de nuevos saberes que conllevan el control y la mediación.

Para poder entender tales transformaciones, Foucault examina y compara cada uno de los mecanismos o tecnologías del poder *infinitesimales* –en el sentido de que estos poseen sus medios y fines determinados o pertenecientes a una temporalidad o espacio histórico–, los cuales son abarcados por mecanismos más generales y de *dominación global*; estos mecanismos de *poderes más generales* o de *beneficio económico* se instauran en fenómenos o técnicas funcionales en los niveles más bajos: los mecanismos infinitesimales “[...] han sido y son aún investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, trasladados,

extendidos por mecanismos cada vez más generales y por formas de dominación global [...]” (Foucault, 1998, págs. 32-33).

Es necesario recalcar que el filósofo francés aclara y define la noción de poder, distinguiéndola desde toda concepción jurídica o de prohibición, puesto que ahora no se trata de la representación del poder sino del *funcionamiento real del poder*, donde afirma que no existe un único poder, sino varios poderes, y “[la] función primaria, esencial y permanente de esos poderes [son] en realidad, ser productores de una eficacia, de una aptitud, productores de un producto” (Foucault, 1999, pág. 240); se trata de formas de poder heterogéneas, compuestas por diversas *estrategias de poder*, aquellas que designan los medios necesarios para hacer funcionar o alcanzar sus fines u objetivos. De este modo, la propuesta foucaultea consiste en indagar sobre dichas formas, localizándolas en su especificidad –histórica y geográfica– y examinando los dispositivos o mecanismos que se presentan en ellas; tales formas son expuestas en tres momentos: el primero, que es la base en la que se estructura la política moderna, es el «poder soberano»; el segundo consiste en el «poder disciplinario» y sus tecnologías; este último dará paso al tercer momento, la «gubernamentalidad liberal» o «biopolítica», pudiendo pasar de la soberanía a la disciplina y, de esta, a la biopolítica, ya que no hay continuidad entre una y otra, estas pueden aparecer de modo discontinuo.

Con respecto al segundo momento, Foucault aclara que el paradigma biopolítico no se separa del soberano, sino, por el contrario, es en la modernidad donde se maquina el desplazamiento de un *modelo represivo-legal de la soberanía al normalizador de la biopolítica* (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 119); dicha maquinación se expone mediante la gestión –y no la mera represión– de los comportamientos o conductas propias del ser humano; esta gestión se representa a partir de técnicas disciplinarias o dispositivos de regulación orientados hacia el individuo, donde su cuerpo es reducido al aparato de producción, bajo la vigilancia de una fuerza económica y política. Estos «controles reguladores»<sup>5</sup> –propios de la biopolítica de la población o el biopoder– normalizan de modo

---

<sup>5</sup> Laura Bazzicalupo plantea, al igual que Foucault, que los «controles reguladores» ceden al Estado la condición del sujeto y por tanto normaliza su vida; debido a tales controles surge un entrecruzamiento: «hacer morir-dejar vivir» y «hacer vivir-dejar morir» –el cual, dentro de su obra *Biopolítica, un mapa conceptual* ejemplifica con el caso del migrante–. “Esta es una vida que no merece vivir o indigna de ser vivida. Podrá ser sacrificada en aras de la conservación del cuerpo nacional [...] la política deviene la lucha por la definición de la naturaleza (biológica) del ser humano, asumiendo una función

biológico y *especificante* –en cuanto especie– a la población, ya que el poder reside en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de aquellos fenómenos que se dan en la población. El estado o el *gobierno*, tiene como meta mejorar el destino de su «población», pues ello le permite aumentar sus riquezas, su salud y la gestión calculadora de la vida.

[Por tanto] con la tecnología del biopoder, la tecnología de poder sobre *la* población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es poder de *hacer vivir* [...] ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir. (Foucault, 2014, pág. 223)

Así mismo, la *racionalidad política propia de la biopolítica* (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 120) trae consigo el tercer momento: la «gubernamentalidad», donde el Estado potencia la necesidad de aquellos controles reguladores conjugando biopolítica y soberanía; la gubernamentalidad es representada por el «liberalismo»: “[...] principio y método de racionalización de la acción gubernamental y, en esta medida, de autolimitación de la razón de Estado”. (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 120)

Para Foucault el liberalismo tiene la intención de racionalizar los problemas gubernamentales –higiene, natalidad, longevidad, razas, pobreza–, orientándolos hacia modos de *hacer*, es decir, el Estado ha dejado de colocar sobre sí los fines, pues ahora se trata de «no gobernar demasiado»,<sup>6</sup> sino de establecer un nuevo *orden discursivo* que determina y regula las normas sobre el individuo y su población; así, el liberalismo ponen al descubierto el potencial normalizador que ha transformado, atravesado y sustituido al mecanismo soberano:

dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se

---

normativa (selectiva): incluir y excluir aquello que es más o menos digno de vida [...] La muerte del otro hará más sana y pura la vida del nacional” (Bazzicalupo, 2016, pág. 13).

<sup>6</sup> Para Michel Foucault, el «cómo no gobernar demasiado» consiste en que “las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino en el exceso de gobierno. Y la racionalidad de la práctica gubernamental podrá medirse en relación con ese exceso o, en todo caso, la delimitación de lo que sería excesivo para un gobierno”. (Foucault, 2007a, pág. 29)

desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios. (Foucault, 2007a, pág. 70)

La *estatalización de la vida en orden a su administración* (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 118) se comprende, según Foucault, a partir del dispositivo racista, el cual, se radicalizó en el nacismo como la posición legal y selectiva de aquello que debe ser incluido o excluido:

[se trata de] conservadurismos sociales [es decir] de un racismo de Estado; de un racismo que una sociedad ejercerá sobre sí misma, contra sus propios elementos, contra sus propios productos; de un racismo interno –el de la purificación permanente– que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social”. (Foucault, 1998, pág. 57)

Para el pensador francés, la biopolítica, por un lado, somete a la naturaleza humana, a los instintos y funciones biológicas, a una conducta determinada; y por otro lado, deja abierta “a saber, las posibilidades que tiene la vida de sustraerse a las tecnologías del poder-saber que estructuran la subjetividad y generar formas inéditas de subjetividad”. (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 121)

### **1.3.1. Introducción a *lo impolítico***

En las últimas décadas, debido a cambios sociales, institucionales y a prácticas políticas, el pensamiento político contemporáneo ha experimentado la construcción de nuevas interpretaciones, que amplían su marco teórico y, con él, el horizonte de sentido. En el ámbito italiano, se desdobra un movimiento de renuncia y crítica que viene a cuestionar los procesos de institucionalización, de cooperación e implementación de políticas de mediación. Autores como Giorgio Agamben, Toni Negri o Roberto Esposito –con su respectiva creatividad y originalidad– han establecido una serie de fundamentos filosóficos y teóricos para la comprensión de tales fenómenos políticos. Cuestiones como lo *impolítico* son la representación y la causa de un orden político; es decir, se opone a la configuración de Estado (actual) y recurre a nuevas formas políticas: comunidad, democracia, lo irrepresentable –sin soberanía–, entre otras.

Se puede ver, en el caso del filósofo y profesor italiano Giorgio Agamben, quien llevará este análisis desde una noción arqueológica y deconstructiva sobre los conceptos político-contemporáneos, quien ha adquirido un *posicionamiento crítico* dentro del pensamiento político, que consiste en la inserción a la *realidad sociopolítica cotidiana* y, con ello, “aumentar nuestra actitud crítica para con el presente, así como de incitar a la oferta de soluciones imaginativas y alternativas para vivir la vida en común”. (Galindo Hervás A. , 2005, pág. 16). Agamben muestra que para comprender la política es necesario no sólo vincularla, sino ajustarla a todo rasgo delimitado como *lo impolítico*: una comprensión no de la soberanía –pero que ha sido consecuencia de esta– sino sobre la política separada e indiferente de toda actividad social y que, a su vez, ha abandonado no sólo su propia representación ontológica sino de la del ser humano.

A grandes rasgos, este pensador italiano se sirve de la expresión de Walter Benjamin: «nuda vida»<sup>7</sup> para definir aquella vida natural *abandonada*<sup>8</sup> y a la cual cualquiera puede dar muerte, quitar la vida sin recibir castigo alguno. Para Giorgio Agamben, la nuda vida es aquella en la que los individuos son reducidos a mera existencia biológica y dispuesta al poder gubernamental o a los dispositivos del Estado moderno, los cuales están destinados al control, dominio y vigilancia de la vida y les resulta indiferente su posibilidad cultural, intelectual o lingüística; así, la nuda vida está sujeta a la política, como aquella que dispone y organiza al sistema de la Modernidad. Por tanto, para el autor del proyecto *Homo sacer*, lo moderno establece la separación entre «forma-de-vida» y «maneras de vivir», donde esta última consiste en que el Estado le asigna características o condiciones políticas a la nuda vida –o cuerpo viviente–, lo que supone “el acontecimiento decisivo [y fundacional] de la

---

<sup>7</sup> Para el filósofo alemán Walter Benjamin, la «nuda vida» –o «mera vida»– está subordinada a la «violencia mítica», la cual posee las características de culpabilizar, expiar y amenazar, por lo que en la mera vida se deposita la marca de la culpabilidad. “La resolución de la violencia mítica se remite, [por tanto,] a la culpabilización de la mera vida natural [o nuda vida] que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquella exige sacrificios, ésta los acepta”. (Benjamin, 2001, págs. 41-42)

<sup>8</sup> Giorgio Agamben da cuenta que “[...] la excepción [...] es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión. [De este modo,] llamamos *bando* [...] a esa potencia [...] de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden”. (Agamben, 2010b, págs. 43-44)

modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico” (Agamben, 2010b, pág. 13).

De este modo, en el desarrollo de su obra, Agamben plantea la posibilidad de repensar la estructura bio-política en la que se sostiene la modernidad –prácticas, discurso, ideologías e instituciones dirigidos a administrar el cuerpo viviente–, dando cuenta que, a lo largo del siglo XX, y aún en la actualidad, ha dejado huella en la historia humana (el nazismo es una de las más inquietantes marcas de la biopolítica); de manera que en el «horizonte bio-político» se colocan las categorías de la política moderna –derecha/izquierda, privado/público, absolutismo/democracia, entre otras–, las cuales a través del tiempo han perdido nitidez y exactitud, mostrando, hoy día, ausencia o desinterés sobre el carácter originario sobre dichas categorías, por lo que habrán de ser “abandonadas definitivamente o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en aquel horizonte” (Agamben, 2010b, pág. 13).

Se podría decir que, desde Giorgio Agamben, es la nuda vida la que se encuentra expuesta tanto a la ordenación –propiedades físicas, origen, raza– como a la amenaza y extinción, donde todo posible genocidio se justifica ya no en un sentido religioso o sagrado, sino mediante una condición biopolítica.

Lo que ahora tenemos ante nuestros ojos es, en rigor, una vida que está expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero que se manifiesta en las formas más profanas y banales. [...] La dimensión en que el exterminio tuvo [y tiene] lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica (Agamben, 2010b, págs. 146-147).

Así mismo, el filósofo de Padua, Toni Negri considera a la modernidad como la delimitación y progreso de un «pensamiento totalizador», el cual considera que el ser humano no es más que “[un] animal salvaje [que] tiene que ser dominado, domesticado o destruido, superado o sublimado, como quiera que sea hay que arrebatárle la subjetividad y negarle la racionalidad” (Negri, 2015, pág. 409); así, el pensamiento subsume la colectividad y singularidad humana en una «racionalidad instrumental», encargada de mantener y preservar la producción capitalista, de modo que aparta del sistema social lo político, no reclama lo político, puesto que está atado a condiciones liberales y anárquicas, rigiéndose por las reglas de la ganancia.

Para Negri, esta racionalidad instrumental, propia de la modernidad, supone sobre el individuo un valor o una medida, con el fin de registrar entre los sujetos características, categorías o propiedades, adaptándolos a una determinada sociedad y anulando *su esencia singular*. La racionalidad de la modernidad se funda sobre una «lógica lineal», “que encauza la multitud de los sujetos hacia la unidad y controla su diferencia a través de la dialéctica” (Negri, 2015, pág. 412). La racionalidad moderna implica ruptura o pérdida de territorio, de historia, de cultura; supone la anulación de toda posible creación y producción artística o intelectual; admite que el sujeto está fijado a un tiempo determinado y limitado, por lo que sólo puede realizar operaciones normalizadas, sistematizadas. De este modo, el *capital* establece nuevas formas de producción, constituyendo así un *biopoder*<sup>9</sup> que conlleva a una sociedad regulada por el control de capital, es decir, una sociedad dominada y absorbida por mecanismos o dispositivos que ordenan el funcionamiento del aparato social; el biopoder somete a la sociedad al dominio del capital<sup>10</sup>, donde este último es aquel que se apropia, de ser necesario mediante el uso de la fuerza, de todos los posibles medios de producción; el objetivo del capital consiste en servirse y posesionarse de la totalidad de la naturaleza, de la cual resultan los medios de producción.

El biopoder llega a ser un agente de producción cuando todo el contexto de reproducción queda incluido bajo el dominio capitalista, es decir, cuando la reproducción y las relaciones vitales que la constituyen se hacen directamente productivas. El biopoder es otro nombre que se le da a la supeditación real de la sociedad bajo el dominio del capital, y ambos son sinónimo del orden productivo globalizado. La producción [...] es una maquinaria llena de vida, una vida inteligente que, al expresarse en la producción y

---

<sup>9</sup> Toni Negri afirma que la diferencia indicada dentro de la obra foucaultea entre las nociones de «biopoder» y «biopolítica», radica en que en la primera noción el poder está dirigido sobre la vida, pues está situado por encima de la sociedad e impone su orden: “[es] el poder de administrar y producir la vida –que funciona mediante el gobierno de las poblaciones, gestionando su salud, sus capacidades reproductivas, etc.” (Negri & Hardt, 2011, pág. 72); ejemplo de ello es el régimen actual de guerra, puesto que “no solo nos amenaza con la muerte sino que gobierna la vida produciendo y reproduciendo todos los aspectos de la sociedad” (Hardt & Negri, 2004, pág. 124). Por su parte, la biopolítica supone un poder de la vida *de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad*; así, la «producción biopolítica» es “inmanente a la sociedad y crea relaciones y formas sociales a través de las formas colaborativas de trabajo” (Hardt & Negri, 2004, pág. 124). De este modo, el poder contra el que emprende la lucha el autor italiano, no puede ser comparable ni en su naturaleza ni en su forma, con el poder de la vida, esto es, con la biopolítica, puesto que esta última le brinda al sujeto la libertad.

<sup>10</sup> Desde la perspectiva de Negri, las sociedades socialistas se resisten al biopoder, dado que estas no están sometidas al dominio del capital; sin embargo, Foucault plantea que el biopoder se puede aplicar a las sociedades socialistas, ya que de igual forma buscan gestionar la vida y la producción, mediante mecanismos de vigilancia, disciplina y control, sobre sus individuos

reproducción así como en la circulación (de los trabajadores, los afectos y los lenguajes), imprime una nueva significación a la sociedad y reconoce la virtud y la civilización en la cooperación. (Negri & Hardt, 2002, pág. 332)

Tanto en la obra agambeniana como la negriniana se devela la posibilidad de un pensamiento político que procura la búsqueda y la reflexión de nuevas categorías políticas; para ello consideran necesario profundizar en la funcionalidad de aquellos dispositivos originarios o característicos del siglo XX –tales como «biopolítica», «nuda vida», «biopoder», «imperio», entre otros, y que han servido de clave para la filosofía política moderna–, con el fin de desestructurarlos y reinterpretarlos desde un nuevo horizonte político, el cual propone repensar el vínculo filosofía-política. Este nuevo horizonte asume el carácter de *impolítico*, que conlleva en sí la abertura a la diferencia, entendida como vacío o falta de condiciones de propiedad, de identidad; lo impolítico constituye una diferencia que transcurre entre la esfera de la política y la de lo político, esto es, en un espacio de la multiplicidad, de la heterogeneidad. Como se hizo evidente, Agamben y Negri persiguen, mediante la destitución de un orden políticamente unitario, el cuidado y la permanencia de la alteridad, de la otredad.

Así, el interés particular y fundamental que caracteriza la obra de estos autores radica en la reflexión y análisis de las condiciones de posibilidad de la política, y de su capacidad de generar otras realidades, de modo que el pensamiento impolítico se aloja en los confines de lo estético, lo ético, lo religioso, lo político, desarticulándoles toda forma, identidad o dominio único que pretendan instituir. De este modo, para Toni Negri lo impolítico se evidencia en el concepto de *poder constituyente*, el cual define como “el acto de la elección, la determinación puntual que abre un horizonte, el dispositivo radical de algo que aún no existe y cuyas condiciones de existencia prevén que el acto creativo no pierda sus características en la creación” (Negri, 2015, pág. 53). La representación del poder constituyente se presenta como una potencia que corta, desordena, penetra o transgrede todo estado inmóvil y permanente preexistente en la modernidad; así mismo, este poder es una fuerza figurada como tensión en un constante desenvolvimiento: “[...] constituye lo político desde la nada, es un principio expansivo, no tiene nada que conceder ni al resentimiento ni a la resistencia, no es egoísta sino supremamente generoso, no es necesidad sino deseo” (Negri, 2015, págs. 46-47).

En este sentido, para Negri, el poder constituyente no debe entenderse como un poder originario o un contrapoder, sino como aquel que brinda las condiciones necesarias para establecer, formar, suceder un «acontecimiento biopolítico», el cual no debe entenderse desde una metafísica tradicional –ya sea desde una doctrina sustancialista o conceptualista–, sino como *el ser que se hace en el acontecimiento* (Negri & Hardt, 2011, pág. 77). El acontecimiento biopolítico trae consigo la creación o elaboración de *la vida como un acto de resistencia, innovación y libertad*, actos constitutivos de la *multitud*, actos que rompen con los sistemas normativos. “El acontecimiento biopolítico procede del exterior en la medida en que rompe la continuidad de la historia y el orden existente, pero debe entenderse no sólo negativamente, como ruptura, sino también como innovación, que surge [...] del interior” (Negri & Hardt, 2011, pág. 74).

Mientras tanto, dentro de la compleja obra agambeniana, se evidencia el problema de la filosofía que viene: “[...] pensar una ontología más allá de la operatividad y del mando, una ética y una política totalmente liberadas de los conceptos de deber y de voluntad” (Agamben, 2012, pág. 196); esta ontología sólo puede ser pensada a través un carácter impolítico, el cual en el pensamiento agambeniano se interpreta como *arqueología*. Su objetivo es reflexionar las categorías elementales de la tradición política; Agamben entiende por arqueología

[...] a aquella práctica que, en toda indagación histórica, trata no con el origen sino con la emergencia del fenómeno y debe, por eso, enfrentarse de nuevo con las fuentes y con la tradición. No puede medirse con la tradición sin deconstruir los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales regula las formas de la transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y determina, en último análisis, el estatuto mismo del sujeto cognoscente. (Agamben, 2010c, pág. 121)

La importancia del pensamiento político del filósofo romano radica en la labor de desmontar, mediante la «crítica» permanente, los conceptos políticos contemporáneos. Conviene subrayar que en Agamben la «crítica» radica en problematizar a todo sujeto histórico, no como una única experiencia pasada, sino cómo este sujeto se ha formado mediante dicho pasado, ya que él es quien accede a la tradición y a las fuentes; de este modo, se trata de la crítica de la tradición y de las fuentes, que “tiene que ver [...] con la estructura misma de la

investigación histórica” (Agamben, 2010c, pág. 118). De este modo, la arqueología debe ser interpretada no como «racionalización» –como la capacidad de establecer determinantemente conceptos, hechos, modos de actuar–, sino como «regresión», esto es, retornar al pasado con la intención de observar y distinguir de dónde han salido los conceptos políticos; la regresión no pretende fijar al presente como un fin acabado, pues su propósito es analizar el devenir del proceso histórico. “El presente aparece en el punto en el que sus miradas se encuentran, cuando un futuro alcanzado en el pasado y un pasado alcanzado en el futuro coinciden por un instante” (Agamben, 2010c, pág. 134). En síntesis, la «regresión arqueológica» es el ingreso a un pasado *no-vivido*, un pasado que continúa como presente; la arqueología accede al presente con el objetivo de situarse en las categorías, condiciones o estados que se han definido como principio,

[...] no tiende [...] a restablecer un estado precedente, sino a descomponerlo, desplazarlo y, en último análisis, cercarlo, para remontarse no a sus contenidos, sino a las modalidades, a las circunstancias y a los momentos de la escisión que, al removerlos, los ha constituido como origen. [Aquí,] el pasado no vivido se revela como lo que era: contemporáneo del presente, [donde] la contemporaneidad, la co-presencia con el propio presente, [...] implica la experiencia de algo no-vivido y el recuerdo de un olvido, [...] por esto la arqueología [...] es la única vía de acceso al presente. (Agamben, 2010c, pág. 139)

Así que, la arqueología agambeniana consiste en analizar deconstructivamente las costumbres o herencias atávicas, introduciéndose a ciertas condiciones que determinan un momento específico y fijan un origen; esta arqueología no se fundamenta yendo al pasado – se aparta de la búsqueda de un principio, renuncia a toda intervención histórica o política que pretenda fundamentar como origen una ley u orden trascendental y primero que se exterioriza a través del «sujeto del poder» y el «poder del sujeto», el cual controla, dirige o vigila a toda institución preceptiva-regulativa–, sino accediendo al presente para *evidenciar la contemporaneidad del pasado* (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 126). En este sentido, tal como lo afirma Galindo Hervás, la arqueología dispuesta por Agamben conforma elementos de *impoliticidad*: “[es en] la máquina antropológica occidental donde dicho carácter impolítico resulta más evidente” (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 143).

Dicho lo anterior, se hace evidente la necesidad de replantear la noción de *política* a partir de la crítica hacia presupuestos filosóficos predominantes, ello con el fin de configurar un pensamiento más radical que se sostiene sobre presupuestos metodológicos, tales como el planteado por Nancy y Lacoue-Labarthe: *la retirada de lo político*,<sup>11</sup> donde afirman que se trata de pensar no en una nueva institución o sistema de la política por el pensamiento, sino la institución política del pensamiento, en la cual se *retira* lo político de la estructuración de un poder autoritario, represivo que constituye un Estado homogéneo; así, “es *de* la retirada de lo político de donde surge lo político ‘en sí mismo’, su cuestión o su exigencia” (Lacoue-Labarthe & Nancy, 2000).

Así mismo, en lo que toca al pensador Roberto Esposito, el problema fundamental que se le presenta a la filosofía política es la *creciente separación entre política y pensamiento* (Esposito, 1996, pág. 19); para Esposito, la política se ha ocupado de desechar *la experiencia del pensamiento*, al tiempo que este último no logra analizar la política. De este modo, “la filosofía política no consigue llenar –o simplemente conocer– la separación entre política y pensamiento *porque es precisamente ella quien la produce*” (Esposito, 1996, pág. 19). La filosofía política se conforma bajo un lenguaje del medio y del fin, el cual fija y dirige la realización del orden para el funcionamiento y productividad del Estado. Esta filosofía es aquella que concibe a la política bajo la forma de representación del orden, esto figura para Esposito una progresiva auto-negación, puesto que se trata de la *despolitización*.

La filosofía política, al apartar a la política –como acción transformadora y problematizadora de lo real– del pensamiento, afirma la necesidad de someter cualquier asunto social, del Estado, o económico, a una administración eficiente, útil, que establece limitaciones, sistemas de control y cuidado excesivo sobre los sujetos. Así, la filosofía política ha intentado, mediante la normalización, la regla y la correspondencia, resolver aquellas cuestiones del orden; sin embargo, dicha filosofía no contiene o domina al *conflicto* –que no puede ser representado y, por tanto, imposibilita a la representación– es desarticulado

---

<sup>11</sup> “[...] lo político se retira en su especificidad determinable y presentable, aunque en esa indeterminación, que al mismo tiempo corresponde a su disolución y a su impregnación general, se da de nuevo y libera una cuestión o el contorno de una cuestión. [...] la retirada de lo político corresponde a su *clausura* –y por eso a la apertura de la cuestión: ¿a partir de qué, contra qué o a lo largo de qué se traza esa clausura? [...] la clausura se abre a ‘algo’ [...] que sería ‘lo político’ –o ‘la esencia de lo político’–, retirado del cumplimiento total de lo político dentro de lo tecno-social”. (Lacoue-Labarthe & Nancy, 2000, pág. 44)

de ésta; el conflicto muestra el carácter de posibilidad, de contingencia de la realidad, *muestra la realidad de la política*, es decir, el conflicto le presenta a la política su potencia de cambio, de finitud; el conflicto como *facticidad real* es irrepresentable y no puede ser pensado dentro de las categorías de la filosofía política: “es el conflicto el que no puede ser representado ya que es irrepresentable en el cuadro categorial de la filosofía política. [...] el conflicto no es otra cosa que el *factum* de la política, la *realidad* de la política” (Serratore, 2007).

Al tener en cuenta lo anterior, el filósofo italiano ve la necesidad de repensar y cuestionar las condiciones planteadas por la filosofía política, las cuales tienden a determinar el valor de las concepciones políticas; es decir, tal filosofía reduce las categorías de la política –poder, libertad, democracias– a un delimitado y único fin, “siendo incapaz de interrogarlas de manera transversal, de sorprenderlas por la espalda, de remontar hasta las fuentes de su sentido y, de este modo, hasta lo impensado mismo” (Esposito, 2009a, pág. 11). Por el contrario, Esposito afirma que la reflexión *sobre* la política consiste en examinar los términos de la política, manifestando en ellos su raíz aporética, antinómica, contradictoria, y la necesidad de una constante búsqueda y transformación de sentido.

[...] por “términos” de la política es necesario entender sus palabras, sus conceptos, pero también sus confines: el lugar liminar en el cual precisamente la política se asoma a su otro, o en el cual su otro la atraviesa internamente [por tanto, la filosofía política debe ser] desconstruida internamente e inducida a un trabajo de continua autoproblematización [...]. (Esposito, 1996, pág. 16)

De este modo, Esposito retoma y realiza un trabajo *deconstructivo-genealógico*, con la intención de desestructurar los conceptos políticos, tomando en cuenta que no se trata de mudar hacia otra política, sino de cambiar la política. Su principal objetivo consiste en cuestionar cualquier intento de interpretación valorativa en el que se basa la política y, con ello, dar paso a la apertura de *lo impolítico*.

Lo impolítico [...] es otra cosa que la representación. [Es] *lo* otro, lo que queda obstinadamente fuera de ella. Pero esa irrepresentabilidad no es por cierto la propia de la despolitización moderna. No es suya la negación de lo político. [...] No es el valor que se contrapone a lo político, sino más bien justamente lo contrario. Es la negación de

lo político llevada a valor, de toda valorización “teológica” suya. Lo impolítico es crítica al encantamiento [...] No se reconoce en el desarraigo moderno [...]. (Esposito, 2006, pág. 35)

Lo impolítico establece un vínculo con el pensamiento, el cual, a partir de Derrida, asume la modalidad de *desconstrucción*,<sup>12</sup> en el sentido de que deshace, descompone y desconfía de toda estructura o sistema con el fin de comprender y reconstruir la composición de los elementos de tales estructuras. Deconstruir la filosofía política conlleva pensar genealógicamente cada uno de sus elementos, de sus partes, para poder hablar de lo que acontece en el mundo, sin fijar una arquitectura conceptual tradicional y permanente.

“Desconstruir” la filosofía sería así el pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte. (Derrida J. , 1976, pág. 12)

Lo impolítico, como labor deconstructiva, supone una intervención estratégica y singular, que expone y arroja cualquier contenido que se ha asumido como estable y constituyente del espacio político. “Valorar en qué medida la pérdida de influencia del político sobre la sociedad, la cultura y los lenguajes colectivos ha influido sobre la proliferación del término ‘impolítico’” (Esposito, 2006, pág. 11). Así, para Esposito, lo impolítico es lo contrario de toda forma de la filosofía política, mas no de la política misma, puesto que implica la radicalidad de su existencia. La filosofía política sólo se encarga de ordenar en una unidad o totalidad el conflicto político, por lo que termina eliminándolo, de modo que *sólo para lo impolítico es posible pensar la política*” (Esposito, 2009a, págs. 13-14). Por tanto, el pensamiento político queda fuera de tal filosofía; “[lo impolítico] sería una forma de pensar lo político sin caer en los compromisos que la filosofía política habría mantenido con la *representación* y con un gesto *fundacional*, deconstruyéndolo” (Saidel, Reseña Esposito,

---

<sup>12</sup> Para el filósofo francés Jacques Derrida “[...] la desconstrucción no es un método, ni lo tiene, porque, en última instancia, de la desconstrucción no es responsable un acto o una operación de un sujeto que tomaría la iniciativa [...] sino que es más bien un acontecimiento histórico que tiene lugar en, o como, clausura del saber y la diseminación del sentido” (Derrida J. , 1989, pág. 22).

2007). Lo impolítico se presenta de modo no lineal, fuera del marco de lo regular, para entrar en conflicto con las categorías políticas, es decir, pone en duda todo proceso de institucionalización.

[El pensamiento impolítico se acerca] a la mera y sola desconstrucción, al sistemático e interminable cuestionamiento, a la radical y omniabarcante problematización de nuestras mediaciones: *praxis*, procedimientos e instituciones. Ni siquiera pretende apropiarse de ellas –especialmente del Estado– para volverlas contra sí mismas, sino que legitima su desactivación y espira a ella. Como si la contingencia reconocida conllevase indefectiblemente una inhabilitación total. (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 19)

Es por ello que el pensador italiano lleva a cabo el desarrollo del pensamiento impolítico al dirigir eso llamado «político» hacia el espacio ontológico. Esposito se servirá tanto de la historia como de la filosofía, para lograr restablecer un pensamiento distanciado de la filosofía política y la política filosófica, ya que en ellas no es posible pensar lo político, pues una de sus principales características consiste en sólo sentar sus bases filosóficas y no dar respuesta a los problemas inmanentes a la política, trayendo consigo la negación de la realidad *conflictiva* y de lo *factico* o contingente de lo político.

Se diría que el problema de la filosofía política antigua se convierte en una verdadera y auténtica obsesión para la moderna. Ciertamente, todo cambia, en este paso de época, desde el punto de vista de la semántica conceptual: a la *politikē koinōnia* como ámbito de hablar y de actuar en común, en el justo orden de la *polis*, la sustituye una compleja máquina que tiene en el mismo centro la cuestión del poder y de las relaciones de mando/obediencia que de él emanan. Pero esta insuperable distancia lexical pone más de relieve la continuidad paradigmática que, más allá de las transmutaciones de categoría por vía de la oposición, recorta una común intención filosófico-política. (Esposito, 1996, pág. 24)

#### **1.4. Pensamiento sobre la política – lo impolítico**

Roberto Esposito abre la posibilidad de plantear el cuestionamiento, mediante un pensamiento analítico y crítico, sobre las categorías políticas contemporáneas; es decir, se

trata de un pensamiento impolítico que examina aquellos conceptos que constituyeron y constituyen a la política –ley, soberanía, democracia, representación, Estado–, con el objetivo de recuperar el horizonte de sentido del que estas emergen. De este modo, la tarea del pensamiento impolítico consiste en desarticular la apropiación de conceptos políticos. “Estamos con lo impolítico, ante una renovada manera de ejercer la crítica política, que se implica, como veremos, en la reconstrucción de ambiciosas genealogías histórico-conceptuales [...]” (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 19). Lo impolítico tiene el propósito de abrir la posibilidad a otra forma política *anti-institucional, anti-parlamentaria, anti-gubernamental, anti-jurídica, anti-mercado* (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 9). Esta nueva forma política está íntimamente sujeta, a partir de la reflexión y la potencia creadora, a toda condición posible dada en la realidad y en la experiencia, Se trata de *hacer política* ligada a la historia real; por ello, es necesario destacar el trabajo filosófico de Roberto Esposito, pues este autor afirma que el pensamiento impolítico es:

[un] pensamiento que quiera medirse consigo mismo no menos que con su propio objeto también, y ante todo, debe estar dispuesto a escuchar las objeciones que despierta, aun para confirmar sus propias convicciones, pero también para redefinir el lecho natural de su propia trayectoria. (Esposito, 2006, pág. 11)

De este modo, Esposito comprende la vida como *vida politizada*, entendida como poder, pero uno que se sostiene en la contingencia, en lo posible de la realidad; por tanto, vida y política se encuentran intrínsecamente unidas en mutua determinación; es una política que no violenta a la vida, por el contrario, la expande a su propia transformación. Será a través del pensamiento impolítico donde se comprenderá tal transformación al reconocer que la realidad política conlleva el *conflicto del poder*, por lo cual ya no puede ser sostenida por teorías de orden, de progreso; lo impolítico pretende, mediante un trabajo deconstructivo, regenerar los conceptos políticos modernos. Así, lo impolítico consiste en quitarle, tanto a la política como a la vida, todo fundamento de identidad, toda estructura excluyente que establece relaciones de bien-poder, justicia-derecho, pues no son más que representaciones de un sistema teológico-político.

Lo impolítico no es una ideología, porque desmonta todas las oposiciones tradicionales de la política moderna [...] lo impolítico [...] no instituye, sino que más bien critica,

toda relación funcional, instrumental, entre filosofía y política [...] Lo impolítico, en suma, no tiene nada de postura meramente apolítica o antipolítica, porque no contrapone a la política ningún valor trascendente o superior [...] lo impolítico rehúsa al mismo tiempo toda forma de legitimación ética, o incluso teológica [...]. (Esposito, 2009a, págs. 11-12)

El ejercicio del pensamiento impolítico supone una capacidad deconstructiva, reconociendo las «mediaciones» –entendidas como toda representación, toda acción productora o toda estructura determinante que sujetan a la *vida en la globalizada sociedad contemporánea*– que definen al mundo moderno, donde las acciones y representaciones del hombre mismo constituyen afirmaciones *absolutas, completas, acabadas, sin posibilidad, sin acontecimientos, sin exterior, sin resto* (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 21). La crítica impolítica es la inacabada y continua reconstrucción de las categorías que devienen y acontecen en la realidad, buscando la *experiencia comunitaria*. “Se trata de una comunidad (o de una experiencia comunitaria) irrepresentable e inoperable, esto es, ni identificable acabadamente ni garantizable mediante la acción ni auspiciadora ella misma de un programa de acción reconocible” (Galindo Hervás A. , 2015, pág. 37).

¿Cómo poder empezar a abrir paso al pensamiento impolítico? Desde la reflexión y el análisis de aquellos paradigmas que enmarcan la época actual o contemporánea; desde la deconstrucción de las concepciones y ejercicios políticos a partir de los cuales se mueve el mundo actual, las clases sociales, la economía. De este modo, es importante empezar a observar la noción que el filósofo de Nápoles denomina *Immunitas*.

## Capítulo II. Paradigma inmunitario. Protección y negación de la vida

### 2.1. El concepto de *inmunidad*

El concepto de *inmunidad* aparece en la obra de Roberto Esposito para actualizar y continuar el problema de la *biopolítica*, por lo que inicia su obra intitulada *Immunitas. Protección y negación de la vida* con una pregunta fundamental:

¿Qué tienen en común fenómenos como la lucha contra un nuevo brote epidémico, la oposición al pedido de extradición de un jefe de estado extranjero acusado de violaciones a los derechos humanos, el refuerzo de las barreras contra la inmigración clandestina y las estrategias para neutralizar el último virus informático? (Esposito, 2009b, pág. 9)

Se observa que ciertos fenómenos aparentemente diferenciados –la medicina, la política y la tecnología– comparten un mismo horizonte de significado: la *inmunización*; dicha categoría sirve en primer lugar para analizar el campo del fenómeno y, en segundo, se reduce a una particular intervención para determinar sus posibilidades: como un estado de resistencia contra el riesgo, la eliminación de la amenaza y prevención del contagio;

[...] cuando de la referencia a una situación indeterminada de peligro se pasa a individualizar su configuración específica: se muestra de modo evidente que en cada uno de los casos citados tiene los rasgos de la intrusión. [...] lo que permanece invariado es el lugar en el cual se sitúa la amenaza, que es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común. (Esposito, 2009b, pág. 10)

La inmunización moderna es una categoría que está dada por «aceleración» y «generalización». Cada vez más se ha producido una deriva contagiosa que advierte que el grueso de la sociedad está siendo amenazada; la demografía continúa alertando sobre la aceleración y el aumento de pandemias, epidemias y virus mortales. De esta forma, la inmunidad alcanza mayor importancia dentro de la comunidad, siendo esta última la que constituye el principal fondo de sentido; la inmunidad, según Esposito, es un concepto que se opone al de *comunidad*, pues entiende esta última como:

[aquella que] no trasciende a sus propios miembros como una hipóstasis colectiva capaz de rescatar su finitud en la propia inmortalidad. Por el contrario, es 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*, de la alteridad *compartida*. Lo que se comparte no es una presencia, sino una ausencia de ser, en el sentido de que mi falta puede ser potenciada solamente por una falta del otro (del otro *como* falta) [...]. (Esposito, 2006, pág. 315)

Es fundamental abordar la categoría de inmunización porque sirve para la comprensión de los fenómenos políticos contemporáneos; esto es, la intrusión de la vida a una narrativa de peligro y amenaza produce un profundo sentimiento de abandono, por lo que la *immunitas* se asume como la necesaria «protección» de la vida ante los riesgos que implica la exposición de la dimensión común de la experiencia del hombre, suponiendo la reconstrucción de las barreras defensoras de lo propio.

Cabe aclarar que la raíz etimológica de la categoría de inmunización es *immunis*, su sentido es negativo y privativo, se opone a la noción de *munus*, la cual significa función, encargo, obligación, deber; el término inmune se refiere a lo que está exento de cualquier cargo o deber; de modo que, por no asumir ningún deber, la inmunización toma la forma de *excepción* y se excluye de una regla que el resto sigue. Dentro del estado de excepción, la inmunidad se fija en la condición de «apropiación-ajenidad», administrando una identidad: quien es inmune posee un principio de particularidad, siempre es «propio», entendido como aquello perteneciente –de forma exclusiva o privativa– a alguien «no común».

Es inmune quien no debe nada a nadie [es decir,] ya se trate de autonomía originaria o de la dispensa de una deuda contraída anteriormente, lo que cuenta en la determinación del concepto es el estar exento de la obligación del *munus* –sea personal, fiscal o civil. (Esposito, 2009b, pág. 14)

Para adquirir mayor claridad al respecto, Esposito realiza una reconstrucción genealógica, donde demostrará que el paradigma inmunitario, que caracteriza a la modernidad, tiene una doble especificidad: a) de carácter jurídico político, y b) de carácter biológico médico.

En la inmunidad con carácter jurídico-político, el pensador italiano mostrará que dicho paradigma inmunitario –bajo la modalidad de quitar o separar sutilmente– en cuanto a su capacidad de exceptuarse del deber –*munus*– se coloca como el modo de ser negativo de la comunidad. Ésta última, en la época contemporánea, ha dado lugar dentro de sí a la inmunidad –soporta y accede a ella sin convicción alguna–, y lo hace a través de la noción de «derecho», el cual administra todo el sistema social; el derecho es posible sólo a partir del mecanismo inmunitario.

Sin embargo, pensadores como Benjamin o Weil notarían que los procedimientos inmunitarios –por los que se dirige el derecho– aplicados sobre la comunidad resultan violentos, pues atentan contra toda forma posible de vida, reduciéndola a pura *materia viviente*.<sup>13</sup> Por su parte, el derecho –al ser afirmado por la inmunidad– está sujeto a la categoría de indiferencia, dispuesto en un punto no imparcial, sino *neutral*<sup>14</sup> entre conservar o excluir la vida, es decir, la conservación de la vida se encuentra de modo exclusivo inherente al orden, aquel que la separa –mediante la angustiante frontera entre seguir siendo o morir– de su *libre desarrollo*.

Por otra parte, el aspecto bio-médico –que no se separa por mucho del primero, ya que comparten conceptos como «resistencia», «amenaza», «contagio» y, por supuesto el de «vida»– entiende por inmunidad, en un primer momento, la condición de un organismo a oponerse o resistirse al peligro de ser contagiado por una anomalía o enfermedad. Ya, durante los siglos XVIII y XIX se da una transición del sentido de la inmunidad: se dirige de

---

<sup>13</sup> Para Simone Weil, el derecho “[es aquel que] en su forma históricamente constituida, es siempre de alguien, nunca de todos. Este es el elemento que determina su oposición fundamental con esa comunidad a cuya salvaguarda, no obstante, está consagrado, pero de una forma que invierte su connotación más intrínseca: en el orden jurídico moderno, sólo es común la reivindicación de lo propio. De aquí el necesario recurso a esa fuerza que constituye a la vez el presupuesto trascendental y la garantía de eficacia del derecho”. (Esposito, 2009a, pág. 20)

<sup>14</sup> Cabe aclarar que «lo neutral» es un concepto que Roberto Esposito retoma de Carl Schmitt –y que se analizará más adelante–. En breves palabras, puede decirse que la neutralidad afirma la permanencia de lo negativo, en el sentido de que enlaza el plano categorial del lenguaje del derecho con el de la teología; el sentido inmunitario dentro de la neutralización se evidencia en dos elementos: «salvífico» –aquello que sana y mantiene vivo–, y «normativo» –gestiona el orden, tanto espiritual como corporal, sobre la vida–. Para aclarar este punto, Esposito se servirá de la noción schmittiana de *katékhon*, pues es “el principio de la defensa contra el mal mediante su englobamiento preliminar” (Esposito, 2009a, pág. 22).

Para el filósofo italiano, el lenguaje religioso –y en particular el cristiano– se ha edificado institucionalmente, logrando detener o suspender sus propios principios dirigidos hacia una falta de Estado o hacia la amenaza del fin del mundo; por lo cual viene la necesidad de un concepto que conjugue lo inmanente y lo trascendente, dicho concepto es el «teológico-político» que es el punto central que, al sujetar las leyes divinas y terrenales, puede combinarlas, compararlas o utilizarlas.

la natural –esencialmente pasiva– a la adquirida –activamente inducida–, donde esta última es la de mayor interés en esta investigación. Desde la biología, el paradigma inmunitario alcanza en su conjunto ciertos efectos *reactivos* que defienden y previenen al organismo ante el riesgo del contagio; de igual forma, tal efecto reactivo puede producirse contra el mismo organismo cuando es este quien desarrolla o genera la enfermedad. De esta forma, el paradigma o *mecanismo de la inmunidad* es una fuerza que se contrapone a otra con la cual se siente amenazada y que, a pesar de ello, da cabida repetidamente al daño o malestar, pues de este depende su función de proteger:

más que de una fuerza propia, se trata de un contragolpe, de una contrafuerza, que impide que otra fuerza se manifieste. Esto significa que el mecanismo de la inmunidad presupone la existencia del mal que debe enfrentar. Y esto no sólo en el sentido de que deriva de aquel su propia necesidad [...], sino también en el sentido [...] de que funciona precisamente mediante su uso. (Esposito, 2009b, pág. 17)

Se va dejando claro que la protección inmunitaria establece una relación ambivalente de protección-negación de la vida; ésta se enfrenta a lo que pretende negarla, privarla, pero se sujeta a una norma que controla o disminuye la efectividad del enfrentamiento. Se neutraliza el malestar incluyéndolo en los propios confines de la protección; se trata, por tanto, de una inclusión excluyente: se excluye al mal mediante su inclusión. Puede notarse que la lógica bajo la que se sostiene la inmunidad, se refiere a la negación de una negación: la vida negada no sólo permanece a través de la recuperación, sino que le constituye su validez. De esta manera, la vida está contenida por una fuerza contraria, diferente, que la reprime de su desenvolvimiento natural; a lo anterior, Esposito le llamará *procedimiento inmunitario*, aquel que tiene el poder de hacer que la vida dure únicamente si esta es sometida al límite de la muerte.

Si la vida – [como] objeto de la inmunización– no es conservable más que mediante la inserción en su interior de algo que sutilmente la contradice, quiere decir que su mantenimiento coincide con una forma de restricción que de algún modo la separa de sí misma. (Esposito, 2009b, pág. 18)

Por otro lado, se mostrará que el paradigma inmunitario se expresa mediante dos formas: la primera corresponde a la «antropología filosófica»; para que la vida sea conservada, depende totalmente de la disposición de un orden, el cual, al someter la vida al mandato, a la obediencia, la aparta de sí misma: ya sea como aquella sometida a la costumbre y destinada a proteger la integridad social, o como mediadora institucional para defender la paz; es decir, se trata de un organismo que va en función de normalizar ciertas dinámicas propias del ser humano con el fin de mantenerlo fuera de peligro, pues de no ser así, esas acciones resultarían malignas; esta institución posee la particularidad de ser *anti-comunitarista*: la idea de comunidad no puede ser mantenida o sustentada realmente, por lo cual, todos los aspectos biológicos o sociales del hombre son subordinados por una «inmunización antropológica»: “[para que la comunidad] pueda resistir frente al riesgo entrópico que la amenaza [...] debe ser esterilizada preventivamente contra su inherente contenido relacional” (Esposito, 2009b, pág. 24). Así, la comunidad se halla inmunizada a través de normas, roles, sistemas de control, trayendo consigo que la vida comunitaria quede dividida de su modo de ser común, pues lo que ahora se entiende por «común» es *su recíproca separación*.

La segunda forma –mediante la cual el paradigma inmunitario se introduce en la colectividad de la vida– es la «biopolítica». El exceso de mediación institucional provocará una especie de desbordamiento, por lo que el dispositivo biopolítico se dirigirá hacia la exclusión de tal mediación, puesto que la política, por su propio mandato, censura, controla y dispone sobre la vida, reduciéndola a una total obediencia; así, la vida queda limitada únicamente a una condición biológica: «*sólo vida*», «*pura vida*», «*vida desnuda*». Tal vida biológica –para conservarse, para continuar siendo vida– se comprenderá a través de los límites del cuerpo, en él se establecerá la relación política-vida; se trata de un «cuerpo político», entendido como una organización funcional sujeta a un permanente movimiento de interacción –inmune– con un determinado contexto. El cuerpo político es aquel que le otorga a la vida la posibilidad de legitimar al poder sobre ella misma, a lo que Esposito denomina como «síndrome autoprotector», donde la vida, ante la presencia de la amenaza, se adecua a ella en un sentido de protección, haciendo que esta última logre introducirse y transformarse nuevamente en otro riesgo. Por tanto, para la biopolítica no es posible establecer una comunidad privada del paradigma inmunitario, necesita de él para hacer válida su potencia, dejando claro que ese sistema inmunitario es *objetivamente nihilista*:

la relación entre el yo y el otro –entre lo inmune y lo común– se representa en términos de una destrucción que finalmente tiende a involucrar a ambos términos de la confrontación. Un impulso de antidisolución que parece encontrar su réplica más que metafórica en esas enfermedades, llamadas precisamente autoinmunes, en las que el potencial bélico del sistema inmunitario se eleva a tal extremo que en determinado momento se vuelve contra sí mismo en una catástrofe, simbólica y real, que determina la implosión de todo el organismo. (Esposito, 2009b, pág. 29)

## **2.2. Función inmunitaria: Vertiente jurídico-política**

Para comprender el panorama inmunitario actual, que el pensador de Nápoles propone, es importante y necesario llevar a cabo un análisis conceptual de cómo este se ha conformado; de modo que, como se mencionó párrafos arriba, se realizará un trabajo puntual a las funciones inmunitarias, iniciando con el carácter jurídico político.

### **2.2.1. El Derecho o «violencia a la violencia»**

La relación que se establece entre el derecho y la comunidad forma parte esencial de la *función inmunitaria*. Cabe aclarar que el «derecho» es aquel que tiene como fin defender o proteger las relaciones humanas dadas en una determinada sociedad, ya que tales relaciones tienden a la amenaza de una lucha destructiva; por tanto, el derecho mantiene un estrecho vínculo con la *vida misma de la comunidad*, la cual se entiende como una convivencia entre los hombres, convivencia que está expuesta al riesgo de un conflicto destructivo, por lo que en tal vínculo se desarrolla el derecho bajo un *rol inmunizador*. De aquí, surge la cuestión ¿cómo es que el derecho se explica desde un horizonte inmunitario? El derecho “garantiza la supervivencia de la comunidad en una situación de peligro mortal. Protege y prolonga la vida [...], quitándola del alcance de la muerte que [le] acecha” (Esposito, 2009b, pág. 35). La función inmunitaria que realiza el derecho sobre la comunidad consiste en establecer los medios –que en su contenido resultan confusos, pero se ordenan como necesarios– para separar a los sujetos de alguna intención externa al orden común; el derecho corrompe las costumbres de la comunidad para instituir una normalización.

El objetivo principal del derecho –en el cual dejará expuesto su carácter negativo– radica en *immunizar la comunidad*, esto es, preservarla de modo radical de aquello que la constituye originariamente y de donde deriva el deber, la obligación: *munus*. Se entiende por *munus* aquello que altera la singularidad de los sujetos, dejándolos expuestos al conflicto; pese a ello, estos individuos se unen en una necesaria correspondencia mutua: lo *común*, donde dejan de ser visibles sus límites propios, pues se le contraponen *el de todos y el de nadie* de la comunidad, ello debido al *poder conectivo del munus*. Por el contrario, el derecho reacciona contra esa alteración de los límites del sujeto, separando a la comunidad del *munus* coaccionándola a «lo propio», a la «identidad»; el derecho conserva a la comunidad despojándola de la colectividad y constituyéndola bajo la norma.

Roberto Esposito se sirve de Simone Weil para explicar la contraposición entre «lo común» y «lo propio», entre «el derecho» y «la obligación», con la intención de repensar la noción de aquella comunidad que lleva en sí la *ley en común* –o el *munus* que se extiende en la *communitas*–; esta ley es representada por la obligación, la cual implica la correlación y el cultivo del deber entre los integrantes de la comunidad, donde el derecho queda adjunto y dominado por la obligación: “las obligaciones –incondicionadas o relativas, eternas o cambiantes, directas o indirectas– respecto de las cosas humanas se derivan sin excepción de las necesidades vitales del ser humano” (Weil, 2014, pág. 26). El sujeto se *sujeta* a la obligación, que consiste en quitar o renunciar a toda facultad que suponga el dominio o desinterés sobre el otro sujeto; la obligación es la *expropiación* de lo propio, quitarle al hombre, mediante la obligación, el carácter de «individual» que le ha otorgado el derecho, con el fin de lograr un *beneficio común*. El hecho de que el hombre quede desposeído de la categoría de individuo o de «persona» supone la afirmación de la *communitas*, aquella que dispone sobre sí el sentido del *munus*, donde el hombre es dirigido hacia algo «impersonal»,<sup>15</sup> indiferenciado, y no es posible distinción alguna con el otro.

---

<sup>15</sup> El asunto de lo «impersonal» será tratado a mayor detalle en el capítulo siguiente; cabe mencionar que, *grosso modo*, Roberto Esposito entiende por «impersonal» el carácter indefinido e indeterminado del ser humano, el cual se encuentra distante y ajeno a la idea de establecer una identidad, pues la impersonalidad es incondicionada. Esposito, al igual que Weil, observa que al ser humano, por el sólo hecho de ser humano, le es inherente la obligación, pues se constituye por medio de ella.

Tomando lo anterior en consideración, se le contraponen la «inmunización jurídica» que reforma el nexo directo entre derecho y sujeto, donde tal nexo es posible mediante la noción de «persona jurídica»: el *principio inmunitario del derecho* coloca a la persona como la única que ejerce el derecho, pues éste se lleva a cabo sobre las *cosas personales*; tales cosas señalan la «individualidad» del sujeto, en la cual se presenta la categoría de servir, de utilización, donde el individuo se convierte en un objeto del que se vale el derecho según su uso. Así, el derecho –que dispone de la capacidad de actuar de modo inmunizador sobre la comunidad–, institucionaliza al sujeto, es decir, se instaura en él como el *proprium*: el derecho le «pertenece» a dicho individuo, lo lleva consigo. Este principio inmunitario hace posible la *constitución de la forma jurídica*, donde el derecho se constituye de modo propio, individual, personal, figura a la *persona jurídica*. El derecho, para establecer una relación entre las personas será a través de contraponerlas, descubriendo y anteponiendo sus diferencias más que sus semejanzas, entablando así una relación de competencia, donde sólo unos cuantos individuos podrán reclamar para sí a lo que se cree tener derecho, de este modo, el *munus* pierde presencia; cabe advertir que todos los hombres se ajustan a una norma determinada jurídicamente, cuyo cumplimiento puede ser mediante la amenaza: *sólo hay derecho de la parte, nunca del todo*.

Lo inmunitario y el derecho se sostienen de una naturaleza privada y librada de obligaciones comunitarias. La sociedad se encuentra regulada por el derecho, es homogeneizada por el *principio común de separación*, aquel que establece distancia entre las personas mediante la demanda de lo individual y, con ello, la protección de lo propio, pues corresponde al objeto-derecho; por tanto, el derecho normaliza a la sociedad dividiéndola mediante la fuerza, la cual tiene la característica de subordinar al individuo y someterlo a la preservación de lo propio contra lo extraño, lo ajeno. De la persona se apropia la colectividad homogeneizada que se encarga de proteger la defensa del individuo; se trata de la inmunización de la colectividad a través del derecho que preserva la vida individual;

el derecho tiene sus raíces en la forma originaria de la *pertenencia*. Siempre es de alguien: a la vez objeto y de modo, contenido y forma de una posesión. En su origen, el derecho no «es», sino que «se tiene»; de todos modos, es subjetivo en el sentido estricto y específico de que pertenece a quien tuvo la fuerza para arrancárselo a otros haciéndolo

propio. Porque si el derecho tiene la forma de la propiedad subjetiva, la propiedad siempre es fruto de una apropiación. No se traslada y no se transmite. No se hereda y no se transfiere: *se toma*. (Esposito, 2009b, pág. 44)

Se hace evidente que el derecho se configura como aquel que determina y regula –haciendo uso de la fuerza– las normas a las que debe ajustarse el individuo; el derecho se coloca violentamente en el sujeto a fin de establecer posesión sobre él sobre su vida. El filósofo italiano encuentra, así como Walter Benjamin que el derecho se vale de la violencia –en el sentido de poder legítimo– para imponerle su ejecución al individuo; cuando la fuerza se sobrepone al derecho, este no es más que la manifestación de la violencia –*Gewalt*–, pero esta no antecede ni prosigue al derecho, sino que se dan de modo simultáneo, estableciendo una especie de movimiento oscilatorio: fuerza-poder, poder-fuerza. Cabe aclarar que el derecho pretende mantener presente la violencia que le es externa, y lo hará al separarla de la categoría de lo «externo» e incluyéndola como elemento principal en su interior; así, el derecho adquiere a la violencia de modo excluyente al individuo. El derecho es *una violencia a la violencia por el control a la violencia*; es decir, lo que coacciona al derecho es el *afuera-del-derecho*, pues no le es posible contener todo, sin embargo, la violencia, en cuanto a su contenido, sigue sujeta a la ley, pero esta le resulta ajena en el momento en el que se ubica excluida de ella, por lo que dicha ley o derecho tienen la necesidad de reivindicarla por razón de dominio.

Ese «afuera» debe, más bien, ser ubicado adentro sin dejar de ser un afuera, introyectado en cuanto tal, en una forma que a la vez lo suprime y lo mantiene, dejándolo externo a aquello a lo que, no obstante, es interno. En este sentido, el derecho puede ser definido como el procedimiento de interiorización de aquello que permanece externo a él: su hacerse interno. (Esposito, 2009b, pág. 48)

Se trata, por tanto, de un *curso cíclico repetitivo* entre derecho y violencia: *derecho violento y violencia jurídica*. Este movimiento dialéctico, es posible a partir de la *inmunización jurídica*, el cual implica un continuo retorno al pasado con el fin de otorgarle al presente la garantía de protección del futuro; el pasado es un contenedor de normas o leyes establecidas bajo la potestad del derecho y que retienen a los individuos a un modo determinado de ser, han excluido al devenir, pues representa un síntoma de peligro. Queda claro que el derecho

tiene como objeto específico la vida del hombre, sobre la cual hace efectivo su poder violento, pues está en sí misma es indeterminada, desmesurada, sale de sí para transformarse en otra; de esta forma, el derecho, para implantar control sobre esta vida, considera necesario inmunizarla, limitar y restringir su natural y continuo movimiento que le permite ser *más que simple vida*, que le permite “[...] ir más allá de su horizonte natural de vida biológica –o [...] de «vida desnuda» (*das blosse Leben*)– en una «forma de vida» como podría ser una «vida justa» o una «vida común»” (Esposito, 2009b, pág. 49). El derecho consiste en normalizar totalmente la vida.

Sin embargo, ¿cómo es posible predecir o pronosticar lo que aún no ha sucedido? El derecho se adelanta al devenir de la vida en el futuro, revelándole algo que ha de sucederle: le dictamina de modo inherente «culpabilidad», incluso, pasando por alto cualquier posible culpa real o efectiva. Lo que llama su atención a Roberto Esposito es el hecho determinante de la anticipación y de la transposición entre «culpa» y «condena»: <sup>16</sup> la culpa es el resultado de la condena, es la consecuencia de la pena. El derecho sentencia la vida –en cuanto a su *irresistible impulso a superarse* a sí misma– a la culpa, pues supone un riesgo; el derecho reprueba todo acto de naturaleza humana, reprimiendo al sujeto a ejercer la norma como única posibilidad de ser. La vida está condenada a una permanente culpa, se le impone la culpa para someterla al orden, para constituirla bajo un propósito o una finalidad.

El poder que ejerce el derecho sobre la vida tiene como objetivo su protección y preservación, dejándola reducida a puro cuerpo compuesto de propiedades ya determinadas: vida biológica, vida desnuda. Su conservación consiste en penetrar en su interior aquella culpa que la disminuya a mera obediencia; la vida cede al control, a la normalidad, hasta tal punto que queda suprimida, negada. El derecho crea, modifica o extingue la modalidad de la vida conforme a este conviene, por lo cual aquella se conserva mediante su contrario: la muerte, que se anuncia como medio por el cual se mantiene y se preserva el acto jurídico del derecho sobre la vida. El individuo permanece y subsiste bajo condiciones adversas, manteniéndose en el límite estrecho de la muerte; el derecho prolonga la vida *más allá límite de la muerte*, es una vida que lleva consigo la muerte. “La vida conservada por su contigüidad

---

<sup>16</sup> Se encuentra una analogía con la primera transmutación de bien y mal que plantea Friedrich Nietzsche en su obra *La genealogía de la moral*.

con la muerte; la muerte instalada en el horizonte de la vida” (Esposito, 2009b, págs. 152-153).

### 2.2.1.1. La inmunización jurídica

A lo largo del análisis de Roberto Esposito, se revela el lugar del derecho como aquel que opera a partir del paradigma inmunitario, estableciendo la disipación de los signos, valores o actos inherentes a la vida humana; esta separación no es más que un acto propio de la violencia, la cual controla y dictamina cómo estará configurada la representación. El derecho que lleva consigo la violencia –«derecho violento»– se implanta enteramente en el interior de la vida de los individuos bajo la forma de un anhelo o «deseo» vehemente. Cabe aclarar que esta violencia –o «violencia jurídica» como Esposito la define– contiene la característica de «común», por lo cual surge y altera nocivamente el interior de una comunidad, convirtiéndola en una comunidad homogénea, entera, completa, es decir, como aquella generalidad de personas que buscan un deseo uniforme, anhelan lo mismo. Tal vínculo entre legítima violencia y comunidad tienen como propósito establecerle a los individuos categorías propias, idénticas, sujetas a la durabilidad y obediencia.

Es por lo anterior que Roberto Esposito retomará el planteamiento de Girard con respecto al vulnerable vínculo entre la comunidad y la violencia: la comunidad se encuentra ligada a la violencia, por lo que, para persistir se sostiene sobre un dispositivo inmunitario y lograr evadir parcialmente a su propia violencia, la cual constantemente la expone al peligro; sin embargo, esta violencia no puede ser suprimida por la comunidad, pues dado que se encuentra dentro de ella, le supondría su propia autodestrucción, por el contrario, debe asumir tal violencia en *dosis no letales* para poder resistirla. A tal modalidad ulterior, tanto Girard como Esposito la designarán como *phármakon*, aquel que controla el exceso de violencia que se extiende y reproduce dentro del cuerpo social; el *phármakon* aparece –respecto de la violencia– a la vez de modo interno y externo, homogéneo y diferenciado, semejante y distinto, abriendo paso al movimiento coincidente entre los *tres vectores neutralizantes*: polarización –le suministra a la comunidad la violencia que necesita–, desviación –separa a la violencia de la comunidad cuando esta última está en total riesgo– y diferenciación –alterar el uso que hace la violencia de la comunidad–.

La comunidad entera es protegida de *su* propia violencia por el sacrificio; [esto es, para] esterilizarse de su propio poder contaminante, la comunidad está obligada a «operarse»: a separarse de sí. A separar de sí un punto de su interior sobre el cual hacer converger el mal colectivo, de modo que se aleje del resto del cuerpo. (Esposito, 2009b, pág. 59)

De esta manera, la comunidad posee una violencia emplazada, que tiene la capacidad de reproducirse las veces que sea necesario para diferenciarse de sí misma y, por ello, no se ajusta a un solo fin, ya que le coloca a dicha comunidad un tiempo determinado para que se ejecute en *otra* violencia. Esta última se mueve incesantemente de un lugar a otro, se desplaza entre las personas, reduciéndolas o sustituyéndolas: «*todos* menos *uno*. *Uno* en lugar de *todos*»; de modo que no es posible suprimir a la violencia, como máximo únicamente, se le puede rodear para reducirla a ciertos límites ordenados por ella misma, es decir, es inmunizada de sí misma –en cuanto a la capacidad de reproducirse dentro de la comunidad– : «de lo común a lo inmune», del movimiento entre su facultad de destruir a la liberadora del peligro. Ello representa al «procedimiento inmunitario», aquel que en su pretensión de salvar el todo, anula la parte, genera vida produciendo muerte.

Esposito y Girard coinciden en que este procedimiento o mecanismo inmunitario –que dirige a la violencia– establece el modo de ser de la sociedad moderna. Este procedimiento consiste en resguardar a las personas del peligro, abarcándolos mediante el derecho, como aquel que consiste en «curar» –someter al individuo a la pérdida de *munus* y conservarse en un estado normalizado– y «prevenir» –disponer o utilizar al sujeto a través de la culpa para instaurar el orden– la violencia; así, el procedimiento inmunitario se transforma en un mecanismo institucional, donde el derecho incorpora dentro de sí a la violencia, logrando aplicarse sobre una «civilización moderna».

[...] el establecimiento de lo propio marca el fin de lo común. A partir de entonces, la historia del hombre se desenvuelve en la dialéctica irresuelta entre los dos polos contrapuestos de caos y orden, de identidad y diferencia, comunidad e inmunidad. (Esposito, 2009b, pág. 65)

Respecto a lo anterior, se ve surgir en la sociedad moderna una problemática, donde logrará evidenciar la función del derecho dentro de la comunidad: *¿cómo puede el derecho inmunizar*

*de la violencia a la comunidad sin dejarse engullir por ella a la vez?* (Esposito, 2009b, pág. 67). Esposito apoyará su análisis en Niklas Luhmann, dado que encuentra que el derecho en sí mismo es un conjunto de normas o reglas que tiene como propósito imponerles a los individuos un orden, interviniendo en las principales funciones de la sociedad. Por tanto, el derecho pretende unificar a la comunidad: que se reproduzca en una determinada identidad, donde su finalidad sea obedecer; sin embargo, este derecho va en función de un sistema más abarcador, que lo sujeta a permanecer y repetirse mediante *su función específica*. Este sistema jurídico asume el rol de *sistema inmunizador de la sociedad*.

La correspondencia con Luhmann va con respecto a que el «sistema social» es el medio a través del cual se distribuye el derecho, pues este le comunica sistemáticamente las normas a las que debe ajustarse; así, el sistema social se muestra sólo dentro de sus propios límites, únicamente puede transmitir lo que se presenta en el interior de su limitación y, por tanto, *la comunicación nunca deviene autotrascendente*. Tanto para Esposito como para Luhmann, tal comunicación representa a la inmunización, puesto que sólo anuncia *su no comunicar* al exponer únicamente sus límites; por otra parte, a tal comunicación se le yuxtapone las categorías de «apertura» y «cierre», es decir, la inmunización le integra a esos sistemas cerrados –aquellos que se ajustan enteramente a la necesaria aplicación de la ley e, incluso, del castigo– los abiertos –susceptibles a quitar el impedimento de la ley–, pues, justo para hacer efectiva la condena, es fundamental que se le provoque a los sujetos la culpa; el sistema abierto procura el cierre y, a su vez, este se presupone a su apertura. De esta forma, el sistema inmunitario, *incluye todas las exclusiones* y, al derivar la comunicación de dicho sistema, lo que se comunica conlleva en sí la posibilidad de elegir.

[...] la inclusión es la modalidad misma de la exclusión y viceversa. En el sistema y respecto del sistema uno está incluido por exclusión y excluido por inclusión. En términos sistemáticos se incluye excluyendo, se une separando, se vincula diferenciando. [Por tanto,] el paradigma inmunitario [...] ya no se configura como algo, un dispositivo o una estrategia, que se aplica sobre el sistema social para defenderlo de lo otro o de sí mismo. Más bien como el único modo de ser de un sistema que coincide con la exclusión inclusiva –o con la inclusión exclusiva– de su ambiente. Ahora bien, el derecho es precisamente el lugar –el subsistema– que garantiza dicha coincidencia. (Esposito, 2009b, pág. 71)

El derecho, como «subsistema», está obligado a elaborar ciertos principios para propósitos no evidentes, pero problemáticos; dicha elaboración se dirige mediante la *vía negativa* hacia expectativas conflictivas, violentas, donde el sistema social se inmuniza a partir del uso del «no». El derecho no protege a la comunidad de los conflictos, por el contrario, los produce y a partir de ellos pretende su protección, establece el orden:

[Lo] exterior *es* interior, el conflicto *es* orden, la comunidad *es* inmunidad. Si en nuestros sistemas sociales todo es comunicación, quiere decir que todo es también inmunización. Que la inmunización no es sólo la pantalla protectora de algo que la precede, sino incluso el objeto de la protección – autoprotección. Que es a un tiempo sujeto y objeto, forma y contenido, parte y todo de sí misma. (Esposito, 2009b, págs. 74-75)

Roberto Esposito afirma que la inmunización va más allá del ámbito del derecho, pues se ha desplazado sobre la política, la economía, la cultura hasta colocarse como el *paradigma general de la Modernidad*, convirtiendo a la violencia en un objeto maleable, le confiere un signo «neutro».

## **2.2.2. El *katékhon***

### **2.2.2.1. El freno**

La teología es una pieza clave para la interpretación del paradigma inmunitario. Hay una relación estrecha entre religión y «teco-ciencia», ya que se comprometen de manera mutua mediante una dialéctica de tomar-resistir, de integrar-rechazar: la religión, sobre todo la cristiana, ocupará las estrategias por las que se dirigen los medios de comunicación, con el fin de extenderse y aumentarse de modo excesivo hacia las masas, apropiándose e influyendo en sus creencias, decisiones o ideales; sin embargo, al mismo tiempo se coloca en un punto de resistencia con respecto a la «*ratio* tecnológica», ya que esta última tiende a alterar el orden y la quietud que en apariencia, son característicos de la religión. Para Esposito, la reparación –dada en la época moderna– de las exigencias dogmáticas e inflexibles de someter a los individuos a la doctrina religiosa, no son más que la interpretación de modos de resistencia y de sujeción que, de igual manera, estos se afirman en el proceso de la globalización. A pesar de ello, a estas exigencias, dado que buscan inmunizar al cuerpo

social, le es inherente el proceso de eliminación o supresión, por lo que se vuelve contra tal universalización del «paradigma tecno-científico»; es decir separa violentamente de la comunidad esa inmunización generalizada: *siembra la muerte y desencadena la autodestrucción*.

De esta forma, se denomina «inmunidad religiosa» al proceso de generalizar las formas técnicas de comunicación en formas instrumentales y espectaculares, asumiendo así una actitud de vigilante reserva con el fin de salvaguardarse de los efectos perturbadores de la *ratio* tecnológica; sin embargo, el proceso de la inmunidad religiosa tiene su origen en la estratificación semántica de la religión. Esta última se extiende sobre dos vectores contiguos pero que no se superponen: *sacer* y *sanctus*. El primer elemento inmunitario-religioso: *sacer* –lo sacro– que es una vertiente positiva y afirmativa; como aumento de origen divino, le corresponde la potencia de conferirle a aquellos a los cuales está dirigido la «condición vital» en la que se encuentran insertas cualidades propias de la divinidad –potestad, eternidad, productividad–. *Sacer* posee la categoría de «salvación», dirigida a alcanzar la bienaventuranza eterna, excluyendo el peligro; cabe aclarar que la liberación del daño también se manifiesta en el sentido biológico y del cuerpo: que disponga de vitalidad, fuerza física, validez, que proteja y repare, según la necesidad, toda clase de enfermedad que se presente. “Aquí ya se perfila un primer rasgo inmunitario del fenómeno religioso: religión es aquello que salva y sana al mismo tiempo. Una garantía y un reaseguro ante un peligro mortal” (Esposito, 2009b, pág. 79).

A lo *sacer* se le opone lo *sanctus*: ley divina que tiene la facultad de apoderarse o poseer el espíritu de los individuos y obrar de forma interna; busca el apoderamiento para lograr la separación entre el mandato divino y el hombre, pues les prohíbe o censura cualquier intento de aproximación a la misma ley.

[*Sanctus* es] todo aquello que es defendido y protegido del ultraje de los hombres mediante la amenaza de una sanción o pena [...] la *sanctio* es [...] parte de la ley que enuncia la pena que corresponderá a quien la contravenga; [en ello] reside ese elemento negativo –una fuerza que impide, prohíbe, excluye– [...] respecto de la vertiente vital y afirmativa de lo sacro. (Esposito, 2009b, págs. 80-81)

Queda claro que *sacer* se refiere a una persona o cosa que pertenece a lo divino o sagrado; por otra parte, *sanctus* señala que ese objeto sagrado debe estar protegido y que se encuentra en un estado inviolable. *Sanctus* significa el límite infranqueable entre lo sagrado y lo profano, esta separación tiene la capacidad de imponer y ejercer su poder evitando cualquier intento de entrada por parte de eso considerado sacrílego: *sanctus* o *sanctum* es la delimitación y el trazo, es un muro defensivo-excluyente que delinea y separa lo que de ningún modo puede acercarse; protege prohibiendo a través de una severa normatividad, todo intento de tocar lo sacro será castigado. Así, la división funcional llevada a cabo dentro de la religión es visible: «lo biológico» y «lo jurídico», donde la vertiente *sacer* –el paradigma biológico– opera en función de la de *sanctus* –que contiene el paradigma jurídico–, pero ambas siempre sujetas al *efecto inmunizante de la religión*: lo sacro conserva en sí y orienta hacia la plenitud, la vitalidad y la salud, y, a un tiempo, *sanctum* se encarga de eliminar –mediante la norma o la ley– de ese cuerpo biológico la amenaza, es decir, hace efectivo la orden del sacrificio que se requiere para llegar al *sacer*. Por tanto, la religión –abarcada por el paradigma inmunitario– es aquella en la cual el significado afirmativo y positivo al que pretende llegar la salvación queda circunscrito a la continua presencia de un «freno»; la religión recupera la vida reteniendo el vínculo con su opuesto: la muerte. Lo sagrado va de la conservación de la vida a la producción de la muerte.

Religión [es] la imposibilidad de que el hombre sea comienzo de sí mismo, su constante reinscripción dentro de un marco definido con anterioridad que hace de todo inicio un reinicio, una reanudación ya anudada siempre con anterioridad a aquello que la precede y la predomina. (Esposito, 2009b, pág. 84)

Así, la religión, guiada por la lógica inmunitaria, se desplaza del deber jurídico a la salvación biológica, trayendo consigo el movimiento de «desarrollo por neutralización», que tiene como fin, en un primer momento, evitar mediante el control y regulación, la efectividad de algo considerado una amenaza, para que, en un segundo momento, se aumente y refuerce la religión. Ella tiene la función de oponerse o soportar el hecho de que, aquello que le es contrario –la «inteligencia» o la «conciencia»–, le extraiga el *flujo de la vida* al contraponerle la *inevitabilidad de la muerte*. Es por ello que la religión restituye a la vida: la recupera del daño causado por aquella conciencia que la remite irreparablemente a ese punto finito,

arrojándola fuera de su condición natural, pues le ofrece la «vida eterna». La religión les asegura a los individuos la «bienaventuranza» que va más allá de la vida misma.

La religión, al disponer del remedio necesario para neutralizar los efectos nocivos – contenedores de fuerza destructiva– de aquella sustancia denominada «vida mortal», no procede *activamente* –pues tiene la capacidad de crear, construir o producir un continuo movimiento en esa vida natural y humana, apartándola de una trayectoria normalizada, ajustada a lo establecido–, sino de modo reactivo –se opone al movimiento activo al asumirse bajo las categorías de prevención o protección contra lo que está fuera de la ley, del orden divino, siendo su principal finalidad prolongar el sufrimiento y seguir sirviendo–, prepara a la vida a sentir temor por su propio término, por lo cual se piensa a sí misma como prohibición, como imposibilidad; se trata de un *impulso vital negativo*. Por tanto, la religión se encarga de generar en los individuos el medio por el cual le pidan el cuidado, la conservación, donde a la vez, alivia o exime lo que ella ha generado; esta dinámica ambivalente constituye a la religión como condición *dogmática*, establece fundamentos o principios innegables y obligados para los hombres; ellos están condenados a la «autoidentificación», conducidos hacia una normalización, hacia un único cuerpo que tiene el poder de ordenar mediante la separación y la elección, esto es, mediante la inclusión exclusiva.

Dentro del análisis que lleva a cabo Roberto Esposito en su obra *Immunitas*, muestra que Pablo –quien funda la Iglesia cristiana–, mediante su *Epístola a los Romanos*, establece un mandato divino y permanente, que tiene la intención de formar una unidad con todos sus «miembros»: el *cuerpo de la cristiandad*; la palabra paulina exhorta a reunir y guiar a los individuos hacia una sola dirección, yendo de lo profuso y diverso a la uniformidad, del exceso o la degradación a la colectividad cristiana, formando y representando así un único cuerpo. Este cuerpo que Pablo advierte es el de Cristo: *uno y cuerpo*. «Porque, así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros con diversas funciones, también todos nosotros formamos un solo Cuerpo en Cristo, y en lo que respecta a cada uno, somos miembros los unos de los otros» (*Rom*, 12.4-5).

La fundación de la Iglesia cristiana como representación de aquel cuerpo de Cristo, instituye un cuerpo social que se instaura y ejecuta sobre una doctrina o práctica orientada en

torno a su conservación y funcionamiento; esta comunidad –que encarna a Cristo– es el *médium* o mecanismo unido para un mismo destino. Esta comunidad es aquella que cede su sangre, su cuerpo individual al dogma cristiano, quedando disminuida a un estado de resistencia; sirve convenientemente a la norma divina, quedando demolida y dividida toda posible vida natural. El cuerpo social de Cristo está consagrado a la expresión inmunitaria:

[Sometido] a la lógica de su conservación mediante reglas biológicas y jurídicas que resguardan del mal incorporando su principio: [...] mecanismo homeostático según el cual la culpa de los hombres transmitida en forma hereditaria en el género humano puede, y debe, ser compensada jurídicamente por el sacrificio de un inocente. [Esto es,] la vida a través de la muerte, la muerte dentro de la vida. (Esposito, 2009b, pág. 92)

Se observa que en los escritos de Pablo queda expuesta una clara lógica inmunitaria: el vínculo entre «ley» y «pecado»; la ley –como dictador de mandatos y prohibiciones que, de no haberlos, esta desaparecería– tiene la capacidad y, ante todo, la necesidad de causar –de modo antinómico– el pecado para, simultáneamente, darle cura; esto es, será mediante la ejecución de tal ley que retendrá la destrucción del Anticristo, por lo cual su necesaria e indispensable regulación de la vida mediante la muerte, y esta mediante la vida. De esta manera, para Esposito el texto paulino revela el *katékhon*.<sup>17</sup> «Ya saben qué es lo ahora lo retiene, para que no se manifieste sino a su debido tiempo. El misterio de la iniquidad ya está actuando. Sólo falta que desaparezca el que lo retiene, y entonces se manifestará el Impío, a quien el señor Jesús destruirá con el aliento de su boca y aniquilará con el resplandor de su Venida» (2Tes, 2.6-8).

El *katékhon* conlleva la categoría de «freno»: aquel que ajusta la fuerza de la ley para evitar el desbordamiento del desorden, impidiendo la amenaza del exterminio apocalíptico. El *katékhon* suspende todo aquello que esté fuera de la ley o que vaya contra la ley misma, evitando cualquier intento de oposición a la resistencia, pues se encuentra perfectamente adherido al paradigma inmunitario de la religión; es la modalidad de frenar el mal:

---

<sup>17</sup> Roberto Esposito recurrirá a la obra *Teología política I* de Carl Schmitt, con la intención de clarificar el concepto de *katékhon*.

[El] *katékhon* frena el mal conteniéndolo, conservándolo, determinándolo dentro de sí. Le hace frente pero desde su interior: albergándolo y acogiéndolo hasta el punto de ligar a la presencia de este su propia necesidad. Lo limita, lo difiere, no obstante sin derrotarlo del todo: en ese caso se derrotaría también a sí mismo. (Esposito, 2009b, pág. 93)

La base fundamental del principio jurídico del *katékhon* no sólo consiste en contraponerse a la falta de ley, sino que se sirve de esta ausencia: se instala en ese vacío y lo pone bajo su mando, ajustándolo a la normalidad y asignándole un orden; esta principal función del *katékhon* trae consigo un doble efecto: consigue retener e impedir la liberación apocalíptica, provocando así, el prolongado aplazamiento de la segunda venida de Cristo. “Impide, sí, el triunfo del mal, pero obstaculiza, con su existencia misma, también la *parousía* divina” (Esposito, 2009b, pág. 94). Por tanto, dicha función posee una intención positiva –retener el mal–, pero se dirige por la vía negativa –retardando el advenimiento divino–: *es el positivo de un negativo*; así, se revela su vínculo al paradigma inmunitario, esto es, como un dispositivo reactivo de defensa o protección al cuerpo cristiano que se dirige contra todo aquello que le representa un riesgo. El *katékhon* contiene en su interior la arbitrariedad necesaria para impedir que un agente externo pueda eliminar tal cuerpo, pues lo extrae de cualquier posible conflicto; el *katékhon* solamente se puede llevar a cabo a través del cuerpo cristiano, de manera que se encarga de repararlo: le aumenta o suministra el tratamiento que le permita sobrevivir.

[*Katékhon* es] aquello a lo que aquel resiste y a la vez retiene –resiste reteniéndolo– [...] es [justamente] esa peculiar desactivación de la ley que la cumple en la modalidad de lo mesiánico. [El] *katékhon* somete la comunidad al poderío de una ley que un tiempo la reproduce y la avasalla. Que esta ley sea la ley de la obra abre un horizonte de visión [...] sobre el posible significado de una comunidad «inoperante», o «inoperada» [lo que está no-en-obra, inactivo]. (Esposito, 2009b, págs. 95-96)

#### **2.2.2.2. Teología política**

De esta forma, dentro de la labor filosófica de Roberto Esposito surgen cuestiones tales como: ¿hacia quién está dirigido el *katékhon* en la Modernidad?, ¿quién representa al *katékhon* en este tiempo moderno? Tanto el Estado en todas sus formas como la Iglesia destinada a

defender el *nómos* divino y humano lo representan. El núcleo fundamental del *katékhon* se encuentra justo en el punto del entrecruzamiento entre «política» y «religión», es decir, en la relación entre la categoría «teológica» y la «jurídico-política», lo que fundamenta la noción de *teología política*. Pero, ¿cómo es posible pensar la estructura de esta teología política, sin perder de vista el paradigma inmunitario? La relación entre el paradigma inmunitario y la teología política se encuentra en la historia de los significados religiosos y políticos. No sólo se reduce a volver a incorporar todos sus elementos a un único cuerpo legitimador, sino que esa conexión provoca impulsos reactivos en la misma conformación –teológica-jurídico-política– de la época moderna: hay conceptos de la religión que se conservan en el interior la modalidad jurídica. La ley divina:

[es aquella que] se funda en una semántica –imputación, confesión, retribución– de clara impronta jurídica: la teología tiende a «normalizar» la vida sometiéndola a procedimientos tendientes a controlar el acontecimiento, incluido el de la palabra de Cristo, desde un principio sometida a una interpretación doctrinaria de carácter normativo [...] (Esposito, 2009b, pág. 98)

El dogma católico determina los límites de la política, tiene la facultad de dirigir con respecto a la norma y, por tanto, sujeto a una lógica jurídica, el cuerpo social que lo conforma; de este modo, la soberanía política se fundamenta sobre principios religiosos: así como el cristianismo comprende la encarnación de Cristo –a partir de su doble naturaleza, mantiene unida a la cristiandad que se afirma en él–, la soberanía incluye en su interior lo sacro –el monarca, al igual que Cristo, concentra en sí el principio que unifica el cuerpo político impidiendo que se fragmente y estalle. Esposito retomará de Heri de Lubac el concepto de *corpus mysticum*: posee una doble naturaleza, biológica y jurídica, que, por una parte, conserva la unidad cristiana y, por otra parte, reúne un único cuerpo jurídico evitando una violenta separación.

Cristo-Iglesia, como presupuesto indivisible en la misma experiencia eclesial. La Iglesia es visible e invisible, humana y divina. La comunidad de los cristianos [es] el verdadero *cuerpo de Cristo* del que cada creyente es miembro [...] No es un cuerpo fragmentado, es la presencia universal de la Iglesia [...]. (Vargas Zuluaga, 2017, pág. 119)

Se hace evidente el método regulador de la secularización de la Iglesia, tendiente a proteger y resaltar –a través de convertir o, mejor dicho, trasladar lo divino al mundo terrenal– su condición *institucional-administrativa*: la permanente identificación presupuesta entre el cuerpo de Cristo y el de la Iglesia. Bajo esta condición, la Iglesia se presupone como el único y continuo reconocimiento entre Cristo y ella, ambos son una misma realidad: “sólo a través de la Iglesia la carne de Cristo adquiere [...] los rasgos de un cuerpo colectivo capaz de acoger en su seno a todos los miembros de la cristiandad” (Esposito, 2009b, pág. 100). Asimismo, el cuerpo político se erige sobre ese «modelo de incorporación»: uniformidad elemental sobre el que se apoyan tanto el cuerpo de la Iglesia como el político y, que a su vez contienden. Del mismo modo que la Iglesia, el Estado ha colocado en su centro lo sacro, con el fin de fijar –excediendo su vínculo con la religión– e instituir eternamente su propia legitimidad. Estos cuerpos se constituyen sobre un orden uniforme, trayendo consigo la disputa, la contraposición: *no es posible para un mismo cuerpo tener dos cabezas*.

La inmunización se presenta dentro de los vectores<sup>18</sup> «biológico» y «jurídico», otorgándoles las categorías de «salvación» y «excepción»; en el vector biológico, el soberano al representar en sí la doble naturaleza de Cristo –divina y humana–, tiene la capacidad de cuidar que el cuerpo del Estado no sea desmembrado. Por su parte, el vector jurídico, distingue dentro de un gran organismo dos cuerpos: individual y colectivo, donde la gran cabeza corresponde al soberano –como cuerpo individual– y sus miembros son la sociedad –como cuerpo colectivo–; este gran cuerpo conlleva en sí la eternidad de la institución soberana, en el que une al soberano y a los súbditos de modo recíproco: «él es un cuerpo solo con ellos y ellos con él». Así, para Esposito ello representa la *inmunización teológica-política*: mediante la normalización de la comunidad se logra un cuerpo político-orgánico, entendido como aquel que está dispuesto, estructurado y ordenado según un principio

---

<sup>18</sup> Cabe aclarar que Roberto Esposito retomará la interpretación de Ernest Kantorowicz, con respecto al desdoblamiento del cuerpo del rey en dos cuerpos: “[aunque el rey] tenga, o tome, la tierra con su cuerpo natural, este cuerpo natural está unido con su cuerpo político, el cual contiene su real estado y dignidad; y el cuerpo político encierra el cuerpo natural, aun siendo el cuerpo natural el menor, y con ello el cuerpo político queda consolidado. Por lo que él tiene un cuerpo natural adornado e investido del real estado y dignidad; y no tiene un cuerpo natural distinto y separado del real oficio y dignidad, sino un cuerpo natural y un cuerpo político indivisibles; y estos dos cuerpos están incorporados en una persona, y constituyen un solo cuerpo y no diversos [...] el cuerpo natural, en su unión con el cuerpo político (cuerpo político que contiene el real oficio, gobierno, y majestad), es ensalzado, y por la sobredicha consolidación encierra en sí el cuerpo político” (Kantorowicz, 2012, pág. 43)

trascendente; tal reincorporación le asegura a la inmunización el control y el poder sobre los individuos.

Entre los dos cuerpos del rey se entabla una relación de recíproca funcionalidad: el cuerpo individual confiere consistencia carnal al cuerpo místico, mientras este asegura al primero de estabilidad y duración. Hace inmortal su mortalidad mediante una cadena hereditaria que asume igual rol que la resurrección: lo inmuniza a través de una separación de sí mismo que hace de su muerte natural la vía para su supervivencia institucional. (Esposito, 2009b, pág. 102)

La soberanía es un proceso de permanencia, que subsiste después de su propia muerte, perdura de modo inmutable, y lo hace justo porque asume de modo análogo la encarnación de Cristo: la muerte deja de considerarse desde una condición terminal –como consumación, extinción–, pues ahora esa condición «negativa», ante su resurgimiento, vuelve con mayor resistencia, hace patente y perceptible ese cuerpo que contiene y resguarda a todos los individuos. “El soberano es [...] el todo y la parte, el cuerpo y su cabeza, su propio cuerpo y el conjunto de cuerpos que forman parte de él a manera de miembros” (Esposito, 2009b, pág. 104). La soberanía, como ese gran organismo, dirige al cuerpo colectivo hacia la «aceptación»: asume el sacrificio, el orden, el mandato, prosigue con la ley establecida; Esposito considera a este proceso como una estructura determinada del mecanismo teológico-político.

La teología política regula y normaliza el gran cuerpo de la soberanía –o como Esposito lo denomina: «macrocuerpo»–, y lo hace a partir de que se encuentra en el punto jurídico de unión entre vida y muerte. De esta manera, la teología política, dentro del macrocuerpo, lleva a cabo el quehacer del *katékhon*: comprende el principio de exclusión –en el que tiene la capacidad de prescindir, rechazar o negar la posibilidad de que algún miembro *sea*–, lo que le permitirá normalizar el estado de excepción –como cuerpo soberano tiene como objetivo proteger al cuerpo colectivo, pero cuando en este se presenta un *caso único* que amenaza, aquel soberano manifiesta la «necesidad»,<sup>19</sup> en el sentido de que esta no se somete a la ley y

---

<sup>19</sup> El concepto de «necesidad» es retomado de Giorgio Agamben, en el sentido de que esta se encuentra fuera de la ley y tampoco es principio de ley, sino que a partir de que se da un *caso único* o singular, lo sustrae a la obligación de observar la ley, fuera de ella misma, puesto que la necesidad conlleva un poder que vuelve lícito lo que no lo es. La necesidad no

se cumple contra la norma, es decir, excluye un caso singular a la aplicación de la norma, para estabilizar la normalidad—.

El fundamento último de la excepción [es] el principio según el cual “toda ley está ordenada para la salvación común de los hombres, y sólo por esto tiene fuerza y razón de ley [...] si no sirve a este fin, no tiene eficacia obligatoria [...]”. (Agamben, 2005, pág. 62)

Así, Roberto Esposito muestra que la soberanía instituye la ley a partir de un principio ilegítimo y que, a un tiempo, esa misma ley confirma y valida *a posteriori* dicha ilegalidad; a lo anterior, el pensador italiano le llamará «ley de la excepción». De esta manera, la teología política expone, atribuyéndoles el estado de excepción, el vínculo entre soberanía y ley, donde el orden se transfigura a un sentido resistente y eterno, y que sólo es posible por medio del sacrificio, de la disposición de todo el cuerpo social —que a la vez son sus miembros—, para ejecutar el mandato. Por tanto, la política moderna se sostiene a partir del modelo teológico-político.

De esta forma, se halla dentro del pensamiento moderno una categoría denominada «teodicea»,<sup>20</sup> la cual, desde esta perspectiva, “[...] significa la justificación de Dios ante la acusación de haber creado, o cuando menos consentido, el mal en el mundo” (Esposito, 2009b, pág. 108). Esta categoría busca justificar la existencia del mal a partir de exponer la bondad de Dios, pero del Dios cristiano: aquel que tiene su visión puesta en el hombre, en el mal, en el mundo; la teodicea es la «autoinmunización» del cristianismo, es decir, se trata de inmunizar la *inmunización cristiana*: fortalecer la imagen de Dios, justificando el mal. De esta manera, lo que determina a lo moderno es la comunicación con semántica *ontoteológica*, donde Dios asume una función de «optimización»; esto es, Dios, en su intención de que su obra resulte de manera sumamente buena y basado en el «principio económico de utilidad marginal», condiciona bajo una serie de requisitos a los individuos para que puedan ser parte

---

tiene ley, pero transforma lo que está fuera de ella en ley; “la necesidad actúa aquí como justificación de una transgresión en un caso singular y específico a través de una excepción” (Agamben, 2005, pág. 61).

<sup>20</sup> El concepto moderno de «teodicea» aparece en el siglo XVIII, es establecido por el filósofo Leibniz y lo presenta en su obra *Ensayo de Teodicea. Acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, la cual manifiesta un esfuerzo por pensar el mal en el mundo, poniendo en cuestión la existencia de Dios, la libertad del hombre y la omnipresencia —así como su justificación— del mal en el mundo.

de esa bondad, pero esos requisitos están condicionados al cumplimiento de un contrato jurídico, que sujeta indefinidamente a los hombres a su mando. Por tanto, *el mejor orden posible coincide con el necesario*.

La creación divina se ajusta a la «elección»: Dios en su libertad para obrar, designa acontecimientos delimitados, los cuales llevan consigo una *serie causal* que no se puede cambiar, que en caso de que ese acontecimiento sea suspendido, será sólo por motivo del «mal moral», el cual es un elemento esencial de esa serie y, a su vez, dirige la libertad de los individuos; por tanto, al anular ese mal, también cesaría dicha libertad. Se hace evidente un elemento propiamente moderno: «juridicización», el cual contiene a la ley, a la prohibición, a la *immunitas*. La juridicización está orientada hacia la influencia de buscar soluciones a los problemas dados en el cuerpo social de modo estrictamente jurídico; se trata de administrar derecho y dictar sentencia a la realidad moderna, es decir, de generar todas las leyes posibles que sean requeridas. A ello Esposito lo llamará «juridicización de la experiencia», que es un proceso gradual de una progresiva distancia del mal –tanto físico como moral y religioso–, haciéndolo inadmisibile y demandando que tal dolor sólo sea ejercido en el culpable. Esta intolerancia al dolor relaciona a la teodicea con la inmunización, pues ambas buscan establecer la protección:

para poder cumplir su papel inmunitario en relación con la comunidad a la que el mal aflige, Dios debe haber sido inmunizado previamente de la sospecha de que ese mal lo haya posibilitado él mismo. Y esto a través de un camino que no pase por la solución gnóstica del desdoblamiento en dos divinidades diferentes –una buena y una malvada–, lo cual, [...] llevaría a la autodisolución del propio cuerpo cristiano: si lo finito fuese malo en cuanto tal, mejor sería limitarse a aguardar que desaparezca. Ese cuerpo [por tanto] debe ser cuidado y mantenido con vida, aunque no se lo puede sanar definitivamente, mediante una neutralización preventiva de aquello que lo amenaza. (Esposito, 2009b, pág. 111)

### **2.2.3. Antropología inmunitaria: la compensación**

Roberto Esposito plantea que el paradigma inmunitario no sólo se explica a partir de categorías teológico-políticas, sino también mediante categorías propias de la antropología

contemporánea. Esta última duplica el suelo conceptual de la primera, de suerte que hay algo de teológico en lo antropológico. “La categoría que vincula teología y antropología dentro del mismo léxico inmunitario es la de «compensación»” (Esposito, 2009b, pág. 115).

Dicha transcripción –sostenida sobre la compensación– consiste en que, al ser subsanada la deuda que el hombre tiene con Dios, lo divino es sustituido por lo humano. El filósofo italiano deja claro que la antropología sustituye a la teología en la *función compensatoria*, asumiéndose como aquella que determina al hombre como un sobreviviente, que mediante resarcimientos ha subsistido al pecado, a la culpa, es decir, existe sólo a partir de equilibrar lo negativo que delimita su experiencia. Por tanto, el paradigma de compensación “[...] tiene el significado de reintegración de un orden quebrado, de restitución de un bien sustraído, de indemnización por un daño padecido o provocado” (Esposito, 2009b, pág. 116).

Ahora, se sustituye la imagen de la sangre de Cristo, la cual desde el punto de vista teológico es interpretada como un acto de compensación jurídica, ejercido en consideración a la perturbación que trae consigo el pecado –que ahora, a partir de la antropología será remplazado por la noción de «deuda»– del hombre. De esta manera, el concepto de compensación contiene un valor «económico-jurídico», un valor que, al estar sujeto a la ley, proporciona y distribuye la deuda; se trata de una remuneración jurídica y de una práctica legal encargada de reemplazar las obligaciones por convenios, pues estos regulan la contratación y remuneración de las partes. Sin embargo, esta administración salvífica junto con la organización normativa representa el *carácter negativo* de la compensación.

Compensación nunca constituye, en sentido estricto, un acto afirmativo, positivo, originario, sino más bien derivado, inducido, provocado por la necesidad de negar algo que a su vez contiene una negación. Antes que una acción es una reacción, un contragolpe, o una contrafuerza, ante un golpe que hay que parar o una fuerza que es preciso neutralizar de una manera que restablezca el equilibrio inicial. (Esposito, 2009b, pág. 117)

La compensación es, en este sentido, lo que multiplica y repite la negación. Remediar mediante actos de reparación o sustitución demuestra que lo que se busca sustituir está al

mismo tiempo presente y no deja de ser señalado como ausencia. La compensación demuestra que para eximir hay que provocar necesariamente un daño, lo cual, en otros escenarios, esta misma idea aparece bajo la forma de «cura»: cuando se refiere a la vida se pone de por medio la salvación del hombre. Es por eso que hay un punto de encuentro – inmunitario– entre la compensación y la antropología filosófica, entendiendo esta última como aquella que se encarga de evaluar y describir la mezcla entre las ciencias humanas y las ciencias de la vida que suponen un *equilibrio móvil* para la conservación de la vida, pero ¿qué significa esto? Implica la autorregulación, la neutralización de lo negativo que se confunde con lo positivo, a decir: «positivización de lo negativo». Con tal transfiguración lo práctico y lo útil oculta lo que tiene de anormalidad y descompensación.

Es por eso que, la acentuación de este perfil negativo es el problema más propio de la antropología moderna. No hay en la antropología filosófica moderna la remota posibilidad de pensar lo humano, pues el hombre es para ella un centro ausente, el cual sobrevive en las huellas –siempre presentes– de la cura y el daño. Esta antropología

[...] busca al hombre no en lo que él es, sino en lo que no es [...] en un «no» externo, en la diferencia que lo recorta con respecto a lo que justamente el hombre *no* es: animal o dios. Pero también y sobre todo, en un «no» interno, un «no» que él *es*: que lo constituye en cuanto tal haciéndolo nunca coincidente consigo mismo: la fractura, o la falla, dentro de la cual él resbala como en un despeñadero a cuyos bordes en vano se aferra. En vano no sólo porque cuanto más afán pone en alcanzarse, más es asido, y socavado interiormente, por la propia distancia de sí: por un vacío que lo persigue y precede hasta formar un todo con su propio movimiento. También más a fondo, porque justamente en esa distancia y en ese vacío la antropología identifica el resguardo que puede mantenerlo vivo. (Esposito, 2009b, págs. 120-121)

Tal antropología filosófica encuentra su exposición fundamental en una dialéctica inmunitaria, que radica en tomar para sí lo negativo como la única forma de proteger al hombre de su propia negatividad, y esto es en el sentido de que la vida permanece en el exterior que, a la vez, la invalida e, incluso, la niega; sin embargo, esta no es posible sin dicha exterioridad y carácter negativo, los cuales son la única manera para que el hombre se

conserve; finalmente, según Esposito, esta «supervivencia» establece un control sobre la  *fuerza vital*  y reduce su movimiento natural:

La supervivencia [por tanto] surge [...] de su rigidización dentro de jaulas que actúan como impedimento y la refrenan hasta empujarla ante su contrario. La identificación del hombre, la conservación de su identidad, en suma, coincide con su enajenación. Él está en condiciones de permanecer sujeto sólo si es capaz de objetivarse en lo distinto de él, de someterse a algo que destituye, o sustituye, su subjetividad. (Esposito, 2009b, págs. 121-122)

La antropología determina la sobrevivencia del hombre ya no a partir de una inmortalidad – en sentido divino–, sino mediante una exterioridad, entendida como una alteridad de carácter estrictamente individual y de función homeopática, la cual se mantiene esencial y necesariamente en el interior de la vida, a través de la figura de su negativo; ello representa el elemento constitutivo de la reconversión positiva de ese negativo –entendido como el mal o el pecado–:  *la negación afirmativa de la negatividad* . Se trata de una  *reconversión inmunitaria*  que determina la identidad de lo negativo: el orden y su reproducción en todos los modos modernos –disciplina, norma, institución–, pues al ser a la vez principio, mecanismo y efecto de lo negativo, mantiene –en sentido productivo y útil– su carga destructiva. De esta manera, se expresa la condición nihilista de la antropología filosófica: como el reparo negativo de lo negativo de la comunidad, la entrega a la nada de la cual pretende salvarla. Este nihilismo consiste en «recubrir» lo negativo que la comunidad lleva naturalmente dentro de sí con una nada artificial, dirigida a reconvertir sus efectos destructivos en ordenadores; así se servirá del Estado Leviatán de Hobbes para ejemplificarlo:

el orden político de la soberanía se vuelve posible sólo merced a la drástica eliminación de toda relación social externa al intercambio, estrictamente individual, entre protección y obediencia. [De esta forma,] el  *cum*  debe ser eliminado de manera drástica en pro de una forma política que ponga a cada uno de los individuos en contacto directo con el poder soberano por el cual es representado. (Esposito, 2009b, pág. 124)

Es a partir de Nietzsche que la categoría de compensación ha adquirido un claro horizonte nihilista, su propósito ha sido la exigencia de una preservación inmunitaria. La antropología filosófica malinterpretó lo dicho por Nietzsche respecto a la compensación, pues consideró la “conciencia reflexiva” como consecuencia de una terrible necesidad de protección, orillando al hombre a cuestionar qué sentía, cómo pensaba y qué le faltaba. Lo que la antropología filosófica no tuvo en cuenta es que Nietzsche planteaba que la “conciencia reflexiva” representa una amenaza para la vida, pues todo lo que la vida se produce para sí misma termina convirtiéndolo en la impotencia de la que quería liberarse.

Hay nihilismo, en el sentido de que el paradigma antropológico entrega la vida a la misma posibilidad de aniquilación y de la que paradójicamente pretendía proteger, puesto que esa protección le sirve como medio *ideal de tipo ascético*, en el cual se renuncia a la vida, la niega: *la niega para afirmarla y sólo la afirma negándola*:

[...] *el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse; es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten constantemente, con nuevos medios e invenciones, los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos. El ideal ascético es ese medio [que] en él y a través de él la vida lucha con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida. (Nietzsche, 2008, págs. 155-156)

Esposito considera que el ideal ascético, planteado por Nietzsche, corresponde a una «estrategia inmunitaria»: sujeta a la vida a un conjunto de reglas que implican preservación y resguardo de algún daño. El hombre está obligado a dejar de actuar con respecto a sus impulsos, a reprimir su vitalidad –con intención adaptativa– y suprimir la fuerza interna que lo hace mover naturalmente, pues sólo está inclinado a dañarse, es un «maestro de la autodestrucción». El ejercicio del ideal ascético representa una «dialéctica homeopática» dada entre cura y herida, entre protección y aniquilamiento; el remedio que se le administra a la herida es suministrado en dosis insuficientes. “Y eso no porque la «terapia» no «mejore» al enfermo, sino porque se trata de una mejoría que al mismo tiempo también potencia la enfermedad” (Esposito, 2009b, pág. 127).

Esposito, valiéndose de la crítica nietzscheana con relación al ascetismo y el nihilismo, demostrará que dicha antropología moderna –y que contiene a la categoría compensatoria– se fundamenta sobre dichos elementos, y expondrá mediante un análisis crítico a tres pensadores que la caracterizan Herder, Scheler y Anders. En el primero encontrará las huellas de un rechazo a la vida instintiva –en analogía con lo animal–, pues considera que la vida debe estar dirigida hacia una construcción sistemática de las individualidades, donde el hombre, que autorregula su naturaleza, está destinado a lograr una humanidad única y capaz de ser modelada hasta llegar a la perfección.

[Únicamente el hombre] posee propiedades que ningún animal tiene o ha llevado a cabo obras que, para el bien y para el mal, sólo a él le pertenecen. [...] Ningún animal tiene habla como lo tiene el hombre y menos aún escritura, tradición, leyes voluntarias, y derecho. (Herder, 1959, pág. 87)

En Herder el paradigma compensatorio será establecido a partir de la inversión entre intensidad, como el grado de resistencia de la que la fuerza vital dispone naturalmente, y duración, que corresponde a la permanencia o supervivencia de los individuos, por lo que la protección de la vida está irremediablemente depositada sobre el cumplimiento de su reducción. Ya en su obra, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, se logra determinar a dicho paradigma como el origen *programático* de la «antropología filosófica moderna», como aquel mandato único de procesos que sujetan al hombre a funciones ya preestablecidas:

[...] cuanto más asciende la criatura disminuye el instinto incontenible y asimismo la destreza exenta de errores. Y es que el principio orgánico de la naturaleza, único, que ora denominamos formativo, ora impulsivo, ora sensible, ora artísticamente constructivo, aunque en el fondo es siempre una sola fuerza orgánica, cuanto más distribuido está en instrumentos y miembros heterogéneos, cuanto más en cada uno de ellos tiene un mundo peculiar, hallándose expuesto asimismo a obstáculos y errores propios, tanto más débil resulta el instinto y tanto más cae bajo el imperio de la voluntad y en consecuencia también del error. [...] 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 eficacia, mayor

número de instrumentos y más primorosos para definir entre sí las sensaciones y elegir las mejores. (Herder, 1959, pág. 82)

Lo que se halla en Herder es que la compensación se mueve oscilatoriamente en dirección ascendente y descendente: va del decaimiento de los impulsos naturales del hombre, hacia una facultad elevada, donde el organismo del ser humano se supone más evolucionado que otros; sin embargo, esta superioridad conlleva los síntomas de extenuación natural, por medio de los cuales se manifiesta por contraste. De esta forma, este «animal-hombre» *dura* más que el resto de los seres vivos por el hecho de que está *constitutivamente enfermo*; le suministra necesariamente a la vida aquello que la coacciona, pues la validez y efectividad de su «aparato inmunitario» exige la disminución del instinto a partir de la activación de su mecanismo de defensa. Así, “[el] principio compensatorio de la correspondencia funcional entre fuerza y debilidad [no es] sólo la fuerza equilibrada por una debilidad, sino la debilidad como punto de ignición y carburante propulsor de la fuerza” (Esposito, 2009b, pág. 129).

Así, se abre paso a Scheler, que, de igual modo, a partir de una dimensión compensatoriamente negativa, planteará su rechazo por aminorar la autonomía del espíritu, evidenciando el tratamiento *mortífero* que suministra el «ideal ascético» y que radica en que el hombre, como aquel animal que afirma la vida aun cuando la reprueba y rechaza, es un «asceta de la vida», dándole sentido y valor a partir de que la niega para asegurarla. El «espíritu» humano, –como aquel elemento que eleva al hombre por encima de cualquier otro ser vivo– está implícito en esa vida negada. Este filósofo alemán –al igual que el hombre asceta nietzscheano– sostiene que ese espíritu no sólo ha dejado de ser interpretado como una potencia *autónoma*, sino que ahora está sometido al padecimiento; el efecto inmunitario –unido desde su origen al paradigma de compensación– reside en que el espíritu sólo adquiere la fuerza necesaria que lo afirma a través de la represión de su connatural *impulso*. Sin embargo, de acuerdo con Esposito, la antropología de Scheler se sostiene sobre una dialéctica negativa, ya que asienta que el espíritu –como fundamento de salud y salvación– se encuentra desvinculado existencialmente de lo orgánico, se opone a toda vida en general: diferencia al hombre del resto de las formas de vida; el espíritu le permite al ser humano percibir la realidad externa sólo mediante su *asunción regulada*.

*El nuevo principio* que hace del hombre un hombre, es *ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida*, en el más amplio sentido, ya en psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un *principio que se opone a toda vida en general*; un principio que, como tal, no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la “vida” es una manifestación parcial. (Scheler, 1980, pág. 54)

De igual forma, Scheler sostiene que la «libertad» debe comprenderse con respecto a la disposición del hombre de quedar eximido de lo «orgánico», de anular el vínculo que lo ata internamente con la vida y con sus fuerzas naturales; esta es la que concederá la «apertura al mundo». “Semejante ser ‘espiritual’ ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es ‘libre frente al mundo circundante’, está *abierto* al mundo” (Scheler, 1980, pág. 55).

Por otra parte, Esposito encuentra en Günther Anders una implicación contraria a la propuesta de Scheler: dado que el hombre carece de *un mundo*, *puede abrirse al mundo*; Anders observa que Scheler correlaciona compensatoriamente la «libertad» y la «ajenidad», entendiendo por ajeno aquello que aparta al hombre de algo que no le pertenece, es decir, el hombre contrarresta el hecho de que el mundo le es impropio y, por tanto, está distante de él, y lo hace a partir de que establece una conexión peculiar con el mundo, la cual consiste en poner todas las cosas bajo su mando. Por tanto,

[...] la esencia del hombre reside en no detentar ninguna [autonomía] y que su naturaleza es la artificialidad: él es el animal capaz de crear las condiciones de su propia existencia sin recibirlas desde su exterior. En este sentido, bien puede decirse que el *a priori* del hombre está constituido por su ser *a posteriori*, que él es *apriorísticamente a posteriori*. Aquí [...] se arraiga la libertad humana. Esta es libertad de «comprender positivamente la ausencia», de «dar un sentido positivo a la Nada». (Esposito, 2009b, págs. 132-133)

Esposito critica el planteamiento de Anders respecto a la «ajenidad del mundo», pues señala que esta no sólo subordina la libertad del hombre, sino que, incluso, se ha establecido y se consume en ella; así, el hombre se muestra como *no-libre*, como aquel que no puede disponer

de sí. Esta libertad-ajena –o ajena-libertad– es considerada como condición previa al hombre, él no la escoge, *necesariamente* se le designa; sin embargo, paradójicamente este indispensable destino se presenta como la *más absoluta contingencia*: no es concreto ni definido, sólo se impone.

[Así,] no habría para el hombre un estado de “identificación a priori”, pues, aun cuando en cierta forma es parte del mundo, al mismo tiempo es un ser “extraño”, “ajeno”, “separado” e “inadaptado” a éste. Sin embargo, gracias a la experiencia el hombre puede entrar en comunicación con el mundo. [Aquello es posible comprendiendo al] hombre como *Homo faber*, [aquel que] es capaz de superar la distancia ontológica que lo separa del mundo, alcanzando, en cierto modo, la compensación de su extrañamiento, su distancia y su ser inadaptado. (Stern (Anders), 2014, pág. 22)

De esta manera, el filósofo italiano, a partir del breve análisis sobre estos tres pensadores, afirma la negatividad de la antropología filosófica, la cual conlleva en su centro la figura de la «nada», y coloca al hombre en un punto indeterminado, inmunizado; este no ocupa un lugar delimitado en el mundo y no desempeña algún rol en él, únicamente es posible aproximarse al mundo mediante una situación ordenada, sistemática. Que el hombre exista o no, le resulta indiferente al mundo, este puede prescindir de aquel; de forma parecida, al hombre le resulta extraño el mundo, incluso, puede no existir para él, lo cual justifica la necesaria «artificialidad» de su vínculo con el mundo.

### **2.2.3.1. El riesgo de la comunidad**

A finales de los años veinte y comienzo de los treinta del siglo pasado debido a la evidente carencia, inestabilidad y abandono en que se encontraba la vida humana por las guerras, surge la necesidad de replantear un nuevo orden social, siendo a través de la antropología filosófica y sus diferentes ángulos que tendrá como objetivo principal el hombre, al cual percibe desde una condición natural-contingente que lo coloca en un punto débil, indeterminado y vulnerable, donde su existencia se torna impredecible e incierta. De esta forma, trabajos antropológicos tales como los de Max Scheler, Günther Anders, entre otros, fundamentarán esta línea de pensamiento.

Será a partir de Helmuth Plessner y Arnold Gehlen que la antropología filosófica tendrá un momento de madurez. Con respecto al primero, Roberto Esposito advierte que en el eje central de su antropología se delinea una figura negativa, nihilista, la cual tiene por objetivo inmunizar al hombre de la falta que, contradictoriamente, lo cerca en la constante reproducción de dicha carencia. Esto es, dentro sus apuntes antropológicos se caracteriza una radical inmunización, pues suprime del centro originario de la existencia humana sus raíces relacionales, dirigiéndolas hacia una mera función social: una red protectora, una forma radical de disociación entre los hombres y, sobre todo, de él consigo mismo. Esposito observa en Plessner una especie de saneamiento de la sociedad, que pretende liberar al hombre del contacto con los otros; así, este es dispuesto dentro de un marco –insuperablemente hobbesiano– de «orden», es el único que provee a la vida de los recursos necesarios para su preservación: *querer ordenar es la actitud latente de toda la vida humana*.<sup>21</sup>

Plessner no considera que la reducción biologista de la noción de hombre –que se interpreta como si únicamente fuera un organismo vivo– sea suficiente para reconocer las problemáticas antropológicas; el objeto de su investigación girará en torno a la corporeidad del hombre, reintegrando la abertura que Scheler había dejado entre vida orgánica y espíritu. Para Plessner, la corporeidad es el entrelazamiento inmanente de cuerpo y alma, por lo que traza una «antropología de lo viviente», calificándola como «bio-filosofía»:

[aquella que] individua ante todo las condiciones mínimas de vitalidad (¿Qué es lo que se dice vivo?), para después centrar su atención en la estructura fundamental del hombre mediante la fundamentación filosófica de la posibilidad de la no separación entre la vida en general y la existencia humana. (Menegazzi, 2010, págs. 297-298)

Dentro de esta antropología, forma y materia, interno y externo, sujeto y objeto, son definidos como modo de representación y de desdoblamiento del otro; el cuerpo ha dejado de pensarse

---

<sup>21</sup> Cabe señalar que Tommaso Menegazzi, en el prólogo a la obra de Helmuth Plessner (*Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*), considera que Esposito ha malinterpretado la propuesta plessneriana, aclarando que: “no es la relación o el contacto lo que amenaza la convivencia, sino una determinada modalidad violenta y radical de relación, que en realidad no hace sino negar la posibilidad misma de la relación. Una entrega incondicional a los demás y un contacto íntimo y total impiden la existencia de cualquier vínculo: cuando la sangre, el amor o el espíritu lo llenan todo, entonces todo se satura y el individuo pierde espacio que necesita para poder realizarse. Donde reina la comunidad, paradójicamente, ninguna verdadera convivencia puede subsistir y toda relación social problemática, compleja y plural (pues así es la existencia excéntrica del ser humano) resulta imposible” (Plessner, 2012, págs. 17-18)

como mero revestimiento o aparato dirigido hacia un fin, ahora se interpreta como la *raíz orgánica* de toda labor intelectual y, a su vez, el entendimiento o intelecto deviene espiritualmente de los *procesos corpóreos*; ello será elemental para Plessner, pues le permitirá plantear la «posición excéntrica del hombre».

*Grosso modo*. Para Plessner la característica principal de todo ser viviente es la *posicionalidad* o *ser posicional*, que origina y delimita la estructura orgánica; es la relación entre el organismo y el ambiente, lo que implica contingencia: supone la posibilidad de distintos modos de existencia, por lo cual el ser viviente es en cuanto «puesto» en sí mismo. Su intención es apartarse de la noción antropocéntrica, que afirma que el interior del hombre –ya sea *logos*, intelecto o alma– es la única condición de posibilidad de existencia. Lo que él propone es una nueva categoría posicional, en donde el ser humano no sólo viva *en* su centro, sino también sea *en cuanto* centro; se trata de una oposición a sí mismo, una alteridad respecto de sí mismo. “El ser humano entra en relación con su propia existencia, «le es dado el centro de su posicionalidad, surgiendo del cual vive y en virtud del cual hace experiencias y actúa»” (Menegazzi, 2010, pág. 298). El centro posicional de Plessner fija una distancia respecto a sí mismo, es decir, no sólo se aleja de su propio centro, sino que percibe la separación en relación con el centro. “La vida del hombre, que no puede acabar con la centralidad y que, al mismo tiempo, está arrojada hacia afuera, se dice excéntrica” (Menegazzi, 2010, pág. 299).

En tal «posición excéntrica» el hombre está a distancia de sí mismo: se halla en el interior de su exterioridad y en el exterior de su interioridad, pero nunca se define por completo en uno de ellos, sólo se aproxima. La existencia humana se realiza en el hiato entre el tener un cuerpo y el ser su propio cuerpo, donde la fractura representa la «unidad neutral» de estas dos condiciones. Esta «posición excéntrica» representa el continuo entrecruzamiento entre «identidad» –conjunto de rasgos o características propias en el ser humano y que lo distingue frente a otros seres vivientes– y «alteridad» –condición de posibilidad de ser puesto de otro modo–.

[El hombre] no es ni por completo idéntico a sí mismo ni por completo otro respecto de sí mismo, de igual modo que no está ni en el centro ni al lado de su propio horizonte de sentido, sino precisamente en el límite que a la vez los une y los yuxtapone. [Por tanto,

el] hombre no posee ese cuerpo que es y en verdad nunca puede ser el cuerpo que posee: es su propia no-poseción de sí mismo. (Esposito, 2009b, págs. 136-137)

Plessner sostiene que «ser hombre es ser el otro de sí mismo», es aquel que no coincide con lo que es, puesto que vive y tiene una experiencia interna y externa. El hombre como vida interna, no puede desprenderse de su existencia corpórea u orgánica, pues observa a su propio cuerpo y el medio abierto del mundo exterior; su cuerpo se encuentra a la vez, ante la posible amenaza y la apertura de actuar en la vida. Por tanto, esta existencia está sujeta a una estructura neutral: queda excluida cualquier posibilidad de interpretar de modo natural o inmediato a la condición humana, pues está impregnada de mediatez y conciliación con el fin de afirmarse en cada momento en un sentido determinado y, con ello, hacerse cargo del mundo. De esta forma, el hombre está sujeto a la ajenidad y al reconocimiento: sólo puede reconocerse si se sostiene de la ajenidad, así como, sólo es ajeno si se reconoce a sí mismo. La existencia humana a pesar de ser orgánica, tiene la posibilidad de salir al mundo, y lo hace sólo en relación negativa de ser otro: cada hombre es lo que efectivamente es su propio *no* ser otro. El ser humano convive con todas las partes y con ninguna a la vez, ya que vive a partir de su propia distancia: se trata de una separación o una distancia funcional, donde lo extraño se enmascara en lo propio y lo propio incesantemente se vuelve extraño.

Ser un yo o una persona es mantenerse a distancia de la propia existencia física y de la propia experiencia pasiva. Toda mi experiencia es sólo mía [...] mi propia posición en el espacio y en el tiempo no es transferible como no lo es el cuerpo. [...] La distinción, la auténtica nada que constituye a una persona, *es* el poder que tiene de ponerse en el lugar, de cualquier otra persona y, por descontado, de cualquier otro objeto viviente. Donde está una persona, está cualquier persona. E inversamente, sólo puede haber una persona donde existe una posibilidad para cada persona. (Greene, 1966, pág. 60)

Roberto Esposito se servirá de lo anterior para fundamentar su análisis crítico con respecto a la propuesta plessneriana, pues rastrea que cuanto más está expuesto el sujeto a su propia alteridad y separación, mayor sometimiento hay a un sistema de inmunización. La antropología filosófica de Plessner implica compensación, al fijar un aparente contrapeso al desequilibrio originario, colocando al hombre más allá de sí. Este mecanismo compensatorio: «yo soy el centro de mi experiencia vivida y, sin embargo, en tanto que un yo, me mantengo

lejos de ella», se asienta sobre un conjunto de condiciones normativas que conllevan un efecto inmunitario. “Ser hombre significa estar apresado por normas, estar empeñado en la remoción de los instintos. Toda convención, toda costumbre, todo derecho articulan, canalizan y reprimen los correspondientes impulsos instintivos” (Esposito, 2009b, pág. 138).

Plessner da un paso fundamental que va de la antropología a la política, pues afirma que esta última:

no es simplemente un ámbito, sino la situación fundamental de la vida humana, en la cual ésta configura radicalmente –y no sólo exterior y jurídicamente– su constitución [...]. La política es el horizonte en el cual el hombre conquista las estructuras de sentido para sí mismo y para el mundo. Pero para conquistar dichas estructuras es preciso disponer, previamente, de instrumentos y recursos adecuados. (Plessner, 2012, pág. 11)

Plessner coloca al hombre en la totalidad de la vida: repensar al sujeto a través de su posición especial –conectarse excéntricamente con el mundo mediante su capacidad para distanciarse de sí y del ambiente–, trayendo consigo la artificialidad natural, la mediación y el papel social. La política o antropología política representa el auto-extrañamiento y la distancia: ser uno mismo y a la vez otro; ésta se puede afirmar no sólo mediante el «rol» o cargo de preservar y asegurar el orden ante la amenaza de las modalidades orgánicas que cercan al hombre, sino también contra el riesgo que trae consigo la representación comunitaria, pues la desmesura de esta implica un peligro del cual la política debe resguardar al hombre. El rol social de la antropología fija a los sujetos a una identificación que no le corresponde del todo; así, dentro de la antropología política resulta casi imposible instaurar una evidente diferencia entre la posición excéntrica del hombre y su rol social.

El rol fue la manera de que el verse a sí mismo y el ver de los otros fuera regulado sin necesidad de decidir la diferencia absoluta [y ello porque] el rol no afectaba al fantasma inescrutable. Los otros tenían derecho a ver el rol, que era la manera en que yo permitía ser visto, pero reservándose la mirada exclusiva al cuerpo en la intimidad. De este modo los otros siempre veían un doble, pero no como un disfraz sino como coincidencia de ver y ser visto, de tener para sí y para los otros, y por eso más allá de la diferencia autenticidad/inautenticidad. (Oncina Coves, 2015, pág. 61)

Para la antropología, la comunidad es aquella que rompe con el orden y el rol social, pues implica modos de sobrecarga emotiva, impulsiva, desestabilizando el *espacio político*; por ello es fundamental establecer un «freno», una «disciplina», un «orden», un proceso normativo que asegure a la artificialidad y a la distancia el establecimiento y función de sus límites –la máscara, el conflicto, el riesgo, el equilibrio–, pues son los que permiten configurar la vida social y política. Por ello, este proceso busca «tomar distancia» del vínculo que existe entre sujetos, para finalmente apartar a cada sujeto de sí mismo.

[El] hombre puede salvaguardar su propia identidad sólo escindiéndose en la bipolaridad entre interior y exterior, privado y público, invisible y visible, y ordenando cada polo a la salvaguarda del otro. Así como la exterioridad de la vida es la que recorta [...] la posibilidad de una dimensión privada, justamente la visibilidad de las actitudes exteriores es la que oculta la intención interna que los mueve. (Esposito, 2009b, pág. 140)

El ser humano no puede permanecer en un estado de «indeterminación», tiene la necesidad de superarlo mediante la acción, mediante un proceso de auto-apoderamiento: se enfrenta al mundo, pero necesita que lo protejan de él. De esta manera, la «función social» –nombre, rol, diplomacia, ceremonial, prestigio– asegura que el hombre sea, a la vez, lo más visible y lo más oculto posible; por esta razón, la paradoja de la antropología filosófica radica en que el hombre, al preservar una parte de sí, pone en riesgo la otra, por lo que no es posible asegurar su supervivencia de modo inmediato, ya que ante todo tiene que llevarse a cabo la conservación del espacio político. Así, la teoría negativa del antropólogo alemán restituye sus capacidades inmunizantes mediante la limitación del hombre con respecto a un posible vínculo orgánico con los otros y consigo mismo; ahora está destinado a un enfrentamiento recíproco-destructivo: una relación *amigo/enemigo*. “El hombre, siempre en riesgo de regresar a una indeterminación radical, en cuanto poder, se encuentra necesariamente en lucha por el poder, vale decir, en el contraste de familiaridad y extrañeza, de amigo y de enemigo” (Oncina Coves, 2015, pág. 55).

Esposito encuentra que dentro del pensamiento plessneriano la permanencia de la sociedad humana está sujeta a un orden artificial, con la facultad de neutralizar la fuerza natural que atraviesa a todo ser humano. No obstante, este orden no está completamente

desvinculado de esa fuerza, pues lleva consigo una parte de ella; así, lo negativo –entendido como ese potencial de violencia orgánica– no se suprime, sino sólo se reduce, se domina. Por tanto, el desdoblamiento entre amigo/enemigo –o gracia/dominio–, consiste en que el primero hará uso de sus instrumentos agudos para someter eficazmente al segundo; Plessner llamará a esta dinámica «tacto», que es la manifestación de la «higiene social», que busca la conservación del orden social a través de normas preventivas. El tacto no niega la relación entre los hombres, incluso la requiere, pero en una forma de resistencia, destruyendo o esterilizando de modo preventivo sus efectos más *peligrosamente contagiosos* –lo cual justifica su forma higiénica–. El tacto establece relaciones a distancia mediante aperturas equilibradas: es el «arte de no-acercarse-demasiado, de no-ser-demasiado-abiertos»; esta condición diferenciadora, delimitadora, empuja hacia el espacio de la inmunización, como un acto de prevención que des-socializa, que mantiene y refuerza la distancia entre todos los individuos.

[Esta inmunización no comete] el error de abstraer de la comunidad a los individuos: presupone la primera como condición de existencia de estos últimos, pero precisamente de acuerdo con una relación que los une en la separación y los vincula en la ajenidad. (Esposito, 2009b, pág. 143)

La adaptación entre unidad y separación se puede interpretar como «rol katekhóntico», aquel que, al encontrarse de modo interno en el estado de indeterminación, aplaza la designación de una identidad, es decir, los mecanismos inmunizantes lo asumirán en el interior de la «higiene social», los cuales, impiden la violencia, pero al mismo tiempo, la incorporan. Plessner considera que el hombre administra mediante la contingencia todo pensamiento y acción, puesto que en tal contingencia es posible la conciencia de la debilidad, del error, los cuales no pueden ser corregidos a través de la ética o la política, pues en realidad son parte de su existencia; sin embargo, lo que tanto a la ética como a la política les corresponde es que el hombre no disponga de una interacción inmediata con lo contingente, por lo que aplazan y regulan sus re-acciones colocando una distancia artificial o aparente que deriva en el hombre y en su entorno donde cada paso compone su existencia. De esta forma, se encuentra obligado a adquirir una posición que le dé sentido; por tanto, no puede darse un vínculo originario, afable entre los hombres, sino solamente relaciones ficticias, lúdicas –

como la función competitiva sometida a regla–, lo cual consiste estar en sociedad: “sin aniquilación, al menos como amenaza, no hay política, así como no hay derecho sin aniquilación de la libertad” (Esposito, 2009b, pág. 143).

Por su parte, Arnold Gehlen es quien completa la antropología filosófica del siglo XX mediante una *categoría estabilización conservativa*, que inicia con la cuestión ontológica de la relación del hombre con el *otro*, el cual representa su único «objeto adecuado» –materia donde adapta sus necesidades o condiciones–. El otro, como colectividad, asume una forma preventivamente neutralizada, quedando sometido a un orden conservativo, en el cual “la vida, para ser del todo ella misma, debe ir a buscar lo negativo para luego preservarse de él” (Esposito, 2009b, pág. 147). Lo «negativo», como modalidad instrumental, es la categoría necesaria para la «supervivencia» y de la que se servirá la cuestión de la alteridad, ya que el otro es «no-yo», es decir, lo negativo es el mecanismo en el cual el sujeto se conserva mediante su propia ajenedad, constituyendo un dispositivo formal que releva y protege a los individuos de su sustancia natural. Por tanto,

[...] el «no» que permite que el yo se autoidentifique como aquel que precisamente difiere del propio otro [ya que] el hombre carece de otro recurso más que el de procurar interpretarse pasando a través de un *no yo*, a través de algo distinto de lo humano [entendido como *naturaleza bruta*]. (Esposito, 2009b, pág. 148)

Para Gehlen, el hombre no se reduce a «vivir», en el sentido de solamente durar o permanecer en el mismo estado, sin alteración o cambio alguno, sino que *dirige* su propia vida: la guía mediante reglas hacia su conservación. La supervivencia va más allá de la vida, ejerciendo una influencia sobre ella: la administra, controla y limita, reprime su *naturaleza bruta*; así, la supervivencia, en cuanto uso funcional y compensatorio, es aquella que modifica tal sustancia natural de modo que sea útil para la vida, y lo hace mediante dos elementos: «validación» –legítima y confirma la vida– y «ordenamiento» –llevar a cabo una ley funcional o pragmática para que se observen todas sus conductas–. Ello representa la inversión antropológica-dialéctica que va de una lentitud orgánica –carencias de desarrollo, fallida especialización orgánica– hacia una facultad activa-efectiva –pensamientos y lenguaje, fantasía, pulsiones– propias del ser humano, pues este ha tenido que adoptar una postura con respecto a sí mismo, a sus impulsos y propiedades que lo diferencian de otras

especies; el hombre toma una posición y ejerce una conducta con relación a sí mismo y a los demás.

El hombre está sometido a una *sobreabundancia de estímulos* de tipo no animal; a una plétora de impresiones «sin finalidad» que afluyen a él y que él tiene que dominar de alguna manera. Frente a él no hay un medio ambiente (*circum-mundo*) con distribución de significados realizada por vía instintiva, sino un mundo [el cual] sólo puede ser elaborado, es decir, experimentado, mediante «pre-visión» y «pro-videncia». Ya aquí hay una tarea de urgencia física e importancia vital, a saber: por sus propios medios y por sí mismo, el hombre *ha de descargarse*, es decir, *transformar por sí mismo los condicionamientos carenciales de su existencia en oportunidades de prolongación de su vida*. (Gehlen , 1987, págs. 40-41)

De esta manera, el hombre debe asumir una tarea fundamental: subsistir, conservarse en el mundo y, por tanto, mantener la vida. El mundo al que se refiere Gehlen es un gran *escenario sorpresivo*, sostenido por un orden del que no se puede sospechar; por lo cual el hombre está sujeto a buscar de modo progresivo posiciones convenientes, logrando apropiarse de una experiencia –o «segunda naturaleza»– que la naturaleza primera le negó de origen: el mundo de la *cultura*; ésta corresponde a una parte de la naturaleza que el hombre ha transformado en un sentido de utilidad y disposición. La tarea de la cultura consiste en presentar al hombre como un ser «actuante», que ejerce, interpreta y produce funciones o «actos»<sup>22</sup> propios de su nueva naturaleza, revelando la *ley estructural* y, con ella, el principio de «exoneración» o descarga (*Entlastung*). Este principio consiste en liberar al hombre de la imposición original: transformar con la propia acción las carencias de su condición física en medios eficaces para la supervivencia.

[La] *ley estructural* es aquella que se encuentra presente en la construcción de todas las operaciones humanas; [es decir,] todas las «carencias» de la constitución humana (carencias que representan un enorme gravamen de su capacidad de vivir bajo las condiciones por así decir animales) son transformadas por el hombre, por sí mismo y

---

<sup>22</sup> Gehlen entiende por «actos» aquellos “[...] por los que el hombre lleva a cabo la tarea de hacer posible su vida [y] han de considerarse por eso desde dos puntos de vista: son actos *productivos* de superación de la carga provocada por las carencias (descarga) y, por otro lado, son seleccionados por el mismo hombre y (vistos en comparación con el animal) medios completamente nuevos de pilotar la vida” (Gehlen , 1987, pág. 41).

con su acción, en medios de su existencia, conjugándose así un último término el destino del hombre a la acción y su incomparable ubicación especial. (Gehlen , 1987, pág. 41)

Para Esposito, el carácter negativo de la naturaleza también va a quedar reflejado en el *proceso de civilización*, como aquel que regulariza desde el poder –es decir, a través de contener y reprimir– los impulsos naturales, lo que hará evidente el desarrollo del paradigma inmunitario; éste no sólo opera como anulación e invalidación de tales impulsos, sino que se servirá del principio de «exoneración» (*Entlastung*) con el fin de extraer o separar esas «condiciones animales» mediante un sistema o proyecto ordenado, *estructural*: disponer funcionalmente de cada una de las actividades que hacen posible la vida humana. Por tanto,

[...] *exonerare* [desde esta perspectiva se entiende] como la modalidad de liberación y sustracción respecto del *onus* común que vincula a los miembros de la comunidad a la carga, o a la ley (en ambos casos *munus*), de una obligación recíproca; [así, se define] la significación específica, y también la intensificación semántica [que se] confiere a la categoría de inmunización. (Esposito, 2009b, pág. 150)

Así, la función principal de la exoneración consiste en sustituir el «vacío biológico» del ser humano por la neutralización o inversión de los efectos naturales negativos, con el propósito de establecer una supervivencia suministrada, que es posible mediante un proceso de «selección» –elegir o tomar de la naturaleza conforme a un fin– y «toma de distancia» –diferenciarse y separarse de lo que no puede ser propio–; esto supone la postergación de los actos funcionales que dirigen hacia una prolongada preservación de la vida. Esposito se servirá de ella para advertir el doble valor negativo de la inmunización, dado que encuentra que se ha formado una brecha entre necesidades y satisfacción de necesidades, donde estas últimas someten la actividad humana a una disposición de lo útil que ya no sólo atiende a las causas presentes, sino que prevé la compensación del «hambre futura». De esta forma, la inmunización “[...] opera de manera homeopática mediante la reproducción controlada de aquello que pretende neutralizar, [siendo ello] el «hiato», esto es, el aplazamiento espacio-temporal, [...] un vacío tanto o más profundo, en cuanto artificialmente producido, que aquel que debe colmar”. (Esposito, 2009b, pág. 151)

Dentro de la *Entlastung* se lleva a cabo una conservación invertida y productiva de las pulsiones –de las que está negativamente constituido el ser humano–, ya que por medio de la actividad las transforma: cambia o sustituye la materia pulsional –imponiéndoles un orden o sentido– por una función, sin hacerlas desaparecer; “el hombre, por su propia industria, saca de sus cargas elementales oportunidades para prolongar la vida” (Gehlen , 1987, págs. 71-72). Por tanto, la exoneración es la reproducción inmunizada de la materia pulsional, ya que, a partir de la «elección-toma de distancia» de las pulsiones establece en el hombre un carácter disciplinado: modo especializado en el que el hombre controla activamente el impulso vital, convirtiéndolo en normalizaciones firmes, lo conserva únicamente como hábitos que dejan huella en la conducta que emplea en el mundo.

La propuesta gehleniana no se reduce a la organización estructural y predeterminada del sistema pulsional del ser humano, que lo inmuniza de las carencias de su naturaleza, sino que observa una estancia jurídica edificada con la finalidad de *proteger inmunitariamente esta misma inmunización*; esto es representado mediante un aparato externo que se adiciona a la supervivencia del hombre para compensarla y conservarla, siendo solamente la «institución» la que puede realizar tal función inmunitaria.

[Todos los] hábitos de pensar, de sentir, de valorar y de actuar, que sólo entendidos como institucionales se unen entre sí, se hacen habituales y así se estabilizan. Sólo así, al hacerse unilaterales se hacen habituales y en cierta medida confiables; es decir, previsibles. Si se destruyen las instituciones, vemos aparecer inmediatamente una imprevisibilidad e inseguridad y carencia de protección frente a los estímulos por parte del comportamiento. [...] Sólo dentro de un sistema cultural establemente institucionalizado, se puede llegar a actitudes sumamente elaboradas e irreversibles. (Gehlen , 1987, pág. 91)

El proceso de exoneración presupone su permanencia a partir de que todo sujeto se exonera a sí mismo, se libera de su condición animal, orgánica: “[la] exoneración del individuo es siempre también exoneración *respecto del* individuo” (Esposito, 2009b, pág. 152). Sin embargo, la *Entlastung* no sólo es el enfrentamiento del individuo respecto de sí, sino también con el mundo, el cual sólo le es posible si alcanza resistencia y regularidad en su capacidad de actuar. De esta forma, las instituciones como modelos de comportamiento

conlleven una función de descarga y estabilización: el individuo es colocado sobre un sistema de dirección y ordenamiento, que lo induce hacia una carga de decisiones, en las cuales puede liberar la elección; es decir, la «libertad» del sujeto se ajusta al mecanismo institucional, pues es el que indica lo que *debe* hacer y puede *no* hacer. Por tanto, la exoneración respecto del individuo queda compensada por medio de las instituciones;

[...] las instituciones aparecen como las formas de superar tareas o circunstancias de importancia vital, así como la reproducción, la defensa o la nutrición requieren una cooperación organizada y permanente. [Las instituciones] aparecen como los poderes *estabilizadores* [ya que] se enfocan y persiguen en común los objetivos de la vida, [donde] los individuos se orientan en ella hacia certezas definitivas sobre qué hacer y qué no hacer. (Gehlen, 1993, pág. 89)

Dentro del pensamiento del sociólogo alemán se demarca un «horizonte teológico-político», en el cual se logra distinguir el principio de la institucionalización como una modalidad secularizada y que, al mismo tiempo, lo administra y lo mantiene.

[...] Las instituciones eran en sentido pleno, en su origen, trascendencias del más acá. [...] Tal es ese complejo de ritos, cultos, prácticas religiosas al que los hombres asignaban el rol de resarcimiento de los desgarros y las heridas producidos por sucesos imposibles de dominar de otro modo en el transcurso de la experiencia. (Esposito, 2009b, pág. 153)

Por tanto, la institución jurídico-política recibe de su antecesor ritual la categoría de «auto-identificación negativa: *no-yo*», donde todo sujeto únicamente se reconoce dentro de la común alteridad que lo representa, es decir, al no coincidir con el otro, es puesto «en su lugar», exonerándolo de una subjetividad insostenible. De esta forma, todo acontecimiento colectivo se apoyará de la institución que es guiada por el mecanismo teológico-político hacia las figuras socio-históricas –el lenguaje, el derecho, la religión, la moral, el arte– con el objetivo de instaurar convicciones permanentes. A la institución no sólo le basta con introducirse en la conformación y ordenación biológica del hombre, sino que asimismo lo hace con tales hechos sociales fijando la actuación en común de los hombres. Así, Esposito advierte que la institución lleva por objetivo vincular a los individuos que comparten una

misma ajenidad: son congregados según su ajenidad, por lo que resultan inmunizados conforme a su estado ajeno-indiferenciado. Esta inmunización representa una actividad *común y de lo común*: la preservación de la vida.

Gehlen hace referencia, a partir del término *posthistorie*, a una supuesta estabilización de los procesos de indemnización, que distinguen a las sociedades tardomodernas de cualquier otra: la entera y total «institucionalización» sobre la vida, llevando por objetivo la reproducción inagotable de conservación, la cual se logra a través de una completa compensación entre medio y sistema, pulsiones y ordenes, cargas y exoneraciones. La institucionalización toma todos los estados de cosas, manteniéndolas bajo un estricto control, imponiéndole al individuo una conciencia instrumental de tal forma que las tolere pasivamente. Esta conciencia se caracteriza por ser histórico-moderna y representativa, «que entiende», que ocupa y afecta: «psicologizando» se apropia del hombre e «historiza» describiéndolo o determinándolo, trayendo consigo, a la vez, una especie de efecto retroactivo –que adquiere poder a partir de lo ya acontecido–. Sin embargo, Gehlen da cuenta de que la esfera del espíritu humano no sólo se agota con la función de la conciencia instrumental, pues reconoce en ella una serie de reacciones delimitándola bajo la modalidad de «primitivización» o «reinstintivización»: el *retorno artificial* –determinado por el *exceso de subjetividad que libera el progreso técnico*– hacia la naturaleza del ser humano, donde su interioridad psicológica está condenada a una indefinida anomalía, lo que traerá el declive de su apertura al mundo.

[...] absolutamente nadie es responsable del progreso en el sentido de perfeccionamiento de la ciencia y la técnica, incluidas sus inevitables consecuencias directas e indirectas. Este progreso se ha convertido en una ley vital inquebrantable de la humanidad, ningún individuo tiene que responder de él moralmente; hace mucho tiempo que se va a la aventura en este elemento; ya no hay regreso, y sólo quedan soluciones hacia adelante. (Gehlen, 1993, pág. 164)

Esto resulta contradictorio para Roberto Esposito, pues la vuelta a la conciencia primitiva le es externa al hombre, sólo de modo indirecto se le hace autoconciencia: a partir del proceso de representación de un no-yo –el cual encuentra como un punto de referencia vivo, cercano, pero pasivo– y en el hacerse objeto (producido por esa representación) de él mismo, que a un

tiempo, representa a otro; es en este proceso donde el hombre le otorga un valor vital a la actualidad y duración de su vida orgánica. Los límites de esta vida están desvinculados del orden institucional: *nada más institucional hoy que la crisis de las instituciones*, lo cual advierte sobrevenir violentamente cuanto más se presentan protegidos por un «artificio». Cabe señalar que tal artificio no releva ni libera, sino que asegura su obligación sobre la constitución orgánica del hombre: permanente representación del no-yo. Así, toda obligación está sujeta a un acto de autolimitación –o actos *ascéticos*–: de autodisciplina o autocontención, donde el hombre toma posición con respecto a sí mismo y al mismo tiempo frente a sí mismo, estableciendo una carencia de auténticos mecanismos instintivos. Por tanto, se evidencia una fuerza destructiva y autodestructiva, es decir, un mecanismo inmunitario sin control: “como una máquina que, debiendo producir cada vez más orden, pierde el contacto con el desorden que constituye a la vez su frontera y su materia, volviéndose al final presa de él” (Esposito, 2009b, pág. 156). La inmunidad, en el intento de autoinmunizarse, se vuelve contra sí, cayendo en el vértice de una infinita repetición o redoblamiento.

### **2.3. Vertiente biomédica**

De acuerdo con el análisis espositoiano, la política se sostiene del paradigma inmunitario que condiciona a la vida a incluirse en su propia acción; de esta forma, el objeto de la política no es una forma de vida específica o indeterminada, sino que es:

[...] la vida misma: toda la vida y sólo la vida, en su simple realidad biológica. Ya se trate de la vida del individuo o de la vida de la especie, la política ha de poner a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción. (Esposito, 2009b, pág. 160)

Esta política, entendida también como «biopolítica», se lleva a cabo sobre la realidad de lo vivo, por lo que para asegurar a la vida –que tiende hacia un sentido autodestructor– y su posibilidad misma, tal política debe reintegrarla, mediante la inmunización política, al ordenamiento de una representación orgánica: el «cuerpo», pues sólo a partir de él es posible la correspondencia entre vida y realidad; la vida sólo puede ser conservada de toda amenaza

—originada en el exterior o en su interior— cuando se encuentra dentro de los *límites del cuerpo*, estos establecen el margen preventivo de cualquier peligro que intente convertirla en su opuesto. Según Esposito, tanto cuerpo como vida se correlacionan: para que el cuerpo sea, debe estar vivo, *muerto, el cuerpo no dura*; el cuerpo implica la resistencia de la vida contra la muerte. De esta manera, únicamente en el cuerpo es posible la vida —crece, se desarrolla y reproduce—:

así como el cuerpo es el lugar privilegiado para el despliegue de la vida, es donde más se advierte la amenaza de la muerte. [...] este carácter binario constitutivo —entre vida y muerte, crecimiento y deterioro— hace al cuerpo la zona liminar en cuyo interior se ejerce la intención inmunitaria de la política: demorar cuanto se pueda el paso de la vida a la muerte, empujar la muerte al punto más alejado de la actualidad de la vida. (Esposito, 2009b, pág. 161)

Desde el siglo XVII, a partir de Hobbes, Rousseau y Sieyès, la política moderna representó a la vida de la sociedad con la figura del cuerpo, donde la interpretación inmunitaria que dicha figura otorga a la política es iniciada por Hobbes, quien a partir del «mecanicismo»<sup>23</sup> e «individualismo»<sup>24</sup> señala la proximidad entre «Estado» y «cuerpo» —pues este será el lugar de las prácticas biopolíticas, donde se actúa sobre el cuerpo—: correlación inmunitaria entre vida y cuerpo político, por lo que la *vida del cuerpo político* debe ser protegida de cualquier riesgo; sin embargo, Hobbes afirma que en caso de existir la amenaza en el cuerpo, queda abierta la posibilidad autodestructiva del organismo, ello como una *estrategia inmunitaria*

---

<sup>23</sup> Se entiende como la única forma de causalidad que incide físicamente en los elementos que se ajustan en el mundo material y cuyos límites, por tanto, corresponden con la realidad. Dentro de la teoría mecanicista, el origen del mundo, o del universo, se interpreta como un sistema mecánico que, al componerse de elementos inalterables, establece las leyes que explican el desarrollo y movimiento de la materia: no sólo de la naturaleza, sino también de la sociedad; tales leyes son universales y comprenden todo movimiento material. Así, para Hobbes, el mecanicismo implica una nueva moral, una nueva religión, una nueva política, supone la base de un orden político y social.

<sup>24</sup> Para Hobbes la noción de *individuo* —que se refiere al hombre civilizado de su tiempo— surge a partir del desarrollo de las relaciones sociales, entendidas como vínculos utilitarios de intercambio; las relaciones sociales determinan el objetivo del individuo y su *praxis*, pero lo hacen a partir de considerar la multiplicidad y manifestación de actos que cada hombre tiene. De esta manera, cada individuo tiene la capacidad de determinar tanto los medios como las consecuencias que le permitirán llegar al bien; esto dará paso a un *proceso de interrelación* con los demás sujetos, puesto que el hombre es un cuerpo que se encuentra en movimiento, debe relacionarse con otros cuerpos: “la estructura corporal, la experiencia, el pensamiento, el lenguaje, la razón y las pasiones pertenecen a cada quien y se expresan de diferentes maneras. Es evidente que la diversidad de pasiones hace que los hombres sean diferentes, que cada hombre piense en su bien verosímil y elija los medios para alcanzarlo. [...] cada hombre usa en su propio beneficio su estructura corporal, su conocimiento, su pensamiento, sus pasiones y sus habilidades. La diferencia surge en la manera en la que cada hombre manifiesta o expresa su poder o facultad natural, y en esa expresión se materializa la individualidad. [...] el individuo se configura en la diferencia que surge entre los hombres como producto de la manifestación particular de sus facultades naturales” (Cisneros Araujo, 2011, pág. 226).

*de contención*. Para el pensador inglés tal autodestrucción es producida por el hombre, por lo que se le debe oponer de modo anticipado el «ordenamiento», el cual toma el sentido de «máquina» y, por tanto, constituirá un cuerpo político. El ordenamiento sostiene el vínculo entre vida y cuerpo, donde este último va más allá de la vida natural, es el imaginario de todos los cuerpos individuales en una estructura que es el Estado; es un *cuerpo artificial del Estado* y su duración depende del poder soberano:

La Naturaleza (Arte con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el Arte del hombre [...] en la producción de un animal artificial. [...] Pero el Arte va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el *hombre*. Pues mediante el Arte se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civilis* en latín), y que no es sino un hombre artificial, [...] para cuya protección y defensa fue pensado. Allí la *soberanía* es un *alma* artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las *articulaciones*; la *recompensa* y el *castigo* hacen las funciones de los *nervios* en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada miembro, de tal manera que todos sean movidos a realizar su tarea [...]. (Hobbes, 1980, págs. 117-118)

La vida artificial representa la inmunización de un cuerpo: obtiene cierta resistencia incluso a partir de la muerte de sus propios miembros, es decir, se sostiene tanto de la vida como de la muerte de sus elementos; de esta forma, este cuerpo político, al igual que el natural, está permanentemente ordenado: se destruye y reconstruye con el fin de protegerse a sí mismo, estando bajo una *condición de guerra de todos contra todos*, donde hará uso de cada miembro que le sirva de instrumento para proteger su vida:

[...] *todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra*, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de la naturaleza, *que es buscar la paz y seguirla*, la segunda, la suma del derecho natural, *que es defendernos por todos los medios que podamos*. (Hobbes, 1980, págs. 228-229)

De modo contrario, para Rousseau el cuerpo político es posible a partir del vínculo entre el cuerpo individual y el colectivo, donde este último es el resultado de la unión de todos los cuerpos particulares; cada uno de los cuerpos se asume como miembro de un solo cuerpo, esto es, un *redoblarse del cuerpo* como «voluntad general». Así, el filósofo suizo, da cuenta que el dispositivo inmunitario del cuerpo político se encuentra intrínsecamente en la constitución corpórea, ya no es artificial: quien amenaza a uno de los miembros, amenaza a todo el cuerpo, pues cada miembro es incorporado y disuelto en cuanto tal en el organismo político, no hay jerarquía entre las distintas partes del cuerpo.

Si el Estado o la ciudad no es sino una persona moral, cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, le es indispensable una fuerza universal y compulsiva que mueva y disponga cada parte del modo más conveniente para el todo. (Rousseau, 2007, págs. 59-60)

Por otra parte, Esposito encuentra en Sieyès que el cuerpo es representado por la noción de «revolución», puesto que a través de ella es posible *la vida de la nación*.<sup>25</sup> La revolución es el medio por el cual se reintegra el cuerpo político, liberándolo de los *privilegios honoríficos* –los cuales se consideran a sí mismo como la finalidad suprema de toda sociedad política– y evitando el riesgo que estos puedan provocar sobre el *cuerpo de ciudadanos*; ese cuerpo, entendido como cuidado y fundamento de la vida nacional, no puede ser sino uno solo: “¿qué es una nación? Un cuerpo de asociados viviendo bajo una ley *común* y representados por la misma *legislatura*” (Sieyès, 1991, pág. 151). Sieyès plantea que para que el cuerpo sea eximido de aquellos privilegios debe volver a tomar su estado natural, debe recuperar un estado de normalidad. El cuidado va dirigido a la eliminación radical de los mandatos privilegiados, pues resultan contradictorios e injustos para los ciudadanos; por tanto, se trata de restablecer, desde el interior de la degeneración de los privilegios, y someter a determinado orden al cuerpo político para su funcionamiento:

[...] los órdenes privilegiados no son ni pueden ser un pueblo aparte, hallándose a expensas de la verdadera nación. [...] La justicia y la razón no pueden plegarse a las

---

<sup>25</sup> Para Sieyès la nación “[es aquella que se constituye] por la generalidad de los ciudadanos. Pues bien, recompensemos al miembro que lo haya merecido, pero no cometamos la absurda locura de rebajar a toda la nación con respecto a uno de sus miembros. El conjunto de los ciudadanos es siempre lo fundamental, todo debe estar a su servicio y no debe ser sacrificado como precio a quien le ha servido” (1991, pág. 113).

conveniencias. No preguntéis por el lugar que deben ocupar las clases privilegiadas en el orden social, pues es como preguntar por el lugar que se desea asignar en el cuerpo de un enfermo al humor maligno que lo mina y lo atormenta. Es preciso *neutralizarlo*, restablecer la salud y el funcionamiento de todos los órganos para que no vuelvan a formarse combinaciones mórbidas, capaces de contagiar los principios más esenciales de la vida. (Sieyès, 1991, pág. 252)

### 2.2.1. Productividad de lo negativo: *phármakon*

Roberto Esposito, a partir del lugar que se le ha dado al «cuerpo», se plantea la cuestión: *¿qué sería la salud sin la obsesión de la enfermedad?* Donde analizará que el encuentro entre el saber político y el médico se fundamenta sobre la *conservación del cuerpo*; sin embargo, es a partir de la «enfermedad»<sup>26</sup> que la noción de «conservación» se interpretará en otro sentido, ya que según los síntomas de una enfermedad –o *cuadro patológico*– será como se establecerá el grado del mal, “sólo la «decisión» acerca de qué está enfermo –acerca del origen, el desarrollo y el resultado de la enfermedad– define por contraste qué está sano” (Esposito, 2009b, pág. 173). De esta forma, la adaptación de las categorías bio-médicas a las jurídico-políticas no sólo ha logrado justificar la representación del cuerpo político, sino que expone un paradigma inmunitario, el cual identifica la enfermedad y mantiene una relación con la salud; así, el veneno se encarga de contagiar todo el cuerpo político –ya sea una invasión extranjera o un conflicto civil–, pero es un veneno que surge del exterior, no se da en el cuerpo mismo, sino que se transmite mediante la introducción de un elemento exógeno. Tal como lo afirma Deleuze: “[la] enfermedad, por ejemplo, me separa de lo que puedo: fuerza reactiva, me convierte reactivo, limita mis posibilidades y me condena a un medio empequeñecido al que no puedo hacer menos que adaptarme” (Deleuze, 1998, pág. 96).

---

<sup>26</sup> Esposito retomará de Nietzsche el concepto de *enfermedad*, entendido como “olvido del cuerpo” el cual representa al nihilismo de la vida moderna –o nihilismo pasivo–. Así, nihilismo y enfermedad remiten al individuo a un estado de abandono y negación de sí mismo, del cuerpo y del mundo. “[Al hombre sólo le queda elegir] instintivamente lo dañoso para *uno mismo*, ser *atraído* por motivos «desinteresados» es algo que casi nos da la fórmula de la *décadence*. «No buscar el *propio provecho*» [...] ¡Disgregación de los instintos! [...] Tal juicio no deja de ser en última instancia un gran peligro, tiene efectos contagiosos, –pronto proliferará en el entero suelo mórbido de la sociedad en forma de una vegetación tropical de conceptos [...] En determinadas circunstancias semejante vegetación de árboles venenosos, nacida de la pobredumbre, envenena con sus exhalaciones *la vida* [...]” (Nietzsche, 2009, pág. 115).

En la obra del médico griego Galeno se encuentran dos categorías de las cuales se puede interpretar la cuestión de *phármakon*; la primera corresponde a la hegemonía exterior y permanente del germen patógeno, permitiendo localizar los síntomas de la enfermedad. Para Galeno, la enfermedad se transmite mediante la alteración nociva originada por la inserción en el cuerpo de una sustancia extraña y nociva –los cuales define como *semina*– y que son de tipo externo; sin embargo, para el médico griego, era necesario realizar una especie de limpieza profunda para prevenir y cuidar la entrada de esos elementos extraños o alógenos. Llevado esto al cuerpo político, tal limpieza será posible a través del establecimiento de obstrucciones, resguardos o aparatos inmunitarios que tiene la finalidad de disminuir o suprimir la penetrabilidad de aquellos gérmenes tóxicos. Por tanto, esta primera categoría tiene la característica de una *obsesión autoprotectora*: “cuanto más alta hubo de parecer la vulnerabilidad de los cuerpos políticos, tanto más urgente resultaba la necesidad de cerrar herméticamente los orificios abiertos en sus fronteras” (Esposito, 2009b, pág. 175).

La otra categoría que expone Galeno lleva a cabo una función dialéctica que la enfermedad realiza con relación a su tratamiento, esto es, la relación enfermedad-salud. Dentro del cuerpo político, el mal no sólo es aquel que lo debilita y lo pone en riesgo, sino que, a su vez, toma un «signo positivo» reforzando e instaurando dispositivos autodefensivos del organismo enfermo; ejemplo de ello es la utilidad política sobre los conflictos sociales, donde el cuerpo político usa los alzamientos o revueltas colectivas y violentas contra la autoridad para legitimar y proteger su aparato coercitivo: *un mal dominado y vuelto contra sí mismo, refuerza más el cuerpo político que lo alberga*.

Por otra parte, a partir del planteamiento de Galeno respecto a la enfermedad, el médico suizo Paracelso plantea una nueva interpretación de la enfermedad y su cura; el origen del mal se encuentra fuera del cuerpo, por lo que posee una constitución capaz de establecer normas para sí mismo y dispone de colocarse en alguna parte determinada del organismo. Al ser externo al organismo no supone un simple efecto en la alteración de su estabilidad, pues el cuerpo no es quien determina el mal o la enfermedad, sino este a aquel. De esta forma, Paracelso sostiene que lo que cura o restablece al cuerpo no es la doctrina alopática – tratamiento que tiene como propósito producir en el estado saludable fenómenos distintos a

los de la enfermedad–, sino homeopática –procedimiento que administra, en dosis mínimas, la misma sustancia que produce la enfermedad, que en caso de aplicar mayores cantidades de tal sustancia, los síntomas serían iguales a los que se trata de curar–, cumpliendo la regla isopática: *lo similar cura lo similar*. Así, el tratamiento de la enfermedad consiste en disponer de ella en cantidades tales que el cuerpo quede completamente inmunizado;

[...] si la cura contra el veneno está en el veneno mismo, entonces enfermedad y salud ya no se dispondrán a lo largo del eje de una contraposición frontal, sino según una relación que hace de una el contrario, sí, pero también, y sobre todo, el instrumento de la otra. [...] a menudo una medicina es veneno y a menudo fármaco para una enfermedad en un momento determinado [...]. (Esposito, 2009b, pág. 178)

Sirviéndose de estos dos médicos, para Esposito *pharmákon* corresponde a la inoculación, es decir, la introducción y adaptación en el cuerpo de organismos patógenos y que figuran una función terapéutica, ejemplo de ello: la vacuna, como el suministro de la dosis de la sustancia de la cual se pretende defender y preservar. El pensador italiano muestra la analogía en Estado-cuerpo, donde este último representa un conjunto de elementos, algunos con capacidades destructivas que sirven de modo productivo: figuran la sustancia del mal, el veneno para vacunar y cuidar del cuerpo; *un bien que deriva del mal y un mal que se transmuta en bien*. El sentido que toma el paradigma inmunitario a partir del *phármakon* consiste en contraponer a la salud la enfermedad, pero se opone a esta última a través de integrarla dentro de sí, sustituyendo, total o parcialmente las funciones que corresponden a la salud;

[...] es el mal y a la vez cuanto se le opone, plegándose a su lógica. Él mismo en tanto otro y otro en tanto él mismo, el punto en el cual el uno penetra en el dos sin dejar de ser uno; el uno-dos que no es ni uno ni dos, y sin embargo es ambos, superpuestos en la línea de su contraste. [...] Mal y antídoto, veneno y cura, poción y contra-poción, el *phármakon* no es una sustancia, sino más bien una no-sustancia, una no-identidad, una no-esencia. Pero sobre todo algo que se relaciona con la vida desde el fondo de su reverso. Más que afirmarla, niega su negación y así termina por redoblarla. [Por tanto, el *phármakon* es] la incruenta potencia que arrastra a la muerte al contacto con la vida y expone a la vida a la prueba de la muerte. (Esposito, 2009b, pág. 181)

A partir del siglo XIX, la teoría política se sostiene sobre las ciencias de la vida, y en especial de la medicina. Es a partir del médico Rudolf Virchow y de su teoría celular: *zellenstaat* –o Estado celular–, que afirma que el cuerpo no está separado o dividido en distintas partes, sino que está conformado por un conjunto de pequeñas unidades o *células*, capaces de una función independiente dentro del organismo; las células son un compuesto de relaciones autónomas entre sí pero que, a su vez, conforman un Estado. *Zellenstaat* da un giro conceptual a la relación entre el Estado y el cuerpo, donde el Estado contiene y, por tanto, se compone de cada una de aquellas partículas o células:

[...] el organismo no es un todo indiviso, sino un conjunto integrado por partículas elementales denominadas, justamente, células, en estas últimas reside el principio motor de la vida, [entendiendo que] como fundamento del organismo no hay una fuerza vital (*Lebenskraft*) única, tendiente a un fin determinado, sino una multiplicidad discreta de entidades diferenciadas que interactúan entre sí, condicionándose unas a otras. (Esposito, 2009b, págs. 183-184)

## Capítulo III. Otra biopolítica: biopolítica positiva

### 3.1. Fundamentos de un *pensamiento en acto*

La filosofía italiana ha establecido una relación analítico-crítica que consiste en alterar o elaborar las condiciones necesarias para confrontarse tanto al movimiento del mundo globalizado y modernizado como a la constitución de la época actual. Este análisis crítico dará paso a una *línea de la diferencia*, es decir, de la «diferencia italiana» o «pensamiento italiano contemporáneo» que hace posible la fundamentación teórico-política de nuevos paradigmas dirigidos hacia contenidos específicos: *nihilismo* y *biopolítica*. Dichos contenidos no sólo se encuentran dentro de la movilidad de la contemporaneidad, sino que están fijados sobre una metapolítica<sup>27</sup> que les permite desenvolverse en distintos entornos, por ejemplo, si se inclina hacia la filosofía moderna, encaminará su función de modo afirmativo, por lo que retomará los conceptos de «vida», «política» e «historia», pues constituyen y dirigen los ejes rectores de este pensamiento: el punto de encuentro entre vida e historia es la política. De este modo, el pensamiento es posible, no a partir de un contenido original y único, sino al establecer una relación con aquello que lo precede y analiza lo que deviene; por tanto, el pensamiento italiano va al conocimiento antiguo para lograr traducir y comprender el presente: *actualidad de lo originario*. “Que la vida humana [...] haya devenido integralmente histórica significa que es objeto de prácticas políticas destinadas a transformarla y, por tanto, inevitablemente, también materia de conflicto” (Esposito, 2015, pág. 19).

La diferencia italiana reflexiona a la política tanto en su alcance preestatal –o sin Estado, ya que tendrían un número reducido de miembros y, por tanto, sus sociedades serían igualitarias, sin clases sociales, su economía es de subsistencia y son escasas las instituciones políticas–, como en su oposición o enfrentamiento contra las formas de poder del Estado mismo; tal reflexión la hará mediante tres ejes paradigmáticos –propios de la filosofía

---

<sup>27</sup> La «metapolítica» se entiende como la desmitificación de la cultura opresora o dominante, sustituyendo y adquiriendo otra forma de poder, de cultura e ideología; así, la metapolítica se expresa como una doctrina que pretende hacer política sin política.

italiana— y que están fundamentados en la política, la historia y la vida: *inmanentización del antagonismo, historización de lo no histórico y mundanización del sujeto*.

De este modo, el pensamiento italiano plantea la posibilidad de un ejercicio deconstructivo sobre el individualismo moderno, colocando en el centro de la problemática a la «comunidad», ya que conlleva el principio de la subjetividad como alteridad —como condición de ser otro, «otredad»—. Dentro de la obra del filósofo italiano Giovanni Gentile,<sup>28</sup> el individuo es el que contiene en sí a la comunidad, la cual se representa a partir de la relación no sólo con el otro, sino también con el enemigo: «El Estado compendia, unifica y concretiza cualquier elemento, forma o actividad de la naturaleza humana». Se puede considerar que tal relación es ambigua en la medida en que pretende interiorizar la subjetividad, que sólo es exteriorizada en el acto. Este último es el movimiento de «desubjetivación» —la superación entre sujeto y objeto dada en el exterior— hacia lo abierto del mundo; por tanto, la subjetividad no se encuentra fuera, sino que está contenida en el interior del proceso de *autogeneración del mundo*. De esta manera, la subjetividad misma no se excluye del mundo, pues se desdobra en él como «formas de vida», entendidas en su alcance común y singular.

[La subjetividad es] deconstruida y reconstruida, por una categoría de vida que está, a su vez, siempre determinada en sus peculiares configuraciones. [...] la vida siempre ha sido pensada junto a las categorías de historia y política: en relación y tensión con ellas. Esto significa que la vida no es una alternativa a la subjetividad, sino que es constitutiva de esta. (Esposito, 2015, pág. 44)

### **3.1.1. Inmanencia-antagonismo**

El primero de estos ejes, denominado *inmanentización del antagonismo*, consiste en el encuentro y tensión entre elementos contrarios generados por la vida y que, por tanto, se encuentran en un continuo movimiento de unión-separación. La relación entre «inmanencia» y «antagonismo» fundamenta el vínculo del conflicto con la realidad, la cual no puede trascender a otra dimensión; así, para el pensamiento italiano, la inmanentización del antagonismo es la «verdad efectiva de la cosa» que posee necesariamente un carácter

---

<sup>28</sup> Giovanni Gentile es considerado por Roberto Esposito como uno de los iniciadores de la diferencia italiana.

conflictivo, pues este es una parte esencial o fundamental del orden que se establece en la realidad.

El hecho de que el conflicto sea constitutivo del orden –es decir que no sea posible ni deseable, plantear la hipótesis de un orden que excluya al conflicto– señala el surgimiento de orden dentro de la historia, que tiende, en vano, a deshacerse de él. El origen no puede ser eliminado de un orden que, en su fática concreción, no sólo deriva de él, sino que continúa reproduciéndolo sin cesar. (Esposito, 2015, pág. 36)

La relación entre inmanencia y conflicto –que constituye la principal característica del pensamiento italiano– gira en torno a la *biopolítica*, pues tiene la capacidad de proyectar el movimiento de la vida individual y colectiva. Es decir, el punto central del conflicto es la vida misma –entendida como un conjunto de deseos, fuerzas, pulsiones–, aquella que atraviesa no sólo a los individuos, sino a toda población, haciendo indistinguible razón y fuerza, propio y colectivo.

El pensamiento italiano encuentra que la tradición moderna se ha encargado de repetir el mecanismo «teológico-político», unificando y neutralizando la variedad de intereses y lenguajes, echando de lado todo posible conflicto y diferencia. Dentro de este mecanismo, la representación política se configura a partir de la exclusión de cualquier forma de oposición o heterogeneidad, pues alteran su estructura normativa. Será contra esta síntesis que el pensamiento italiano replanteará su análisis, y lo hará a partir de la obra del filósofo y político italiano Mario Tronti, quien propone el nudo entre el enfrentamiento político y el «operaísmo»,<sup>29</sup> donde se fija la dialéctica «capital-clase obrera», trayendo consigo una relación –problemática y, a su vez, contradictoria– del conflicto y la inmanencia. Tronti formula una violenta ruptura de la «clase obrera» con respecto al *horizonte histórico*; es decir, al plantear un intento de revolución cultural, la clase obrera se torna en un carácter político de ver el mundo y *en un modo humano de operar en él*, donde las luchas obreras serán las

---

<sup>29</sup> El «operaísmo» es un movimiento político antiautoritario con el objetivo de analizar el poder funcional de la clase obrera y, con ello, transformar las relaciones de producción. Sus principales fundadores: Antonio Negri y Mario Tronti, quienes se encargaron de desarrollar la «teoría operaísta», centrándose en la lucha proletaria. “[...] el operaísmo fue un movimiento político e intelectual contracultural [el cual estaba] centrado en la protesta y en la oposición contra el adversario capitalista. Perseguió un cambio general del orden social y eligió la protesta antes que la acción de presión y la participación institucional. [...] El operaísmo además se basaba en una red de organizaciones locales y un liderazgo múltiple, lo que determinó fracturas y divisiones internas” (Tardivo & Fernández Fernández, 2015, pág. 75)

que determinarán el rumbo del desarrollo capitalista: “[...] todo el aparato sistémico de dominación se recoloca, se reforma, se democratiza y se estabiliza de nuevo” (Tronti, 2012, pág. 111). Sin embargo, surgen cuestiones tales como:

¿Cómo pensar la autonomía de una clase que es necesariamente inherente a la sociedad capitalista? Y, antes aún, ¿qué puede ser un antagonismo inmanente, interior a aquello de lo cual intenta separarse? ¿O una inmanencia antagonista, partida en dos frentes contrapuestos? (Esposito, 2015, pág. 250)

Tronti considera que el capital pretende retener en sí a la clase obrera como elemento del mecanismo de valorización, por lo que esta última queda impedida de una conciencia política, la cual sólo podrá adquirir apartándose de su propio antagonista. Aquí se retomará el principio schmittiano: *primacía ontológica del enemigo respecto del amigo*; ello representa dos polos contrarios, donde uno de ellos, en su intento por integrar dentro de sí al otro, termina anulándolo. Para Tronti, no es posible neutralizar y sintetizar el comportamiento de dichos polos, sino es por medio de la «elección política de parte» –llevada a cabo en la permanente contingencia e invirtiendo la posición sintética del capital– que se determinará el reconocimiento autónomo de la clase obrera: la lucha de la clase delimita y precede a la acumulación capitalista. De este modo, el político italiano afirma que la resistencia debe darse *antes y dentro* del poder –y posteriormente Foucault lo confirmará: si el poder genera resistencia, esta, a su vez, anticipa y reproduce el poder–. Sin embargo, la propuesta trontiana resulta un tanto contradictoria, debido a que coloca los dos polos –clase obrera y capital– en un mismo todo.

La clase obrera debe, por un lado, huir de la representación que quiere reducirla a simple parte de un todo que la engloba; pero por el otro, debe reconocer que efectivamente lo es: que no es externa sino interna a aquello a lo que sin embargo intenta contraponerse. (Esposito, 2015, pág. 252)

La clase no sólo debe estar «dentro» sino también «en contra»:

[...] se trata de privar al capital de su contenido, de la relación de clase que lo fundamenta. Durante un período, la relación de clase debe ser gestionada por la clase obrera a través de su partido: al igual que hasta el momento ha sido gestionada por la

clase capitalista a través de su Estado. Aquí es donde la relación de dominio entre las dos clases, no sólo en teoría, sino en la práctica, se invierte. Así, el proceso revolucionario ve a la clase obrera convertirse cada vez más en aquello que ya es: clase dominante en su propio terreno, un terreno específicamente político [...]. (Tronti, 2001, pág. 261)

Tal potencia es a partir de sus dos polos contrapuestos: que reaccionan uno sobre el otro, eliminándose entre sí; de este modo, la teología política, rechazada desde el lado del conflicto, regresa a manifestarse desde el lado del sujeto.

Por otra parte, el pensamiento italiano reflexionará en torno a lo «impolítico» y su relación aporética entre separación e inmanencia. El punto de partida lo constituye el rechazo a la síntesis teológico-política, entendida tanto en sentido cristiano –el Bien es representado por el poder– o secular –la representación unitaria de intereses diferentes–. De esta forma, el quehacer de lo político moderno no consiste en aplazar el inevitable abatimiento, sino en transponerlo: invertir o sustituir en sentido positivo sus consecuencias aniquiladoras o destructivas y, con ello, una transformación productiva funcional a un nuevo orden. Aquí queda en evidencia que tal transposición se funda a partir de la «potencia de la nada», donde a la acción política se le sobrepone la condición técnica, que solamente administra lo existente.

[Se trata] de la nada que circunda los variados lenguajes determinándolos en sus diferencias específicas, y de la nada que penetra en su interior corroyéndoles toda sustancia en favor de la pura eficacia. Vaciados de toda esencia ideal, los entes quedan disponibles para ser manipulados a partir de intereses subjetivos irreductibles a un *telos* común. (Esposito, 2015, pág. 257)

Desde una reflexión que parte de Nietzsche, el filósofo y político italiano Massimo Cacciari considera que lo impolítico no se encuentra fuera de lo político –como tipo antipolítico o apolítico–, sino en su interior, examinando la función tanto de sus relaciones de poder como los conflictos que genera, por lo que la realidad no es externa a lo político, pues la deconstruye y transforma a partir de la lucha constante y contrapuesta a los hombres. De este modo,

[...] la crítica de lo “político” en cuanto afirmación de Valores. Lo “impolítico” no es rechazo nostálgico de lo “político”, sino crítica radical de lo “político”: va más allá de la máscara de lo “político” (su desencanto, su necesidad, su ser destino) para descubrir los fundamentos de valor, el discurso de valor que aún lo funda. (Cacciari, 1994, pág. 63)

Roberto Esposito advierte –desde el punto presentado por Cacciari– que lo impolítico está puesto bajo una perspectiva negativa, no en un sentido opuesto a la realidad productiva que favorece a una colectividad determinada, sino porque niega a esta última; sólo la realidad efectiva-productiva es posible. Por tanto, se delinea el punto contradictorio de lo impolítico: *afirma aquello de lo cual debería diferenciarse*; lo impolítico sólo puede desdoblarse positivamente si, en primer lugar, se niega a sí mismo para, consiguientemente, constituirse como otra realidad con una base dualista: enfrentando un viejo orden a uno por establecer. Así, lo impolítico es inherente a lo político como una «categoría» que permite la diferencia, esta categoría lleva consigo la contradicción que posibilita su movimiento y coloca al sujeto fuera de la figura productiva.

Se trata de ese actuar que incluye dentro de sí a su opuesto: el no actuar. No en la forma simple de la inactividad, sino en la modalidad [...] de una actividad capaz, en el mismo tiempo en que actúa, de desactivarse, esto es, de separarse del fruto de su propia acción [...] El sujeto impolítico [por tanto,] debe actuar pero pasivamente, en virtud de aquella «potencia pasiva» que es la única que puede romper el vínculo inescindible entre subjetividad y propiedad, haciendo del sujeto algo impropio en la medida en que lo empuja a deshacer lo que hace, en reconducir su inevitable hacer al no hacer desde el cual el hacer mismo se origina, a exponer la obra al regreso, o al advenimiento, de la inoperosidad. (Esposito, 2015, pág. 261)

Dentro del vínculo inmanencia-antagonismo, el pensamiento italiano contemporáneo plantea una última cuestión filosófico-política: del «poder constituyente» y su relación, por una parte, con el «poder constituido» y, por la otra, con el «régimen soberano». Tales relaciones marcan el punto de encuentro entre inmanencia y trascendencia, que tiene la intención de extraerse de la teología política, pero lo hará mediante una noción que resulta tener en sí misma un principio teológico: la «creación desde la nada». El pensamiento problematiza la necesidad

de sostener unidos dos elementos –inmediatez y permanencia, origen y causado, constituyente y constituido– que, en su esencia, están destinados a sobreponerse de manera mutua; estos elementos, a la vez inherentes y divergentes, se incluyen excluyéndose, por lo que la oposición conflictiva entre ellos se intensifica:

en tanto que el poder constituido siente siempre amenazada su propia estabilidad por el posible regreso del poder constituyente, este último, a su vez, corre el riesgo de ser incorporado, y de ese modo desactivado por el sistema normativo al cual originariamente ha dado lugar. (Esposito, 2015, pág. 262)

Este movimiento dialéctico supone el enfrentamiento entre «principio fundador» y «realidad fundada», donde el conquistador asumirá el rol del poder soberano, siendo este último el que otorga a lo político moderno su característica teológico-política: el común sometimiento, tanto de lo instituido como de lo instituyente, al orden soberano. Así, el poder constituyente se presenta como pre-constituido –entendido como aquel que niega o cancela al poder originario, el cual precede a toda constitución– y bajo la forma soberana del Estado. De este modo, el pensador italiano Antonio Negri problematiza la noción de «poder constituyente», el cual se mueve de contenidos políticos a contenidos jurídicos.

¿Qué es, desde la perspectiva de la ciencia jurídica, el poder constituyente? Es la fuente de producción de las normas constitucionales, esto es, el poder de hacer una constitución y, por lo tanto, de dictar las normas fundamentales que organizan los poderes del Estado; [de este modo se trata del] poder de instaurar un nuevo ordenamiento jurídico, es decir, de regular las relaciones jurídicas en el seno de una nueva comunidad. (Negri, 2015, pág. 28)

Negri aclara la contraposición entre «poder constituyente originario» y «poder constituyente asambleario», donde este último es el que posee la capacidad de fortalecer y validar la conservación del poder constituido que, a su vez, se opone a los dos primeros poderes. El poder constituyente –atravesado jurídicamente– es asumido por la *máquina de la representación política* –que tiene la función de legitimar dicho poder– e introducido en la *división social del trabajo*, con la finalidad de restablecer dentro de la democracia un poder que no se agote únicamente en la institución del ordenamiento estatal, sino que reaparezca

necesaria y constantemente para evitar que la constitución se disminuya a una mera estabilización del orden existente. De esta manera, Negri pretende no sólo separar al poder constituyente de la dependencia represora del poder constituido, sino distanciarlo de todo principio soberano. “El poder constituyente debe ser mantenido de alguna manera para evitar que su eliminación se lleve consigo el sentido mismo del sistema jurídico y la relación democrática que debe caracterizar su horizonte” (Negri, 2015, pág. 31).

Toni Negri considera elemental la incorporación del «trabajo» a la comprensión de lo político y su valor dentro del poder constituyente; de este modo, la división del trabajo es la principal base de la validez del ejercicio del poder, lo que conlleva a la práctica jurídica social. El principio del trabajo es un «principio electivo» pre-constituido que no sólo está sometido a las normas y demandas de la sociedad, sino que posee una cualidad ordenadora de la constitución, por lo que tiene la capacidad de reformar y transformar el trabajo. De esta manera, se hace evidente que el poder constituyente, como representante de la nación, es un poder que coloca límites y genera leyes dirigidas no sólo a la sociedad, sino ante todo, a sí mismo; “[...] el poder constituyente produce las leyes fundamentales que activan los cuerpos legislativos y ejecutivos previstos por la constitución. De esta suerte, la constitución es el medio, la máquina para producir leyes y gobierno” (Negri, 2015, pág. 287).

Esposito encuentra que el sentido político originario de esta categoría de trabajo está en riesgo de ser destruido por la cuestión económica o social, ya que Negri sobrepone la «inmanencia» al conflicto, renuncia a la forma política del conflicto en favor del ser social.

*Pero ¿qué sentido darle a la noción de inmanencia? Inmanencia significa que este mundo no tiene ningún afuera. Que en este mundo, solo hay posibilidad de vivir (de desplazarse, de crear) «adentro», aquí abajo. Que el ser en que nos encontramos –y del que no podemos liberarnos porque estamos hechos de él, y porque todas las cosas que hacemos no son otra cosa que un actuar sobre nuestro ser (que también es siempre un actuar de nuestro ser)– es un devenir abierto y no cerrado, que no es prefigurado o preformado sino que, por el contrario, produce. (Negri, 2011, pág. 46)*

Cabe aclarar que, como Toni Negri, Schmitt analiza el concepto de «Constitución», que proviene del Estado mismo, heredándole su unidad política y ordenación social; así, la

Constitución, en sentido positivo, es un acto reflexivo del poder constituyente, encargado de configurar tal unidad política, pues le otorga su forma de existencia. La constitución, en este sentido, comprende únicamente la determinación de la forma concreta –es decir, la ley o la norma– por medio de la cual se pronuncia o decide la unidad política. Para el político alemán, la Constitución no se encuentra limitada ya sea por una ley o la norma, sino que posee la categoría de la *decisión*, afirmando que en todo ordenamiento reside una *decisión política del titular del poder constituyente*; limitar la Constitución es confirmar al poder constituido –*potestas constituens*– y que es parte de la doctrina de la teología política. Schmitt advierte que cualquier *conflicto constitucional* es ajeno a la propia ley constitucional, sólo corresponde a la constitución como decisión política elemental.

Una *ley* constitucional es, por su contenido, la normación que lleva a la práctica la voluntad constituyente. Se encuentra por completo bajo el supuesto y sobre la base de la decisión política de conjunto contenida en esa voluntad. [...] La decisión política implicada en la Constitución no puede reobrar contra su sujeto, ni destruir su existencia política. Al lado y por encima de la Constitución, sigue subsistiendo esa voluntad. (Schmitt, 1996, pág. 94)

Sin embargo, lo que distancia a Negri de Schmitt es el reconocimiento y valoración entre «potencia» y «acto»; para Schmitt no es posible concebir una potencia que no se traduzca en acto:

La Constitución en sentido positivo surge mediante un *acto del poder constituyente*. El acto constituyente no contiene como tal unas normaciones cualesquiera, sino, y precisamente por un único momento de decisión, la totalidad de la unidad política considerada en su particular forma de existencia. Este acto *constituye* la forma y modo de la unidad política, cuya existencia es anterior. (Schmitt, 1996, págs. 45-46)

De modo contrario, Negri sustrae del poder constituido al poder constituyente, exponiendo el papel de la subjetividad, pone al individuo próximo a la soberanía. “[Así como la propia potencia, su tiempo] es, pues, constitutivo de eternidad, en la medida en que la acción constitutiva muestra aquí como un producto, como el horizonte de la afirmación y de la acción” (Negri, 2011, pág. 71). Sin embargo, Esposito advierte que, al inclinarse hacia una

potencia no vertida en acto, se fragmenta la relación política-subjetividad, donde el *sujeto políticamente determinado* queda diluido en la soberanía. Así, el significado ilimitado y total del poder constituyente se aleja de su objetivo principal: constituir una forma política duradera en el tiempo, en cambio, niega y se opone al poder constituido, abandona su carácter constitutivo, volviéndose contra sí y echando de lado su sentido afirmativo, dirigiéndose hacia un «poder destituyente». “Para no convertirse en poder constituido, para permanecer tal cual es, el poder constituyente no debe asumir una connotación subjetiva que lo defina en términos soberanos” (Esposito, 2015, pág. 268).

### 3.1.2. Historización de lo no histórico

Roberto Esposito plantea una serie de cuestiones en torno a la relación entre «origen» e «historia»: ¿es lógicamente pensable esta relación? ¿O son sólo términos que se corresponden en la contradicción, es decir, que están destinados a negarse mutuamente? El pensamiento italiano contemporáneo encuentra, como desdoblamiento inicial, que el «origen» permanece exterior al «tiempo», y el cual, sin embargo, produce; el «origen» es a la vez histórico y no histórico: atravesado por la historia, pero, *al mismo tiempo*, no definido por ella. Para el filósofo italiano Augusto del Noce el modelo teórico de esta relación es la *secularización*, por lo que representará tal modelo no sólo con el vínculo origen-historia, sino también con el de eternidad y tiempo.

[La secularización es el proceso por el cual] es posible «hacer verdad» religiosa del pensamiento moderno; o mejor dicho, de aquella orientación del pensamiento moderno que encuentra en el ateísmo su conclusión rigurosa. Idea absurda ya como simple programa, porque esta orientación del pensamiento moderno es precisamente aquella que quiso «hacer verdadero» el cristianismo. El pensamiento religioso, puesto a caminar en esta dirección, no puede hacer otra cosa que volver a asumir las tesis que forman su versión secularizada y, en último extremo su negación”. (Del Noce, 1979, págs. 12-13)

Dentro del análisis de Del Noce se muestran dos condiciones que se oponen mutuamente y que se desarrollan en torno a asumir o excluir las ideas teológicas de «pecado» y «Gracia»; la primera condición es la necesidad de reformular el lazo entre «teología» y «filosofía», ya

que la Modernidad se ha encargado de separarlas. Para el filósofo italiano, la Modernidad – mediante el proceso de secularización– pretende sobreponerse a los ideales tradicionales, y lo hará a través de una *postura prometeica*, mesiánica con respecto a la composición de la sociedad y el mundo; “[de este modo, la Modernidad] es concebida, pues, como el proceso histórico irreversible que desemboca en el inmanentismo más radicalizado” (Lasa, 2010, pág. 8). La segunda condición consiste en afirmar tal relación –teológico-filosófica– bajo términos históricamente útiles, ya que la historia –como aquella que posee una única realidad ilimitada e independiente– tiene potencia efectiva y titular del *juicio final* sobre las ideologías que suponen delimitarla y fijarla. “[Por tanto,] la historia de los hombres no está en condiciones de dar razón de sí misma. Su verdad es externa y presupuesta a un proceso marcado, en efecto, por la pretensión pecaminosa de historizarla” (Esposito, 2015, pág. 272).

De esta forma, Del Noce afirma que las ideologías son las que potencializan a la historia, haciendo posible la comprensión del sentido de la contemporaneidad; “[la] ideología tiene el significado de expresión histórico-social de un grupo, como superestructura espiritual de fuerzas que no tienen nada de espirituales, como intereses de clase, motivaciones colectivas inconscientes, condiciones concretas de la existencia social” (Del Noce, 1979, págs. 207-208). Sin embargo, la historia –de acuerdo al curso de los acontecimientos– establece un principio veraz sobre las doctrinas o ideologías que proceden de ella: si la base fundamental de la ideología es «teológica», entonces la historia le otorgará una forma inexorablemente «política», es decir, «teológico-política», lo cual representa el sentido de la *neutralización*.

Esta pretendida neutralidad ha llevado a muchos católicos a singulares ilusiones. En particular a ésta: el desarrollo del espíritu científico destruye las religiones seculares, pero no pone en crisis la concepción católica, anclada en lo eterno. Por lo tanto, civilización tecnológica y cristianismo serían compatibles. [De este modo, un] rasgo típico del cristianismo es la desacralización del mundo, condición también para la civilización tecnológica; por esta razón esta civilización está destinada a actuar positivamente en el cristianismo, promoviendo [...] su liberación de rasgos de la tradición precedente, en los que se había quedado. (Del Noce, 1979, pág. 142)

Contrario a ello, Del Noce retomará el sentido del conflicto mediante la noción de «adversario» –*que es histórico y no eterno*–, entendida como la contraposición de las fuerzas ideológicas, donde la historia contemporánea se asume como fundamentalmente política; desde este punto, el «nihilismo» no excluye al cristianismo, sino que lo integra neutralizándolo desde su interior.

Cuando se niega todo orden objetivo, ¿dónde puede encontrar la voluntad un contenido, salvo en la idea de destrucción de este orden? [...] el aspecto de negatividad intrínseca en la libertad humana deberá necesariamente asumir la semblanza de creatividad; pero esta creatividad sólo podrá manifestarse como poder destructivo... (Del Noce, 1979, págs. 194-195)

De este modo, Esposito encuentra que el rol del adversario –tomado por tales ideologías o «esencias filosóficas»– se pone en contradicción consigo mismo: es en una *batalla* ilimitada que trae como consecuencia tanto la eliminación del otro como la autodestrucción, es decir, una batalla interior contra sí mismo.

Las «esencias filosóficas» [...] se presentan en la escena de la historia como fuerzas en lucha por el predominio y dispuestas a usar cualquier medio para obtenerlo. Situadas en un campo de batalla que no admite fugas, tan sólo victorias o derrotas, esas fuerzas se hacen reconocibles incluso a sí mismas, sólo gracias al perfil antagonista del adversario, desafiando hasta el punto de la capitulación de uno u otro bando. (Esposito, 2015, pág. 274)

Roberto Esposito encuentra que las oposiciones o bipolaridades que estructuran el *léxico político* –democracia y monarquía, legalidad y legitimidad, poder y autoridad– constituyen dos elementos que se corresponden mutuamente en un mecanismo con principio teológico, cuya organización resulta permanente debido al modo *lineal* de la relación entre «origen» y «actualidad». Ello representa una problemática dentro de la constitución del pensamiento italiano; de esta forma, Esposito observa en la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben una propuesta diferente; en ella se encuentra un análisis del presente, del pasado y de la relación entre ellos, pero no se trata de una relación paralela –de inmediatez y heterogeneidad–, sino de un vínculo que se sobrepone de modo diferencial. Así,

[...] el origen, más que cerrado en sí mismo, o disuelto en el proceso que de él deriva, constituye su punto de resistencia secreto, como una esquirola arcaica alojada en la contemporaneidad, destinada al mismo tiempo a complicarlo y a explicarlo en su significado más recóndito. (Esposito, 2015, pág. 285)

Agamben afirma que tal relación no sólo va del pasado al presente, sino también de forma contraria: del presente al pasado, donde este último se comprende a partir de un amplio cuestionamiento dado por una época posterior, es decir, es posible cuestionar el pasado a partir de lo contemporáneo. La contemporaneidad es posible mediante la *presencia* –dentro de ella– *heterogénea* de elementos primarios; de igual forma, se reconoce al origen a través de su constante exclusión de sí mismo: a partir de una *mirada contemporánea* se hacen presentes sus diversas formas de sentido.

La contemporaneidad se inscribe, en efecto, en el presente, signándolo sobre todo como arcaico, y sólo aquel que percibe en lo más moderno y reciente los índices y las firmas de lo arcaico puede ser su contemporáneo. Arcaico significa: próximo a la *arché*, es decir, al origen. Pero el origen no se sitúa solamente en un pasado cronológico: es contemporáneo al devenir histórico y no cesa de operar en éste [...] La distancia y, a la vez, la cercanía que define la contemporaneidad tienen su fundamento en esa proximidad con el origen, que en ningún punto late con tanta fuerza como en el presente. (Agamben, 2011, pág. 25)

Agamben afirma que la secularización se determina como la *transferencia topológica* –siempre constante: donde el origen se traslada en el presente o éste en el origen–, la cual tiene como propósito modificar tanto al origen como al presente, dotándolos de una diferente ordenación. Ejemplo de ello es la *estructura paradigmática* de la Modernidad, que en su centro conlleva a la «teología» representada bajo términos «económicos», por lo que sólo podrá desarrollarse superando un tiempo originario a partir de otro más originario; así, tanto la expresión económica como política se enlazan indistintamente, se encubren una a la otra sin extinguir su sentido primario. Para el filósofo italiano es la noción de «gloria» la que constituye tal enlace, pues junta y combina principios teológicos, políticos y económicos, es decir, la gloria, mediante la teología, suministra y gestiona al poder, tanto político como

económico, quedando evidenciados en la articulación entre el reino y el gobierno, la autoridad y el poder, la soberanía y la biopolítica.

La gloria, tanto en teología como en política, es justamente lo que toma el lugar de aquel vacío impensable que es la inoperosidad del poder; y, sin embargo, esta indecible vacuidad es precisamente lo que nutre y alimenta el poder (o mejor, lo que la máquina del poder transforma en nutrimento). Esto significa que el centro del dispositivo gubernamental, el umbral en el cual Reino y Gobierno continuamente se comunican y continuamente se distinguen, está en realidad vacío [...] Sin embargo, esta inoperosidad es tan esencial para la máquina, que ella debe ser asumida y mantenida a toda costa en su centro bajo la forma de gloria. (Agamben, 2008, pág. 423)

### **3.1.3. La mundanización del sujeto**

Roberto Esposito sostiene que categorías tales como «secularización» o «legitimación» carecen de la capacidad suficiente para superar el paradigma teológico; ello permitirá, tanto a Esposito como al pensamiento italiano contemporáneo, examinar, dentro del mismo dispositivo inmunitario, otra forma de rebasar a la teología política. Esta última no sólo ha definido a dichas categorías –secularización y legitimación–, sino, de igual forma, al «dispositivo filosófico», que consiste en: *la presuposición como forma de institución de la subjetividad*. La filosofía moderna fija, de modo precedente, la dependencia del «sujeto» al «mundo de la experiencia», donde el primero queda determinado como «objeto» –*subietum suppositum*–, esto es, mero sostén o soporte de sí mismo: “el sujeto es el ente que, apoyándose sobre sí mismo, se presenta a sí mismo, y de ese modo hace posible cualquier otra representación” (Esposito, 2015, pág. 291).

Es por ello que Esposito considera necesario retomar la noción de «cuidado», que se entiende como la atención y reflexión del mundo y del sujeto; cabe advertir que «mundo» y «sujeto» se encuentran y complementan: el sujeto es en el mundo y este es posible sólo si *existe* el sujeto; así sujeto-mundo son a través del acto de existir, haciendo consciente la experiencia de la vida y donde el mundo se concibe como lo real-presente, como la propia realidad. De este modo, el cuidado se lleva a cabo desde su interior, pero no con la intención de encontrar y preservar un único supuesto, sino para mantener siempre activa la posibilidad

de la *experiencia* y, con ella, la existencia, la cual se traduce como el modo de habitar el mundo, como el *lugar cuya intimidad más propia es la apertura a una infinita salida fuera de sí* (Sáez Rueda, 2017, pág. 263). Por tanto, «cuidar» no implica conservar una existencia determinada, fija, sin movimiento, sino, por el contrario, es *la pulsación vital* en la que el sujeto toca, percibe y se reconoce en el movimiento sensible de la vida.

El cuidado lo es de que el vivir prosiga en el viviente, el existir en el existente, *en* el mundo y *como* mundo. En su diferencia, como diferencia. Si existir es hacer la experiencia del afuera, [por tanto,] ese afuera se produce o acontece de modo totalmente mundano dentro del mundo. (Sáez Rueda, 2017, pág. 264)

De este modo, la experiencia del sujeto-mundo se traduce como *mundanización*: el sujeto está en el *afuera-interior* del mundo; es decir, el sujeto se constituye en el mundo, el cual, a su vez, sólo se afirma a partir de la vida fáctico-existencial. El mundo es mundo como el acto de dar principio a la realidad y continuidad del sujeto: *el mundo hace mundo* a partir de que el *yo que se hace a sí mismo*; así, la mundanización es apertura y acontecer de sentido. Pero ¿cómo es posible *hacer mundo*, hacer de la experiencia el eje central de la mundanización? Para Esposito, es a partir del *pensamiento en acto* o *pensamiento viviente* donde se adquiere conciencia de la experiencia o de las formas de vida; el pensamiento es aquel que atraviesa mediante la acción y la actualidad el interior de lo real, por lo que a este proceso lo denomina *mundanización de la filosofía*, advirtiendo que la mundanización es a través de su funcionalidad en el mundo y donde a la filosofía le concierne el análisis de las categorías propias de la vida; así, “[para] hacer mundo, para obtener potencia mundana, el saber filosófico debe de algún modo salirse de sí mismo, incorporar el propio otro, aquello que por lo común es considerado «no filosófico»” (Esposito, 2015, pág. 185).

El pensamiento en acto o viviente consiste en volver a traer para sí sus contenidos políticos mediante acciones o reivindicaciones dadas en el mundo; para ello se sirve del vínculo entre historia y filosofía, que consiste en actuar de modo efectivo en el mundo, conectando poder y vida, decisión existencia y, así, transformar permanentemente la realidad. Cabe advertir que la filosofía debe ser entendida como aquella que, a partir de reconocerse dentro de un carácter transitorio y cambiante, se encarga de exponer la fuerza y vitalidad de la realidad, donde esta última, a un tiempo, la atraviesa y modifica; “si la filosofía siempre

tiene su origen en el movimiento de la vida, ella no puede resolver más que los problemas que la vida le propone” (Esposito, 2015, pág. 188). Así, el pensamiento activo es funcional en el mundo en la medida en que admite una *potencia histórica*, la cual configura la experiencia como un movimiento continuo de la vida.

Para el pensador de Nápoles, la filosofía lleva en sí a la historia, la cual hace de la vida una tensión de distintas y complejas experiencias, por lo que la filosofía toma de la historia los diversos modos de vida para dar paso a la reflexión; De este modo, la vida “constituye la fuente de sentido, el terreno de enraizamiento, de la actividad del pensamiento, fuera del cual este se agota y se repliega inútilmente sobre sí mismo” (Esposito, 2015, pág. 194). Se trata de una filosofía que no está más allá de la historia, sino que es a partir de la historia misma o, mejor dicho, de la *historia de la filosofía*, que se constituye sobre la *contemporaneidad*, sobre la *experiencia contemporánea*, donde la historia sólo es posible en la totalidad del presente, el cual conlleva un pensamiento de acción y creación permitiéndole dirigir los acontecimientos históricos y los actos propios del ser humano. Esta totalidad del presente también debe ser entendida como *ontología de la actualidad*, donde a la historia le es inmanente la filosofía, dado que esta última le permite a aquella observar y advertir el movimiento activo de la vida; este movimiento lleva consigo el pensamiento viviente, en él nada se excluye, nada se predice, nada se posterga.

Lo infinito, inagotable, del pensamiento del individuo [...] es la Realidad misma, que siempre crea nuevas formas; es la Vida, que es el verdadero misterio, no porque sea impenetrable por el pensamiento, sino porque el pensamiento la penetra, con potencia pareja a la suya, hasta el infinito (...); ningún sistema filosófico es definitivo porque la Vida, ella, jamás es definitiva. (Esposito, 2015, pág. 194)

En este sentido, Esposito retoma, a partir del proceso de mundanización que arroja al sujeto fuera de sí, la noción de «subjetividad», entendida como el resultado entre un «nosotros» y el «mundo», donde la vida de esta subjetividad es el desarrollo e integración de la vida del mundo y *nuestra* vida; de esta forma, al sujeto no le es presupuesta una existencia previa, sino que sólo existe a partir del *devenir infinito del acto*, sólo existe mediante la *desujeción*, contraria a todo orden establecido, transformándose y constituyéndose en un indefinido otro; el sujeto es en el constante movimiento de la *desubjetivación*, ya que únicamente de este

modo lleva a cabo el acto de vivir, de realizarse; acontece en un nos-otros y sobreviene en las *infinitas formas* del mundo.

Nosotros [...] somos un sujeto [...] definido por su ya no ser tal, porque es coincidente con un «hacerse» que continuamente lo proyecta más allá de sí mismo, hacia algo [que se] define como «mundo» o «vida» o, todavía mejor, «vida del mundo» [...]. (Esposito, 2015, pág. 209)

De este modo, el pensamiento espositoano se aproxima a la cuestión de *communitas*, que deriva de la reflexión francesa, iniciando con Georges Bataille –*la comunidad negativa*– y continuando con Maurice Blanchot –*la comunidad inconfesable*– y Jean-Luc Nancy –*la comunidad inoperante o la comunidad desobrada*–. Estos pensadores atraviesan la noción de «comunidad», de «lo común», vaciándola de toda implicación metafísica –entendida como una sustancia o una propiedad colectiva–; por tanto, *lo común de la comunidad* no se representa como un «totalitarismo» o una «inmanencia absoluta» –como son los sistemas dictatoriales o democráticos–, sino, por el contrario, como una correspondencia singular y, a la vez, plural, irreductible a una unidad presupuesta.

¿por qué «comunidad»? [...] En la base de cada ser, existe un principio de insuficiencia [es decir, un] principio de incompletud [...] Es un *principio*, [entendido como] lo que manda y ordena la posibilidad de un ser. [...] El ser, insuficiente, no busca asociarse a otro para formar una sustancia de integridad. La conciencia de la insuficiencia viene de su propio cuestionamiento, el cual tiene necesidad del otro o de algo distinto para ser efectuado. [...] El ser busca, no ser reconocido, sino ser impugnado: va, para existir, hacia lo otro que lo impugna y a veces lo niega, con el fin de que no comience a ser sino en esa privación que lo hace consciente [...] de la imposibilidad de ser él mismo, de insistir [...] como individuo separado; [así, es posible] sólo componiéndose como si se descompusiera constante, violenta y silenciosamente. (Blanchot, 2002, págs. 19-20)

Esposito advierte que a la comunidad ha resultado conveniente y productivo reedificarla sobre un representativo y típico modelo *koinocéntrico*, traducido como la coerción de la comunidad vuelta una propiedad general y vacía de sentido; mas ello ha tenido un efecto negativo, puesto que aniquila no sólo a los enemigos externos, sino, incluso a los internos con la finalidad de «instituirse» como «lo propio», lo cual, finalmente, va contra sí mismo:

se autodestruye mediante el desarraigo absoluto, la técnica desplegada, la globalización integral. “[Ello] es justamente el objetivo del totalitarismo. La indiferenciación absoluta que termina por suprimir no sólo su propio sujeto sino el sujeto mismo que la pone en funcionamiento” (Esposito, Galli, & Vitiello, 2008, pág. 43).

Por otra parte, para Esposito, la comunidad a la que se refiere adquiere una doble funcionalidad: es el límite que *separa* y, a la vez, *vincula* a los sujetos que la integran; el primero se hace evidente cuando el sentido de la comunidad asume un aspecto *desertificado*, de ausencia o falta de significado pleno y abierto de la experiencia. Por su parte, el vínculo entre los sujetos se da a partir en la contemporaneidad, haciendo emerger un sentido común: *el sentido del mundo en cuanto tal*, ya no hay pérdida ni disminución de sentido.

La comunidad no es sino el confín y el tránsito entre esta inmensa devastación de sentido y la necesidad de que toda singularidad, todo acontecimiento, toda esquirra de existencia sea en sí sensata. Ella remite al carácter, singular y plural, de una existencia libre de todo sentido presupuesto o impuesto o pospuesto. De un mundo reducido a sí mismo es capaz de ser simplemente lo que es: un mundo planetario, sin dirección ni puntos cardinales. Una nada-otra-que-mundo [*un niente-altro-che-mondo*]. Es esta nada en común lo que es el mundo al agruparse en la condición de exposición a la más dura ausencia de sentido y contemporáneamente a la apertura de un sentido todavía impensando. (Esposito, Galli, & Vitiello, 2008, pág. 50)

Será a partir de lo anterior que comunidad e inmunidad no deben pensarse como mera contraposición: como dos dispositivos contrarios con fuerzas opuestas, donde uno domina sobre el otro. Por ello, el filósofo de Nápoles plantea una *nueva estrategia inmunitaria*, en la cual resulta imposible disolver las pulsiones vitales –incluso los impulsos animales– que atraviesan y constituyen al ser humano. La comunidad reconoce la necesidad e importancia de la *fuerza de la vida animal*, puesto que resulta elemental para la realidad. Así, la nueva estrategia inmunitaria ya no debe oponerse, condenar o aniquilar estos impulsos, sino que debe incorporarlos a los sistemas morales; es decir, las fuerzas vitales son parte de la estructura funcional de aquellos sistemas, puesto que se encuentran en su interior. Esta nueva estrategia no pretende anular o suspender la *terrible fuerza amoral de la vitalidad*, sino que la administra de tal modo que esta fuerza resurge infinitamente.

[Esta terrible fuerza se encuentra] en el impulso destructivo y a la vez constructivo de la vitalidad, [es cual es] el origen de la política y de la historia. Para que una historia nueva, o una nueva política, pueda tener lugar, debe obtener sus propias energías fundacionales del fondo regenerativo de la vida. (Esposito, 2015, pág. 198)

Ante lo anterior, surgen una serie de preguntas sobre cómo entiende Roberto Esposito la concepción de *communitas*; qué es lo que hay en común; cómo es posible conservar la vida sin que sea rebasada por el paradigma inmunitario; qué trae consigo el vínculo entre la esfera de la política y la de la vida. Ante estas cuestiones Esposito realizará un profundo análisis, el cual será desarrollado en el siguiente punto.

## **3.2. Pensamiento viviente**

### **3.2.1. *Communitas*: nada en común**

Roberto Esposito da cuenta que la filosofía política del siglo XX ha considerado el concepto de *comunidad* como una *sustancia producida*, ya que otorga una pertenencia general a un grupo delimitado de individuos. De esta manera, para el filósofo italiano, pensar la comunidad no debe entenderse a partir de un mero lenguaje filosófico-político, puesto que este tiende a interpretarla como una extensa «propiedad» ilimitada de *sujetos* unidos por atributos, determinaciones o intereses, con la intención de reconocerse en una única identidad. Por tanto, la comunidad es, desde la filosofía política moderna, una condición agregada a la naturaleza de los sujetos, son *sujetos de comunidad*. “Más sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene origen en esta y, en definitiva, le es especular” (Esposito, 2012a, pág. 23). De este modo, lo «común» de esta comunidad es interpretado desde su contrario: lo «propio»; es decir, lo común se entiende como aquello que reúne en una sola identidad la propiedad –ya sea étnica, regional o religiosa– de cada individuo, los cuales “[tienen] en común lo que le es propio, son propietarios de lo que le es común” (Esposito, 2012a, pág. 25).

Dentro del vínculo paradójico entre lo común y lo propio, lo común es definido como apropiación, por lo que los miembros de la comunidad tienen en común *el ser propietarios*

*de su común* (Esposito, 2017, pág. 213). Sin embargo, este vínculo no debe ser referido a la noción de comunidad, sino a la de «sociedad», ya que se dirige a un individuo social, el cual se configura a partir de la distinción entre lo «mío» y lo «tuyo», haciendo evidente un «no-poder-estar-juntos». Así, la noción de «propiedad» supone la ruptura y separación de lo común, concentrándose únicamente en lo social; la propiedad, mediante lo social, establece una comunidad que institucionaliza lo propio, es decir una *comunidad de los propietarios*.

De esta manera, el pensador italiano explora una noción de comunidad distinta, planteándose una cuestión elemental: ¿cómo llegar a una definición política de la comunidad fuera de la actividad de determinados sujetos, cualquiera que fuera la acepción que se quiera conferir a este término? (Esposito, 2017, pág. 214) Para llegar a una respuesta clara es necesario ir al origen de la comunidad misma, es decir, a su raíz etimológica latina: *communitas*, en contraposición a lo propio: no es ni lo privado ni lo general, sino lo público; así, la idea de “«común» (*commun, comune, common, kommun*) es lo que no es propio, que empieza allí donde lo propio termina” (Esposito, 2012a, págs. 25-26).

Para lograr una mejor comprensión de la *communitas*, se puede recurrir al trabajo del lingüista francés Émile Benveniste con respecto a la noción de *munus*. Benveniste comienza el análisis partiendo del término *\*mei-*, del cual derivan dos nociones: la primera se refiere al *mūnus* –o *\*moi-nos-*, que dispone de un carácter social y significa «deber» o «cargo oficial»; y la segunda *mūtō*, como «cambiar» o «intercambiar». El lingüista francés advierte que este último es posible a partir del primero, puesto que tiene la función de unir y obligar, por lo que más adelante lo comparará con *mūtuus*, «mutualidad», «reciprocidad», es decir, el intercambio de uno a otro. Sin embargo, para el lingüista francés surge la cuestión: ¿cómo es posible la relación entre el «deber» –*mūnus*– y el «cambio» –*mūtō*–? El intercambio no se aleja del deber, de modo que el *mūnus* ha sido definido como: «*donum quod officii causa datur*» [el don del oficio –o de la obligación– es la razón de dar]. Se debe entender por *mūnus* *un don que obliga a un cambio* (Benveniste, 1983, pág. 64); de este término deriva *inmūnis*, como aquel que no cumple con el deber de dar, y *commūnis*, en el cual se tiene en común los deberes –*mūnia*–, determinando, así, la comunidad, definida como *un conjunto de hombres unidos por ese lazo de reciprocidad* (Benveniste, 1983, pág. 64).

El *mūnus* no sólo está referido al deber, al cargo o la obligación, sino que también se interpreta como *don*: en el sentido de «tomar» o «dar». Benveniste afirma que a partir del desarrollo de la raíz del lat. *dō*, *dōnum*, gr. *dōron*, es posible pensar el don como aquel que no necesariamente exige un contra-don; se trata de un don que no requiere ser devuelto ni busca ser recompensado, es un don desinteresado, pues sólo se da y tiene el *deber de dar*: «gratuitamente, por nada». Así, este don es la correspondencia mutua de un dar-tomar, estableciendo entre los sujetos de la comunidad un compromiso u obligación común.

[El *munus*] es el don que se da porque *se debe dar y no se puede no dar*. [De este modo] el *munus* indica sólo el don que se da, no el que se recibe. [Es un] acto transitivo del dar. No implica [...] la estabilidad de una posesión –y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia–, sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación. La gratitud que *exige* nueva donación. (Esposito, 2012a, pág. 28)

De este modo, dado que se trata de una comunidad que no está remitida ni a la propiedad ni a la identidad, sino, por el contrario, se constituye en un *don-a-dar*, en un deber que expropia al sujeto de lo propio, guiándolo en la impropiedad. El *munus* de *communitas*<sup>30</sup> lleva en su centro la «falta», «deuda». Pero ¿por qué el don remite a una deuda? Para el pensador italiano, la *communitas* conlleva la obligación con el otro, se *debe dar* al otro, de modo que la obligación supone la pérdida y la falta, y donde el otro es aquel sujeto que vive de forma *no-identificable*, es un sujeto no-propietario de sí mismo. El deber de la *communitas* relaciona a los sujetos a través de un «*te* debo algo», pero no «*me* debes algo», expropiando *su propiedad más propia*: su subjetividad; la desapropiación arroja al sujeto a la alteridad, la cual coincide con la contingencia, de modo que lo distancia, lo vacía de sí mismo, son sujetos de su propia ausencia.

---

<sup>30</sup> Cabe aclarar que Esposito, así como Nietzsche lo expone en su obra *La genealogía de la moral*, da cuenta que la *communitas* es reconocida dentro del cristianismo bajo el término teológico *koinonia* –la comunión, o comunión cristiana, con Dios, o más comúnmente con otros cristianos–, donde esa nada-en-común se sostiene el en *temor de la muerte*. De esta manera, se trata de un don puramente reactivo, defectivo, *no es un verdadero don*, y que sólo conforma una «comunidad de la culpa». Por tanto, en la *koinonia* cristiana “no se participa de la gloria del Resucitado, sino del sufrimiento y la sangre de la Cruz [...] Se pierde cualquier posibilidad de apropiación: «tomar parte» significa todo menos «tomar»; por el contrario, es perder algo, reducirse, compartir la suerte del siervo y no la del señor” (Esposito, 2012a, pág. 37).

[Por tanto,] la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande. [La] comunidad no es un modo de ser –ni, menos aún, de «hacer»– del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto. (Esposito, 2012a, pág. 32)

La deuda implica necesariamente una carencia, una falta con respecto a todo otro, advirtiendo que no se puede liquidar en su totalidad; esta deuda supone la búsqueda o el encuentro con el otro, reúne a los *sujetos en común*, quienes, a su vez, representan la otredad, no se apropian ni de sí mismos ni del otro, se niega la posibilidad de un «yo», «lo mío», «lo tuyo»; “el individuo no podría reclamar nada propio pues él mismo solo puede constituirse con los otros, *entre los otros*, expuesto a los otros, es decir, de manera no solipsista” (Pérez Bernal & Bacarlett Pérez, 2013, pág. 318). Así, la relación entre los sujetos en común supone a *los-unos-con-los-otros* y *los-unos-de-los-otros*, es decir, dentro de esta comunidad, cada uno de los sujetos es apertura al otro.

El uno no puede abordar al otro, absorberlo, incorporarlo –o viceversa– porque el uno está ya *con* el otro, dado que no existe el uno sin el otro. En este sentido no puede siquiera hablarse de un «nosotros» que no sea siempre un «nos-otros». [Nosotros] somos junto a los otros [...]. (Esposito, 2012a, págs. 158-159)

La aproximación al otro se constituye mediante una apertura, entendida como *el lugar ausente de la comunidad*, donde se da la posibilidad de no-ser-yo, sino ser-algo-distinto del yo. Esta apertura arroja a los sujetos a lo impropio, a la ausencia de identidad y pertenencia, trayendo consigo una especie de contagio, como medio que comunica a los sujetos y a la comunidad en su conjunto. Por tanto, el don de la comunidad no se conforma según propiedades, sino que es de todos, indistinta e indiferenciada; “[...] el don por excelencia [...] de la comunidad [...] es el de la vida. El abandono de cada identidad no a una identidad común, sino a una común ausencia de identidad” (Esposito, 2012a, pág. 202).

Ante lo anterior, surge la cuestión: ¿qué es lo que se tiene en común? A lo cual, el filósofo italiano responde que lo que es común es: *nada*; “no hay propiedad o sustancia que

acomune a la comunidad, [...] estamos ya en el campo de lo impropio y de lo otro. La comunidad que se asienta en esta nada, en esta falta, expropia a los sujetos de la misma” (Cano, 2010, pág. 90). Los sujetos de la *communitas* se encuentran separados y ausentes de identidad, son empujados a un vacío, son extraños y ajenos a la posesión, a la pertenencia. Esta nada-en-común representa el *único modo de ser* de la comunidad, ya que esta última, al estar constituida por esa misma nada, la comparte a sus miembros: *ningún en sí-para-sí*. De este modo la *communitas* es un espacio de exposición, diferencia y alteridad, supone la experiencia misma de la des-apropiación de los sujetos.

Es esta nada (*niente*), esta no cosa (*non-cosa*), esta falta, esta carencia de algo, esta deuda inscrita en el *munus* de la *communitas*, este don expropiante, el que permite plantear una nueva forma de pensar el ser-con más allá de la semántica de lo común y lo propio, y de una ontología de lo pleno y lo cerrado. Así la comunidad nos inscribe en el ámbito de la desapropiación y de la exposición [...] Sólo se es-con, junto-a, en esta falla, o a partir de esta deuda que nos abre efectivamente a la otredad, y que nos vuelve constitutivamente expuestos y desapropiados. Sólo en la negatividad del *munus* se puede asentar la comunidad. (Cano, 2010, pág. 91)

Por otra parte, se puede observar que en el centro de la *communitas* descansa la *immunitas*; la primera es lo que concierne a todos y remite a lo público, por el contrario, la inmunidad busca cuidar y proteger una *particularidad privilegiada* de una determinada condición. Así, “mientras la comunidad determina la ruptura de las barreras protectoras de la identidad, la inmunidad se encargará de reconstruirlas en forma defensiva y ofensiva en contra de cualquier elemento externo capaz de amenazarla” (Esposito, 2017, pág. 215).

Sin embargo, tal como se analizó en el capítulo anterior, las comunidades ya desarrolladas en la Modernidad se van tornando cada vez más inmunizadas, extendiéndose tanto en el individuo como en la colectividad; de este modo, el paradigma inmunitario adquiere una doble función: dentro del ámbito bio-médico, un cuerpo inmunizado adquiere la capacidad de resistir al contagio de un agente externo; en el ámbito jurídico-político, la inmunidad se adquiere de modo parlamentario o diplomático, exceptuándose de la ley vigente para el resto. Así, la filosofía política moderna se ha encargado de desarrollar, como clave explicativa, la categoría de «inmunización»: “[el] proyecto «inmunitario» de la modernidad

[...] se dirige [...] contra la ley misma de su convivencia asociativa” (Esposito, 2012a, pág. 40). Dentro del paradigma inmunitario, los individuos están contenidos por unos límites que, a su vez, los separan para protegerlos, es decir, están exceptuados de todo contacto que implique no sólo una amenaza o riesgo a su identidad o propiedad, sino que también los exponga al conflicto, al antagonismo, al enemigo. El paradigma inmunitario, por tanto, elimina y previene del contagio de toda relación, donde el individuo moderno queda exento de lo común.

La inmunidad, si bien necesaria para nuestra vida, una vez que es llevada más allá de cierto límite, que hace tiempo hemos atravesado, la constriñe dentro de una jaula en la cual termina por consumirse no sólo la libertad, sino también el sentido mismo de la existencia, esa apertura hacia el afuera a la que se le ha dado el nombre de *communitas*. (Esposito, 2017, págs. 215-216)

### **3.2.2. Política de la vida**

#### **3.2.2.1. La comunidad y el mecanismo de la inmunidad**

Roberto Esposito afirma que la política moderna crea y establece mecanismos o dispositivos inmunitarios necesarios para la preservación de la vida; tales mecanismos ejercen una influencia sobre las categorías políticas –homogeneidad, identidad, propiedad–, que potencian técnicas neutralizadoras para la protección ilimitada y totalitaria de los conflictos implícitos en la relación no sólo entre los sujetos, sino también entre Estados. De este modo, la vida de los hombres –como cuerpo individual y colectivo– es aquella que ya no decide sobre sus enfrentamientos con el otro, puesto que ahora está destinada a prevenir todo contagio en su identidad biológica y, con ello, proteger su operatividad. Así, la filosofía política moderna le superpone todo dispositivo inmunitario a la potencia comunitaria, anulando el don-a-dar y estableciendo nuevos límites que no sólo aseguren y protejan a un grupo de individuos, sino que también entre los mismos individuos se suspenda cualquier posible contacto y contagio.

Si la *communitas* está caracterizada por la libre circulación del *munus* –en su doble aspecto de don y de veneno, de contacto y de contagio–, la *immunitas* es aquello que lo

desactiva, que lo deja abolido reconstruyendo nuevos límites protectores hacia el exterior del grupo y entre sus mismos integrantes. (Esposito, 2012b, pág. 279)

Sin embargo, lo común de *communitas*, como contrario a la *immunitas*, se presenta bajo la forma de resistencia, oponiéndose a ese exceso de inmunización, ya que es la que genera e impulsa la disociación de la vida entre *bíos* y *zoé* con el objetivo de protegerla de algo que parece amenazarla. “Si la inmunidad tiende a encerrar la vida en recintos protectores, la comunidad es la brecha que rompiendo esas líneas de frontera, la libera de la obsesión securitaria” (Esposito, 2017, pág. 216).

Por otra parte, Esposito advierte acerca de la *comunidad originaria*, la cual es por naturaleza violenta y, por tanto, autodisolutiva; carece a su vez de lo común y de diferencia, ya que el *munus* que la constituye, más que como *ley de don recíproco*, se traduce como «veneno» que infecta de *muerte*, de destrucción. La violencia de la comunidad originaria no sólo se encuentra en su interior, sino también en su exterior, por lo que el carácter común de la violencia se torna como el carácter violento de lo que es común; de este modo, la comunidad, al superar todo límite y no tener confines que la definan, representa una amenaza para sus miembros, arrojándolos a un estado en el que todos son iguales, se confunden y mezclan entre sí, aproximándolos a su propia destrucción.

Lo que en la comunidad se comunica es su violencia, y su violencia es la posibilidad ilimitada de tal comunicación. [Se trata] de una comunicación que colme de sí todo el espacio del mundo unificándolo en un solo eco siniestro. [Esta] relación intrínseca con la comunicación [...] no pretende significar sólo que la violencia de la comunidad es contagiosa, sino que ella reside precisamente en tal contagio. En una comunidad sin límites, en la que no existe un límite preciso entre el uno y el otro, porque ellos son iguales. [Así] la violencia adopta la forma fluida de la contaminación. (Esposito, 2012b, pág. 277)

De esta forma, para el pensador italiano, la comunidad que se constituye mediante el don no puede establecerse políticamente desde su estado primigenio, sino que debe servirse del elemento inmunitario, el cual a su vez, sólo adquiere sentido a partir de la comunidad, advirtiéndole que no puede rebasarla. Así, resulta elemental la presencia de *immunitas*, puesto

que esta le ofrece a la comunidad una *positividad*, esto es, su conservación. La inmunidad, como reverso necesario de *communitas*, supone una *negación de la negación*, es decir, limita el carácter disolutivo de la comunidad, contraponiéndole la preservación de sí y permitiéndole entrar en relación con el otro mediante el don-a-dar. La inmunidad le concede al *cum* un elemento positivo, el cual es funcional en la medida en que administra su violencia para su preservación: se apropia o toma esta violencia mediante lo propio, ya que este último le brinda a los sujetos la posibilidad de compartir lo común. Cabe advertir, que dicha administración no debe eliminar por completo el carácter violento de la *communitas*, pues ello significaría la eliminación de la comunidad misma. “La acción de la inmunidad es básicamente la introducción del cálculo a lo que era originariamente incalculable. Sólo entonces la violencia puede ser medida y administrada a efectos de la conservación de la comunidad” (Balcarce, 2010, pág. 8).

*Communitas* e *immunitas* suponen una tensión que tiende a un permanente riesgo, en la medida en que el uso extremo de la inmunidad sobre la comunidad conlleva a la extinción de esta última. De igual forma, sin en el control de la inmunidad, la violencia de la comunidad está destinada a su autodestrucción; es por ello que la *communitas* necesita de la violencia, pero *en dosis no letales*. De este modo, se advierte que la modalidad de la comunidad no debe ser interpretada “[ni] como un origen ni como una meta, sino como [...] una medida crítica, respecto de la inmunización a la cual es expuesta la sociedad. [Así, la comunidad] siempre es contemporánea a la inmunidad [...] como su derecho afirmativo” (Esposito, 2017, págs. 216-217). La relación-oposición entre comunidad e inmunidad hacen posible “[...] la reproducción y el potenciamiento de la vida. Cuando estas divergen, o se superan la una a la otra, las consecuencias pueden ser catastróficas” (Esposito, 2015, pág. 298). La tensión comunidad-inmunidad se da en un espacio de violencia, de veneno, llenando a la alteridad de experiencia, de *contingencia*, ya que se da lugar a lo común y lo político de la *vida*; el vínculo entre *communitas* e *immunitas* supone la conservación de la vida, como aquella que no tiene por objetivo dotar de identidad o posesión a los sujetos, sino, por el contrario, es el *espacio que se com-parte en una singularización continua* (Saidel, 2013, pág. 445).

Por tanto, la originalidad de la propuesta espositoana consiste en que la *communitas* no niega la posibilidad de la *immunitas*, sino, al contrario, ambas se encuentran y se

complementan; la *communitas* no puede carecer de algún elemento inmunitario: *no puede haber comunidad sin inmunidad, ni inmunidad sin comunidad* (Cano, 2010, pág. 93). La comunidad no puede oponerse totalmente a la inmunidad, puesto que si así fuera “sería una «cosa», una *res* pública histórica y ontológicamente identificable consigo misma o con el conjunto indiviso de sus miembros” (desde fuera). *Immunitas* demarca los límites necesarios para la funcionalidad de *communitas*. La comunidad representa el lugar común que se habita, le ofrece a los sujetos una permanencia en el mundo; pero, para mantener la vida de los individuos, necesita definir ciertos límites, los cuales son otorgados por la *immunitas*.

La lógica comunidad-inmunidad que propone el filósofo italiano es aquella en la que la inmunidad mantiene a la comunidad, cuidando de sí para no rebasar los límites y terminar aniquilándola; a su vez, la misma inmunidad requiere de la comunidad como un elemento negativo, en el sentido de que la retiene para prolongarse a sí misma. De este modo, a Esposito le resulta imposible pensar la comunidad sin ese *opuesto polar*, ya que ambos abren la posibilidad de una *biopolítica afirmativa*, esto es, una política *de* la vida –opuesta a toda forma de representación filosófico-política tradicional.

### **3.2.2.2. Biopolítica afirmativa o positiva**

En los últimos dos siglos, el pensamiento político ha dado cuenta que existe una correspondencia política con la vida biológica, volviéndose el elemento de legitimación de toda forma política; es decir, la configuración de la vida biológica ha servido de esquema para la política, la cual, a su vez, conforma los elementos necesarios para la conservación de la vida y determinando, así, un organismo en el saber político moderno. De este modo, el vínculo formado entre «vida política» y «vida biológica» son el fundamento de la *biopolítica*. La noción de biopolítica ha tomado gran relevancia para la reflexión contemporánea, siendo a partir del análisis que el filósofo francés Michel Foucault realiza con respecto a dicho concepto; para él, la biopolítica se presenta entre las dinámicas políticas y la vida humana, donde esta última se entiende únicamente desde su dimensión biológica: “la vida, en sentido biológico, siempre ha constituido el marco material en el que la política necesariamente se inscribe” (Esposito, 2009a, pág. 126).

La biopolítica expuesta en la obra foucaultiana<sup>31</sup> es aquella en la que se superponen las técnicas políticas –tales como la seguridad, el desarrollo, la administración– a la vida; “[se trata] de distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad. Un poder semejante debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar [la vida; es decir, debe realizar] distribuciones en torno a la norma” (Foucault, 2005, pág. 174). En esta biopolítica, la política tiene como eje central *la vida de los hombres*, por lo que el paradigma inmunitario se establece contra todo posible riesgo, el cual es producto de la relación entre los sujetos. La biopolítica determina una *forma específica moderna* del ejercicio del poder sobre la vida; dicha forma es el liberalismo, el cual supone *el régimen general de la biopolítica* (Foucault, 2007b, pág. 41); cabe advertir que dicho liberalismo no genera ni desarrolla otras técnicas políticas, sino que sólo las emplaza bajo condiciones y estructuras biológicas, y donde la noción de vida no sólo es el resultado de tales estrategias políticas, sino que se encuentra sometida a ellas.

Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; [de este modo] habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana. [...] Pero lo que se podría llamar “umbral

---

<sup>31</sup> *Grosso modo*, Michel Foucault distingue a la biopolítica a partir de tres momentos: en el primero, la biopolítica está vinculada a la reformulación de una política soberana que se distingue por su «poder sobre la muerte», el cual tiene la facultad de administrar, asegurar, desarrollar y gestionar la vida; es decir, se trata de un *biopoder* que «deja» morir y «hace» vivir. El «hacer vivir» se reconoce a partir de dos características: la *disciplina del cuerpo* –tal como el adoctrinamiento y vigilancia de todo cuerpo individual– y la *regularización de la población* –consiste en normar y neutralizar los peligros dados por la coexistencia de los individuos de una población, entendida como un conjunto biológico al que hay que inmunizar–; Así, “[la] disciplina no es una forma de individualización que se ejerce en individuos dados, sino que supone siempre una pluralidad; del mismo modo, la población representa la unión y la agrupación de existencias individuales para una nueva forma política. «Individuo» y «masa», por ende, no son contradictorios, sino más bien dos lados de una tecnología amplia y política que apunta al mismo tiempo sobre el control del cuerpo-ser humano como de la especie –ser humano” (Lemke, 2017, pág. 53).

En el segundo momento, la biopolítica es aquella que comprende el desarrollo del «racismo moderno»; este último supone un fundamento ideológico, el cual ordena y sistematiza determinados modos de actuar o de pensar sobre una determinada colectividad, identificando y excluyendo «anormalidades»: su lucha consiste en erradicar o eliminar por completo la posible heterogeneidad *en nombre del mejoramiento de la vida*. De este modo, Foucault advierte que “el Estado no es el instrumento de una raza contra otra, sino que es y debe ser protector de la integridad, la superioridad y la pureza de la raza. La idea de la pureza de la raza, con todo lo que implica a la vez monista, estatal y biológico, es lo que va a sustituir la idea de la lucha de razas. Cuando el tema de la pureza de raza sustituye el de la lucha de razas, creo que nace el racismo [...]” (Foucault, 2014, pág. 81)

En el último momento, la biopolítica es conducida hacia un arte particular de gobierno, el cual sólo surge a partir de las técnicas liberales; tal arte constituye la «formación de gubernamentalidad política», donde el concepto de «liberalismo» es entendido “[...] no como una teoría económica o una ideología política, sino como un arte específico de la conducción de los seres humanos que se orienta a la población como una nueva figura política y que dispone de la economía política como una técnica de intervención” (Lemke, 2017, pág. 62).

De este modo, la biopolítica, desde el pensamiento foucaultiano, está dirigida hacia la disciplina del cuerpo y la regulación de la población, estableciendo, así, nuevas formas de luchas políticas, las cuales demandan nuevas categorías de derechos: el derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, la sexualidad, la satisfacción de necesidades, entre otros.

de modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el momento en el que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas [...]. (Foucault, 2005, págs. 172-173)

Por otra parte, se deja sobre la mesa el hecho de que la biopolítica pueda interpretarse más allá de reducir o violentar la vida, es decir, como aquella que conlleva hacia una posible apertura entre dos elementos que, a su vez, se contraponen y complementan; estos elementos son el poder y la vida. El poder, desde esta perspectiva, supone un continuo enfrentamiento consigo mismo, sin pretender una solución definitiva o final, pues ello lo reduciría a un totalitarismo; “[así,] el poder no sólo debe presuponer, sino también producir, las condiciones de libertad de los sujetos a quienes se aplica, si quiere estimular la acción de estos” (Esposito, 2011, pág. 62). Cabe advertir que el centro de lucha es la vida misma, puesto que posee el carácter de oposición a ser reducida a un único modo de ser, a ser disminuida a mera utilidad; la vida es un movimiento dialéctico en el que el poder le otorga la fuerza para actuar, pero, al mismo tiempo, esta –la vida– se vuelve contra él –el poder– con el fin de evitar una determinación terminante. Así, “[la vida] es el lugar –a la vez objeto y sujeto– de la resistencia. Tan pronto como el poder la afecta directamente, la vida le replica volviéndose contra él con la misma fuerza de choque que la provoca” (Esposito, 2011, pág. 63). Por tanto, la vida –a la vez parte del poder y ajena a él– es el *escenario* de la existencia.

Uno de los pensadores contemporáneos que ha continuado con el desarrollo de la noción de biopolítica, a través de un profundo cruce entre el rigor filosófico y la tensión crítico-reflexiva, es Esposito, considerando a la biopolítica bajo una perspectiva distinta y transversal, haciendo de ella una nueva y diferente propuesta filosófica. El filósofo italiano afirma que la *biologización de la política o la politización de la vida biológica* (Esposito, 2013, pág. 24) da paso a dos horizontes distintos: la biopolítica *negativa* y la biopolítica *afirmativa*. Esposito reconoce como biopolítica negativa a aquella en la que la identidad del individuo político queda reducida a la categoría «biológico-racial», la cual somete a la naturaleza, mediante procedimientos artificiales, a la eliminación de cualquier organismo «degenerado»; la degeneración debe entenderse como un valor negativo, decadente o corrompido que deforma paulatinamente la estructura orgánica de un ser viviente, al punto que este se modifica de acuerdo a condiciones de vida homogéneas e inalterables; la

degeneración se da a partir de una interrelación desproporcionada entre los términos biológicos y los jurídico-políticos, atribuyéndole al sujeto degenerado categorías sociales como: homosexual, prostituta, pobre, alcohólico, obeso, entre otros muchos más: “lo que se muestra como el resultado social de una configuración biológica determinada es, en realidad, la representación biológica de una opción política preliminar” (Esposito, 2011, pág. 191).

El degenerado es un «anormal», es lo «no-hombre» o el «hombre-bestia», puesto que se le otorga una *caracterización biológica* de deformidad: “el fenómeno degenerativo es un *proceso* disolutivo, producto de la incorporación de agentes tóxicos, que puede llevar, [...] a la esterilidad y, por tanto, a la extinción de la línea específica” (Esposito, 2011, pág. 189). De este modo, la biopolítica negativa cae en el límite de invertirse en *tanatopolítica*,<sup>32</sup> donde la protección de la vida se realizará, incluso, mediante *una práctica de muerte*. La tanatopolítica constituye una *letal máquina de la muerte*, disponiendo y determinando la vida política, donde todo cuerpo viviente es colocado sobre un sistema inmunitario, al cual le corresponde tanto la protección como la negación de la vida y que, en un cuidado extremo de esta última, se vuelve contra sí mismo; la tanatopolítica constituye una “[forma] política [que admite y reclama] decidir cuál es la vida biológicamente mejor y cómo potenciarla a través del uso, la explotación o, cuando sea necesario, la muerte de los peores” (Esposito, 2009a, pág. 131). De este modo, ya no sólo se trata de dar muerte masiva para proteger la vida o la raza –como en el caso del nazismo–, sino de la vida como instrumento de muerte –claro ejemplo de ello son los atentados terroristas o las cárceles de Guantánamo–.

---

<sup>32</sup> Roberto Esposito advierte que, a partir del siglo XX, el totalitarismo se vio reflejado en el nazismo, el cual es considerado como un punto elemental que ilustra o aclara a la tanatopolítica, la cual su principal función es la división entre un cuerpo «incorruptible», «puro» y otro «degenerado», «infectado», reformulando los confines de *bios*; por tanto, “[el] nazismo tiene como trascendental la vida, como sujeto la raza y como léxico la biología” (Esposito, 2009a, pág. 143). El pensador italiano que la tanatopolítica es una política donde la vida, entregada a la mera supervivencia, se transfigura en una política de la población, de la raza y *finalmente de la muerte*; “[la] potenciación suprema de la vida de una raza que se pretende pura se paga con la producción a gran escala de la muerte” (Esposito, 2009a, pág. 131).

Cabe aclarar que Foucault es el primero en realizar una interpretación biopolítica del nazismo, y lo hace a partir del concepto de «racismo», el cual tiene una doble función: en primer lugar, separar, mediante un *continuum* biológico, entre quien debe vivir y a quien hay que dar muerte; en segundo lugar, los que son lanzados a la muerte facilitan la permanencia con vida de otros. De este modo, el nazismo es una *biología* realizada, donde el Estado toma como modelo a los procesos biológicos, ya que estos le permiten exterminar de sí aquellos elementos que le impliquen una amenaza; el Estado nazi tiene la capacidad *paroxística* de cuidar la vida, decide *quién quedaría con vida y a quién se desecharía dándole muerte* (Esposito, 2011, pág. 182). “[El] nazismo es, en efecto, el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder, [por lo que] no hay Estado más disciplinario que el régimen nazi; [no] hay sociedad a la vez más disciplinaria y aseguradora que la que introdujeron o en todo caso proyectaron los nazis. [Así,] en el Estado nazi todo el mundo tiene derecho de vida y de muerte sobre su vecino, aunque sólo sea por la actitud de denuncia, que permite efectivamente suprimir a quien tenemos al lado” (Foucault, 2014, pág. 234).

La otra biopolítica a la que se refiere Esposito se presenta como un *dispositivo de pensamiento* o como un *pensamiento en acto* (Esposito, 2015, págs. 300-301), dirigido a originar o afectar continuamente a la realidad; esta biopolítica es concebida bajo una modalidad afirmativa, donde la tensión recíproca *communitas-immunitas* será el filtro móvil entre lo interno y lo externo de la vida. Sin embargo, surgen cuestiones tales como: *¿es posible pensar en una biopolítica afirmativa?* (Esposito, 2015, pág. 308); *¿es posible una política apartada de toda representación soberana, entendida bajo las categorías de propiedad o identidad, una política que esté en correspondencia con la communitas, donde lo que se deba proteger o conservar sea el don de reciprocidad, el ser-en-común, el don-a-dar?*; *¿es imaginable [...] una política no ya sobre la vida, sino de la vida?* (Esposito, 2009a, págs. 137-138)

Para Esposito se trata de una *biopolítica afirmativa*, activa, productiva de vida y experiencia, sustraída de la práctica de «hacer morir»; es una biopolítica en la que la relación «política-vida» ya no consiste en someter la vida a los preceptos políticos, sino que se incluya en la política misma la potencia de la vida; ello no significa que la cuestión «biológica» quede desplazada, sea ajena, sino, por el contrario, se encuentra en el interior de la biopolítica, ya que conforma su estructura y donde toda norma le es inmanente, pues se encuentra de modo intrínseco en los cuerpos y no puede ser impuesta desde fuera. La biopolítica afirmativa supone:

una ruptura de la idea cerrada y orgánica de cuerpo político a favor de la multiplicidad de la «carne del mundo» y, por último, una política del nacimiento entendida como producción continua de la diferencia respecto de toda práctica identitaria. (Esposito, 2009a, pág. 139)

Pero *¿qué significa en realidad afirmar la vida? ¿Hacer vivir en vez de limitarse a dejar con vida?* (Esposito, 2011, pág. 57) No es de negar que la biopolítica afirmativa enfrenta un gran problema con los dispositivos inmunitarios, los cuales, en los últimos siglos han tenido un agravamiento exponencial, pues se trata de dispositivos que someten, regulan e, incluso disminuyen la voluntad individual y colectiva: “[establecen fronteras, cercas] divisorias, bloqueos a la circulación de las personas, mecanismos de vigilancia activados en todos los lugares sensibles, constituyen, cada vez más, formas de reducción de la libertad [...]”

(Esposito, 2017, pág. 218). Es por ello, que se considera necesario dar lugar a una biopolítica que sustraiga a la vida de estas condiciones oponiendo cierta resistencia y sirviéndose de medios legítimos; para lograr tal resistencia, esta biopolítica debe cumplir con una doble función: la interrupción del uso excesivo de los mecanismos inmunitarios a través de la incorporación de la *communitas*.

La biopolítica afirmativa, como esa forma de poder *de la vida*, no se refiere a los contenidos de aquella *estructura orgánica* que pretendan «neutralizarla» e inmunizarla violentamente. Es necesario pensar a la vez los principios de «unidad» y «diferencia», es decir, devolverle a la comunidad la categoría de diferencia, y a la inmunidad la de contaminación, esto con la intención de definir una biopolítica que se constituya en *lo que nos une*, esto es, *la carga compartida*; se trata de una política que se hace *desde* la vida, que busca *echar raíces* en espacios comunes –los recursos ambientales, los espacios ciudadanos y los circuitos de la inteligencia colectiva en los ámbitos de la información y de la comunicación– (Esposito, 2017, pág. 219), advirtiendo que no se debe abandonar el espacio público antes de haber creado el espacio común.

En el centro de la biopolítica afirmativa se encuentra el *mundo común*, entendido como el permanente desarrollo de la *potencia vital*; es decir, la biopolítica debe servirse de mecanismos de inmunización para cuidar y preservar las categorías de *communitas* –donación, reciprocidad y otredad–, estos mecanismos filtran todo lo que venga del exterior con el fin de mantener la correspondencia entre lo común y la biopolítica, ya que esta relación trae consigo la conciencia de la colectividad, la cual recoge y reúne dentro de sí la vida humana. “El modelo ideal de comunidad biopolítica sería una sociedad étnicamente mixta en la cual los procesos de universalización no pasarían por la identidad, sino por la diferencia” (Escárte C., 2009, pág. 50).

### 3.3. Filosofía de lo impersonal

#### 3.3.1. Carne

Como se ha visto, la biopolítica afirmativa es aquella que graba sobre la política misma el poder de la vida, reconstruyendo su complejidad y articulación con el sujeto, advirtiendo que este sujeto se estructura en la *communitas*, es el «sujeto de *communitas*», el cual se constituye en una herida abierta que expone a lo que se tiene en común –el don-a-dar–, mediante una relación con lo otro ilimitado; esta relación va dejando heridas que desgarran o arrebatan toda identidad, propiedad que, a su vez, dan la *posibilidad ilimitada* de comunicación, pues a través de ella, fluye y conecta lo faltante, la otredad. La herida es *carne viva*: el sujeto abierto al sujeto, donándose, es falta.

La carne [es] el entramado unitario de la diferencia entre los cuerpos, la impertenencia, o, mejor, la intrapertenencia, la cual hace que aquello que es diferente no se cierre herméticamente en su interior sino que quede en contacto con su propio afuera. No se trata sólo de una exteriorización del cuerpo, sino también de la hendidura interna que impide su absoluta inmanencia. Para captar a fondo el significado de la carne, [es necesario] pensar al mismo tiempo el afuera y el adentro del cuerpo: uno en el otro y uno por el otro. (Esposito, 2009b, pág. 172)

De este modo, la *communitas* es una *comunidad de los cuerpos expuestos*, no institucionalizados ni idénticos, sino donde la carne supone cuerpos singulares y en-común, sin propiedad, descubiertos a una pluralidad de *modos de vida*. Así, “[la carne] es el *desdoblamiento* del cuerpo de todos y de cada cual en hojas irreductibles a la identidad de una figura unitaria” (Esposito, 2011, pág. 259). La carne lleva en sí el *munus*, por lo que hace que el cuerpo del sujeto sea impropio, sea común, no supone otro cuerpo, sino que es el modo de ser-en-común: *si la carne es la expropiación de lo propio, es también lo que lo hace común* (Esposito, 2009b, pág. 172).

Cabe señalar que este sujeto está constituido por la esfera biológica, la cual integra todas las alteridades posibles y que se distinguen entre sí; esta esfera, como entidad animal, sostiene al sujeto sobre su instinto vital, por lo que es otro distinto de sí mismo y sólo crea

mundo a partir de la otredad. El mundo como “[aquel que] constituye el horizonte de sentido donde el cuerpo es atravesado por una diversidad que lo aparta de la coincidencia consigo mismo” (Esposito, 2011, pág. 257). De este modo, el mundo coloca a la carne como el eje central en el que cruzan la parte humana y animal, lo viviente con lo no viviente, decostruyendo aquella biopolítica negativa que se coloca sobre la vida. “[La carne indica] una realidad vital ajena a cualquier clase de organización unitaria en cuanto naturalmente plural” (Esposito, 2011, pág. 264). Así el sujeto, como carne, no debe entenderse como una organización sistemática de exclusión-inclusión o como una entidad unitaria, sino que implica una indefinida relación con su instinto vital, pues este es la apertura a lo otro que no es; “[...] 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 [político]” (Esposito, 2011, pág. 268).

En este sentido, Esposito encuentra que la carne no se interpreta en correspondencia con el cuerpo político, el cual tiene la función de conservar una única voluntad general: “sus partes, en cuanto inscriptas en un único cuerpo, pueden, y deben, compactarse en una misma figura cuya finalidad es, precisamente, la autoconservación del conjunto del organismo político” (Esposito, 2011, pág. 254). Por el contrario, en la carne hay fisuras o cicatrices que se oponen a ser incorporada a una homogeneidad o totalidad; la carne está abierta al movimiento de la *desincorporación*, es decir, sin jerarquías, pues no hay una parte que mande y otra que obedezca. Se trata de una separación irreversible de todo el cuerpo político, sin posibilidad de nuevas integraciones organicistas.

### 3.3.2. Doble vida

Esposito retoma la teoría acerca de la *división general de la vida*<sup>33</sup> del biólogo y fisiólogo francés Xavier Bichat, la cual consiste en un doble nivel biológico que constituye a todo ser

---

<sup>33</sup> Xavier Bichat encuentra en su teoría acerca de la *división general de la vida* que de ella resulta “[que] las funciones del animal forman dos clases muy distintas; las unas se componen de una sucesión habitual de asimilación y de excreción, por las que transforma o convierte sin interrupción en su propia sustancia las moléculas de los cuerpos que le rodean, y las expelle en seguida cuando le son heterogéneas. No vive sino en sí mismo por esta clase de funciones, y por la otra existe fuera de sí; es habitante del mundo, lo que no sucede al vegetal que lo es solo del terreno en que nació. Siente y percibe lo que le rodea, refleja sus sensaciones, muda de lugar voluntariamente, según la influencia de ellas, y lo que es más puede comunicar con frecuencia por la voz sus deseos, y sus temores, sus placeres o sus penas.[...] Doy el nombre de vida orgánica al conjunto de las funciones de la primera clase, porque todos los seres

viviente: un de carácter «vegetativo» –inconsciente e instintivo–, y el otro de carácter «animal» –intelectual o racional–.

La vida considerada en su totalidad, y examinada más circunstanciadamente nos presenta dos modificaciones dignas de observarse, la una es común al vegetal y al animal, y la otra propia de éste último. [...] Se dirá que el vegetal es el bosquejo del animal, y que para formar este último no ha sido necesario más que dar a este bosquejo un aparato de órganos exteriores proporcionados para establecer estas relaciones. (Bichat, 1827, págs. 16-19)

A principios del siglo XIX, Bichat da inicio a un pensamiento encaminado a reconsiderar y valorizar la parte *orgánica* de la vida; dicho pensamiento conlleva la conexión necesaria entre la muerte y la vida, los cuales posibilitan la comprensión de *toda vida*. “Para conocer la verdad profunda de un cuerpo, la ciencia médica debe introducirse en el mismo corte que la muerte infligió en él y redoblarlo” (Esposito, 2009c, pág. 37). La vida está fragmentada entre dos modos de ser: la «orgánica» –cerrada y replegada en sí misma– y la «animal» –dirigida hacia el ambiente o el exterior, al cual altera y por el cual es a su vez alterado–, donde hay un predominio funcional y cuantitativo de la vida orgánica sobre la animal. Dentro de toda vida, la muerte es una *muerte aparente*; se trata de una mortalidad permanente y moderada, como una especie de supervivencia que viene después de una muerte que aplaza y retrocede ante el regreso repentino de la vida. Así. “la posibilidad [y] necesidad de la muerte está instalada desde su nacimiento como un tumor que crece en forma gradual e inexorable. [Esto es,] como un murmullo sordo que acompaña y roe en silencio cada instante de la vida” (Esposito, 2009c, pág. 38).

De este modo, Bichat da inicio a un nuevo modelo del cual derivan otras ideas o conceptos referentes al saber biológico y con gran influencia sobre la filosofía y la política; este modelo establece principios que el pensamiento político adapta o retoma para sí. Así, la propuesta bichateana ha influido y atravesado al lenguaje filosófico-político, el cual ha

---

organizados vegetales o animales gozan de ella en un gramen orden está suspenso, cesa el segundo, o no se ejerce sino por sacudidas irregulares. [...] Se ejerce también en la vida orgánica un doble movimiento, uno que hace sin cesar la composición del animal, y otro que sin cesar le descompone. [...] La vida orgánica está proporcionada para esta circulación continua de la materia. Un orden de funciones asimila al animal las sustancias que le deben nutrir, otro le priva de estas sustancias que se han hecho heterogéneas a su organización, después de haber sido por algún tiempo parte del mismo animal”. (Bichat, 1827, págs. 19-22)

encontrado significación sobre el dominio de la vida a partir de una configuración filosófica o política, esto es, *la relación entre la naturaleza del sujeto viviente y la forma de la acción política* (Esposito, 2009c, pág. 39). A principios del siglo XX, la teoría de Bichat asumió un rol biopolítico donde el carácter animal es colocado como el eje que divide, al interior del género humano y mediante categorías o, mejor dicho, *razas*, al hombre, organizándolo o jerarquizándolo según su correspondencia con la vida y, por tanto, con la muerte. Esta jerarquía y sumisión de la vida coloca a algunos hombres por encima de otros, por lo que a aquellos les resulta directamente proporcional la muerte forzada de estos –tal como la tanatopolítica–.

Sin embargo, Esposito encuentra que la teoría de Bichat también rompe con la concepción política moderna, en el sentido de que ofrece un *proceso de desubjetivación*, modificando y poniendo en duda la noción política y moderna de sujeto. La desestructuración del paradigma político moderno a través del proceso de desubjetivación deja claro que “[...] el hombre está atravesado por la tensión entre dos fuerzas heterogéneas, e incluso determinado, en sus pasiones y hasta en su voluntad, por aquella más ligada a la simple vida reproductiva” (Esposito, 2009c, pág. 16). De este modo, la estructura social ya no está sometida enteramente a dispositivos inmunitarios, sino que depende de *un hecho biológico preexistente, de estructura general inmodificable* (Esposito, 2009c, pág. 17).

La *doble vida*, como la *desubjetivación de la praxis humana*, consiste en que el hombre ya no se distingue conforme a reglas de propiedad, entidad o «persona», es decir, ya no se ajusta a imputaciones jurídico-políticas. Por el contrario, esta doble vida advierte que, pese a estar escindida en dos estratos, ninguno de ellos se sobrepone a otro, sino que son distintos entre sí, de modo que ya no será función de la biopolítica afirmativa mantener mediante un orden homogéneo a los sujetos, pues desde su interior conllevan la alteridad. Así, la doble vida le confiere al sujeto la posibilidad de crear mundo, ya no desde las categorías políticas modernas –herederas de los conceptos teológicos secularizados–, sino desde su propio interior; esto significa que el sujeto, al estar dentro del mundo, se encuentra, a la vez, fuera de sí mismo, pues este mundo, como aquel que incluye y sobrepasa al sujeto, es la vida, no sólo del hombre, sino del gran organismo colectivo que lo contiene: la *communitas*. De este modo, el proceso de desubjetivación consiste en pensar al sujeto a partir de toda vida,

provocando la necesidad de buscarse en su afuera, con la otredad, a través de los confines de la *alteridad ambiental*, donde es posible reconocer su origen e historia.

[La doble vida está dividida] en una «vida de adentro» y una «vida de afuera», una vida vegetal y una vida animal, ella es atravesada por un poder extraño que determina instintos, emociones, deseos, de una manera no atribuible ya a un único elemento. Como si un no-hombre –algo distinto y previo a su propia naturaleza animal– se instalara en el hombre, y estuviera instalado desde siempre, produciendo efectos disolutivos sobre su modalidad personal. (Esposito, 2009c, pág. 41)

El papel constitutivo de la teoría bichateana tuvo gran influencia en otros saberes, tales como la antropología y la lingüística, marcando, así, una dirección diferente. En el primer caso, se encuentra el antropólogo francés Victor Courtet de l'Isle, quien para Roberto Esposito entrelaza la cuestión biopolítica con el lenguaje antropológico.

La teoría antropológica de Victor Courtet reside en analizar al hombre desde su condición de individuo –de un modo propio e independiente a los demás seres–, o como miembro de una especie, un género o una raza delimitados. De este modo, la significación que tiene la antropología dentro de la efectiva vida política es que no es algo que se manifiesta de manera intencionada o subjetiva en la decisión de la persona, sino es aquello que, desde su particular naturaleza, precede y especifica toda decisión, no se puede modificar, ya que es la única que posee una necesaria validez natural u original. Por tanto, se trata de una *antropología comparada de las razas*, la cual no debe entenderse bajo la idea de «unidad del género humano», sino como una *ciencia rigurosa de sus diferencias internas e insuperables* (Esposito, 2009c, pág. 55), donde estas se hallan enraizadas en lo más profundo de la naturaleza humana; esta última es el punto central atravesado por la relación *esencial* entre vida y política, la cual en lo real hace posible la vida colectiva. Así, para el antropólogo francés, la efectividad de la vida política se presenta en una *democracia del mestizaje*,<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Para el antropólogo Courtet la «democracia de mestizaje» no puede ser establecida sobre una sociedad de perfecta igualdad, pues traería consigo una especie de auto-aniquilación. “¿Quieren una sociedad fundada en la más perfecta igualdad? [...] Asociaré a individuos surgidos de la misma cepa, de las mismas familias y, tanto como sea posible, idénticos unos a otros por la acción de un cruzamiento continuo. En esta sociedad nadie se resignará a una posición subalterna; cada uno querrá reinar. Los primeros de la víspera serán rebajados al día siguiente, alternativamente honrados y envilecidos; los últimos padecerán largo tiempo las inspiraciones de unos celos devoradores, hasta que a su vez logren por su elevación excitar los celos del otro. Es algo imposible que el orden reine en esta sociedad; pero

donde este último término supone el encuentro biológico de distintas razas y, por tanto, del otro.

Courtet admitía la desigualdad de las razas humanas. Pero contrariamente a muchos otros, no extraía de esto ninguna consecuencia “racista”. [...] Hacía de una política de fusión de las razas el fundamente de una antropología democrática, [pero] una democracia del mestizaje. (Rosanvallon, 2012, pág. 161)

Sin embargo, la filosofía política moderna ha desbaratado la función antropológica de Victor Courtet, dotándola de un sentido normativo, de imposición y exclusión-inclusión, como una *decisión comparativa entre diferentes niveles de humanidad* (Esposito, 2009c, pág. 53); es decir, a partir de la determinación de las cualidades biológicas del género humano, fija un control jerárquico, de gradación y excluyente entre los distintos tipos de raza: “más puede ser una [raza] elevada a una nivel superior cuanto más la otra o las otras son empujadas y relegadas al nivel inferior” (Esposito, 2009c, pág. 57).

Por su parte, Roberto Esposito encuentra en la antropología de Courtet la búsqueda por la diversidad y la multiplicidad, pues el elemento de lo homogéneo ha presupuesto la figura de un “reposito natural” en las relaciones sociales, cuando en realidad trata sobre establecer los medios sociológicos y sistemáticos que ordenan y estructuran toda disposición natural y psicológica de los sujetos. De este modo, el pensador italiano delinea una *antropología biopolítica*, o una *biopolítica antropológica*, contraria a toda categoría «democrática», constituida por sujetos privados: de voluntad individual e igualdad de condiciones; la antropología biopolítica implica el saber de la naturaleza humana: su cuerpo, su especie, en el que *la sangre es el único elemento político dirimente* (Esposito, 2009c, pág. 56).

El hombre no es sólo un instrumento: está dotado también de un poder activo e intrínseco. Por consiguiente, no hay que limitarse a analizar las influencias de que es objeto: hace falta analizar igualmente la influencia de sus facultades, de sus predisposiciones innatas. Ahora bien, digámoslo: el hombre difiere, en cuanto a sus facultades y predisposiciones innatas, en función de la *raza* a la que pertenece, esto es,

---

lo que allí reinará es una nivelación absoluta de condiciones y de poderes”. (Tal como está citado en Rosanvallon, *La sociedad de iguales*, p. 161)

en función de las diferencias de organización que resultan de la multiplicidad de razas.  
(Esposito, 2009c, pág. 54)

En el caso de la lingüística se encuentra el alemán August Schleicher quien recupera la idea bichateana del vínculo naturaleza-historia que posibilita la *biologización* de la política: “la lengua ya no es sólo algo orgánico –en cuanto caracterizada por la interconexión funcional de todas sus partes–, sin un verdadero organismo dotado de vida propia incluso respecto de quien la habla” (Esposito, 2009c, pág. 59). Schleicher realiza un análisis en torno a la dimensión biológica del lenguaje<sup>35</sup>, considerándolo como aquel que, en su estructura interior, conlleva un elemento, orgánico, viviente y esencial que, a su vez, en su dimensión externa, implica un modo independiente de construcción histórica o real del hombre. De este modo, dicha teoría lingüística supone un cambio de paradigma dentro de la configuración de las formas políticas, ya que la lengua es “[...] el producto de un devenir paulatino de acuerdo a determinadas leyes vitales. [De este modo,] todas las lenguas [al igual que la *communitas*] se parecen originariamente entre sí en lo esencial” (Schleicher, 2014, pág. 139).

Desde este ángulo, lenguaje se traduce como cuerpo viviente en continua transfiguración: la lengua se realiza a través del desarrollo biológico-natural del tiempo, que es parte de su esencia; la teoría de Schleicher consiste en *tratar las lenguas como existencias materiales, como seres reales de la Naturaleza* (Schleicher, 2014, pág. 135). Para Schleicher, las lenguas y, con ellas, las razas fundamentan un *procedimiento de articulación por diferencia* (Esposito, 2009c, pág. 60), el cual consiste en cuidar la heterogeneidad y diferencia que hay entre ellas, pues poseen distintos valores y no pueden ser consideradas de modo categórico. “Hemos visto que es sobre todo el lenguaje lo que distingue al hombre como tal, y que, en consecuencia, los diversos grados del lenguaje deben ser considerados como signos característicos de los diversos grados del hombre” (Esposito, 2009c, pág. 62).

---

<sup>35</sup> La propuesta de Schleicher consiste en analizar la existencia de las condiciones materiales y corpóreas de la lengua, con el fin de integrarlas en un sistema natural; “así, la constitución externamente perceptible de los rasgos craneales y faciales y del cuerpo es absolutamente menos esencial para el hombre que aquella no menos material pero infinitamente más delicada conformación corporal, cuyo síntoma es la lengua. El sistema natural de las lenguas es [...] lo mismo que el sistema natural de la humanidad. La lengua está vinculada hasta en lo más preciso con la totalidad del más alto quehacer vital del hombre, de manera tal que este experimenta simultáneamente en y con la lengua la misma consideración que a ella se debe” (Schleicher, 2014, pág. 138).

Se puede dar cuenta que el lenguaje, al ser inmanente a la constitución orgánica del ser humano, es lo que se tiene en común con el otro y donde la lengua está sujeta al devenir; de este modo, el pensador de Nápoles encuentra en esta teoría lingüística cierta similitud con su propuesta de *communitas*, donde los sujetos coinciden en una proximidad colectiva, esto es, el reconocimiento de sí como otro y a partir del otro, por lo que se desarrolla una lengua en los miembros de esta comunidad. Sin embargo, así como la *communitas*, la lengua no pretende la búsqueda de una única lengua propia y general, sino que está abierta a condiciones externas, es la apertura a *otras* lenguas siempre distintas y cambiantes: *la uniformidad de las lenguas en su esencia, no supone que por ello se las pueda derivar a todas de una lengua base* (Schleicher, 2014, pág. 140).

En contraste a lo anterior, Esposito advierte que la reflexión *biolingüística* de Schleicher, así como la arqueología de Courtet, han rebasado los límites con respecto a las diferentes lenguas y configuraciones biológicas; han sido llevadas a posturas que empujan al lenguaje a caer en el peligro de ser vertidas en categorías de extrema clasificación o gradación de las diversas razas humanas. Estas últimas suponen una superioridad orgánica, por lo que determinan el valor de las distintas lenguas, donde la lengua de mayor y mejor rango afirma la perfección de la raza que la expresa; “la superioridad biológica de los caracteres raciales determina a aquella, igualmente biológica, de las lenguas, y la cualidad superior de las lenguas confirma la de las razas que las hablan” (Esposito, 2009c, pág. 65).

### **3.3.3. Tercera persona**

Para la filosofía contemporánea existe la necesidad no sólo de entender el presente, sino de reconceptualizar o redefinir el pensamiento político, el cual ha sido endurecido o anulado por *lecturas canónicas* propias de la teología política. La contribución de Roberto Esposito al pensamiento político contemporáneo se ha constituido a partir del concepto foucaultiano de «biopolítica», la cual considera a la vida como el objeto del poder político; ello le ha permitido al filósofo italiano desarrollar su noción de *communitas* y, con ella la de *tercera persona*. Esposito considera el análisis lingüístico de Émile Benveniste como el principio fundamental del concepto de tercera persona; el lingüista francés realiza una distinción entre los primeros pronombre «yo» y «tú» y el tercero «él», donde este último representa lo

que aquellos –yo-tú– *no* son; el «yo» y el «tú» se presentan únicamente de modo discursivo –simple, indudable, determinado y con características generales–, y sólo poseen significado dentro del acto del habla que los pronuncia, que los dice.

De este modo, al «yo» y al «tú» le son inmanentes las categorías de «unicidad» y «subjetividad», las cuales se oponen a toda posible diversidad o alteración. “Yo significa ‘la persona que enuncia la presente instancia de discurso que contiene yo’. Instancia única por definición, y válida nada más en su unicidad” (Benveniste, 1997, pág. 173). Yo-tú sólo adquieren valor a partir de sí mismos y de las circunstancias espacio-temporal incluidas en la enunciación; es decir, el «yo» se expresa al «tú» a través de un tiempo actual, vigente, pues para existir como «yo» o como hablante, la principal condición es existir al mismo tiempo que el «tú», a quién se le habla. Cuando el «yo» se verbaliza, sólo se refiere a sí mismo, por lo que se desarticula de aquel «tú»: “[...] el yo [...] 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” (Esposito, 2009c, págs. 152-153).

Por su parte, la tercera persona abre un horizonte de sentido ajeno a aquellas, pues en ella ya no está en juego la relación de intercambio entre un «persona subjetiva», el yo, y una «persona no subjetiva», representada por el tú, sino la posibilidad de una persona no personal, de una *no-persona*; así, la tercera persona no es homogénea al «yo» y al «tú», “no es una ‘persona’; es incluso la forma verbal que tiene por función expresar la *no-persona*” (Benveniste, 1997, pág. 164). Esta última le confiere o entrega al yo-tú un lugar externo a su enunciación misma, desdoblado su carácter de ajenidad e impropiedad respecto a la modalidad lógica de la persona.

La tercera persona –vale decir la *no-persona*– remite siempre a un referente externo de tipo objetivo, a algo o a alguien, pero a un alguien no individuado como *esta* persona específica, pues no es referible a nadie o bien es extensible a todos. Se podría afirmar que ella se sitúa precisamente en el entrecruzamiento entre nadie y cualquiera. O no es persona en absoluto, o es toda persona –en realidad, ambas cosas a la vez–. (Esposito, 2009c, pág. 155)

Se descubre como modalidad de la tercera persona la *ausencia*, entendida como la falta o vacío de persona y de cualquier circunstancia determinada; esto es, la tercera persona no sustituye a la persona que habla o de la que se habla, puesto que no representa a un único sujeto particular, implícito, sino que, al conllevar un *proceso objetivo*, se refiere a un acontecimiento carente de persona –«yo» o «tú»–, o inherente a todo sujeto. Así, la tercera persona es quienquiera y lo realmente plural de las personas: es *singular-plural*. “No siendo persona, siendo por su constitución misma impersonal, es a la vez singular y plural, [es] la no-persona [que] expresa el conjunto indefinido de los seres no-personales, [por lo que] admite un verdadero plural” (Esposito, 2009c, pág. 157).

Los elementos distintos e irregulares de la tercera persona impiden la formación de un determinado sujeto, por lo que se trata de una no-persona, sin características personales, propias; así, la figura de la tercera persona arroja hacia el exterior la estructura lógica y gramatical de la persona; es decir, la tercera persona no entra en la estructura dialógica del yo-tú, pues, bajo su carácter de no-persona, es la única que se muestra a la vez como ser singular y plural. La tercera persona o la no-persona se refiere de modo objetivo a cualquier cosa o a cualquiera, pues su interés está en designar un acontecimiento sin sujeto, como una situación o hecho que se da sin representante; de este modo, la tercera persona se presenta bajo la expresión *impersonal* cuando no está denominada o indicada la persona –ya sea «yo» o «tú»–. Lo impersonal expone el proceso del desarrollo externo del «yo-tu», como aquellos que denotan personas:

[...] el “yo” que enuncia, el “tú” a quien “yo” se dirige son cada vez únicos. Pero “él” puede ser una infinidad de sujetos –o ninguno. [...] “él” en sí designa específicamente nada y nadie. [...] la “tercera persona” es la única por la que una *cosa* es predicada verbalmente. [...] No hay aféresis de la persona, sino exactamente la no-persona. [...] Por no implicar persona alguna, puede adoptar no importa qué sujeto, o no tener ninguno, y este sujeto, expresado o no, no es jamás planteado como “persona”. (Benveniste, 1997, pág. 166)

Roberto Esposito afirma que a esta lógica de la persona se le contrapone un *pensamiento de lo impersonal*, donde la no-persona se desdobra y revela mediante la *communitas*, como la colectividad de seres no-personales e indefinidos.

Su heterogeneidad y [su] fragmentariedad no es contingente sino estructural, [por lo que] lo impersonal se sitúa fuera del horizonte de la persona, [es decir,] en su confín. [Lo impersonal] se sitúa sobre las líneas de resistencia que cortan su territorio impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente. Lo impersonal [...] es el límite móvil, el margen crítico, que separa la semántica de la persona de su natural efecto de separación. Bloquea su resultado de reificación. No es su negación frontal [...] sino su alteración, su extraversión hacia una exterioridad que pone en tela de juicio e invierte su significado prevaleciente. (Esposito, 2009c, pág. 27)

La cuestión de la tercera persona va más allá del planteamiento lingüístico, por lo que encuentra dentro de la obra del filósofo francés –o ruso– Alexandre Kojève la figura de la tercera persona como la *esencia del fenómeno jurídico*, donde su función consiste en que para hacer válido el «derecho» –o, mejor dicho, la «justicia»– existe la necesidad de la mediación de un tercero desinteresado, independiente e imparcial en la correlación entre dos sujetos; de este modo, el derecho no sólo es inherente, sino también está configurado a ese tercero.

Cabe advertir que el pensador italiano encuentra en Kojève cierta influencia, quizás no directa, del biólogo francés Bichat, pues reconoce que el ser humano posee una doble naturaleza: su naturaleza animal, orgánica, la cual es la base que le otorga la posibilidad del cuidado y preservación de sí mismo. “El animal que tiene dentro, del que nunca puede emanciparse por completo [...] tiende a la apropiación o a la efectuación de aquello que por instinto desea, a partir de su propia autoconservación” (Esposito, 2009c, pág. 161). A su vez, la otra naturaleza es la racional, en la que se acentúa ese vacío originario, “vacío que nunca puede llenar, dado que su deseo es el de ser a su vez deseado, esto es, reconocido como valor absoluto, por su semejante” (Esposito, 2009c, pág. 161). Por su parte, el pensador francés supone un *Estado Universal*, el cual debe entenderse como la consumación de aquella ideología que considera –en un sentido superior– y separa a la condición humana de su propio sostén orgánico; por el contrario, el Estado Universal supone el desdoblamiento de la permanente e inacabable naturaleza animal o mundo natural; esta naturaleza le dona vida al *Hombre*, pero se trata de una vida *en-común* con el mundo natural y con los modos de ser en el mundo;

al final del tiempo, cuando lo general llegará a coincidir con lo individual y lo propio con lo común, la tercera persona reencontrará o reconocerá su propio contenido impersonal. [Por tanto, se trata de] una imposible coincidencia de derecho y justicia: un derecho en común, de nadie en cuanto de todos y de cada uno. (Esposito, 2009c, pág. 165)

Para Kojève, el hombre ha sido escindido en «ateo *cristiano*» y «el ciudadano»; se entiende por el primero aquel sujeto que, a pesar de vivir en y para el «Mundo de aquí abajo», vive *encerrado en sí mismo*, pues abandona o renuncia a la posible relación o comunicación con *Quien-no-es-él*, siendo indiferente a todo acto común o político. Para el filósofo ruso-francés, esto no es más que un «individualismo pasivo del Intelectual» que representa, dentro de la sociedad o el Estado, a una *persona jurídica (Rechtsperson)*, que dispone de una identidad de propietario, de una *propiedad privada*. “Así, el individualismo pasivo del Intelectual ateo [está] justificado por la idea de la existencia de valores absolutos, eternos, transempíricos, no es sino una secularización del solipsismo existencial del Cristiano religioso” (Kojève, 2013, pág. 153).

Por otra parte, Kojève afirma que el hombre –como la figura de la tercera persona– que actúa en el mundo de aquí abajo es el ciudadano, y lo hace a partir de la idea de su muerte, la cual no pretende una satisfacción absoluta e inmediata –incluso sabe que esta es imposible–, sino la realización, mediante el esfuerzo, de la *acción negativa* que consiste en la continua transformación y deconstrucción efectiva del mundo natural y social; así la satisfacción únicamente es inmanente al hombre si es realmente posible. Cabe advertir que el ciudadano no es mera sustancia animal, pues esta supone sólo vida biológica, la cual se opone a la naturaleza racional o humana; el ciudadano es el límite o confín entre la vida animal y la humana, donde el *devenir animal del hombre* no debe entenderse como el retorno a un estado primitivo o salvaje, sino como el apoderamiento de su ser animal-hombre que se entrega a la alteridad del mundo.

Así, lo que posibilita a la sociedad es la *humanidad entera*, es la *communitas*, entendida como el conjunto de ciudadanos en el que cada uno de ellos no posee un interés privado, sino que mantienen un interés común; la sociedad está constituida por sujetos cualquiera o *quienquiera, sin excepciones*, sujetos impersonales, donde ningún sujeto se sobrepone a otro,

pues su *satisfacción* reside en la constitución de un Estado donde todos son ciudadanos. Por tanto, la humanidad queda expuesta a un permanente cambio en el estado individual y universal, cambio que se expone en la existencia o vitalidad de los ciudadanos.

Desde esta perspectiva se trata de un Estado que supone la existencia del ciudadano dentro de una comunidad de *mutuo reconocimiento de todos*, donde el hombre –o tercera persona– logra su satisfacción cuando es en-común con el otro, con quien a su vez se reconoce y diferencia; así, el hombre y el otro son *universalmente* mediante su *particularidad*, en la cual actúa reflexivamente.

El hombre que participa en este Estado se comprende igualmente a sí mismo de forma completa y vive de acuerdo consigo mismo. Está así completamente satisfecho [...] y lo está gracias al *mutuo reconocimiento de todos*. El reconocimiento por parte del otro sólo tiene valor si éste es reconocido a su vez. (Kojève, 2013, pág. 156)

Roberto Esposito redefine la figura de la tercera persona a partir del pensamiento de tres franceses contemporáneos: Maurice Blanchot, Michel Foucault y Gilles Deleuze; con respecto al primero, el filósofo italiano recupera la noción de la *relación de tercer género*, entendida como una labor deconstructiva de la relación «yo-tú»; se trata del acto de desestructurar completamente la estabilidad de la persona «yo» y la persona «tú». La relación de tercer género supone un movimiento impredecible interno o externo que impide o suspende la configuración dialógica entre yo y tú, aplaza todo condicionamiento o posicionamiento que coloque a una de estas personas por encima de la otra; el tercer género no supone una superioridad, sino que modifica y reforma el campo lingüístico y lógico. Pero, *¿qué es, quién es, cómo puede definirse, alguien que no es simplemente un tercero agregado a los dos primeros, aunque tampoco uno de ellos, que no es uno u otro, sino ni el uno ni el otro?* (Esposito, 2009c, pág. 184)

La relación del tercer género se refiere a una forma distinta de habla o de lenguaje, lo que da paso a diversos modos de vincularse con lo *Otro*, que no refleja una unidad o una entidad individual; lo Otro es la conexión divergente y, a la vez, responsable que viene cuando los sujetos se comunican o se encuentran entre sí. Se trata de una relación cambiante e indefinida, se oponiéndose a los principios doctrinales, a las normas generalizadas que

constituyen a la primera y a la segunda persona; el tercer género no sólo se encuentra fuera de la estructura dialógica «yo-tú», sino que integra un lenguaje *neutro* –*ne-uter*–, entendido como la condición o capacidad que ya no corresponde a *una* determinada persona, pero que tampoco supone un estado impersonal –ya que este, dentro del horizonte de persona, supone una función comparativa o privativa–, sino que implica modos de ser distintos y heterogéneos; de este modo, lo neutro está contenido en el término «otro», el cual lleva consigo la responsabilidad y el cuidado del Otro. Este Otro se presenta no como único e irremplazable, sino, por el contrario, como aquel que está integrado en Otros que constituyen una distancia, movimiento, desorden o inoperancia.

[De] la relación del tercer género [...] sólo se puede decir: no tiende a la unidad, no es relación con miras a la unidad, relación de unificación. Lo Uno no es el horizonte último [...] ni tampoco el Ser pensado siempre [...] como la continuidad, la concentración o la unidad del ser. (Blanchot, 2008, pág. 84)

Blanchot define como *Autrui* –o prójimo– a aquel que no se emplea desde un «yo». “Puedo acercarme a *autrui*, *autrui* no se acerca a mí. *Autrui* por tanto es *l’Autre* cuando no es sujeto. [Así,] a *Autrui* le falta el *ego*, pero que esta falta no lo convierte, sin embargo, en objeto” (Blanchot, 2008, pág. 88). El prójimo tiene lugar como Otro, esto es, “la presencia del hombre en el hecho mismo de que éste falta siempre de su presencia, así como de su lugar” (Blanchot, 2008, pág. 89). El Otro se relaciona con la otredad –no es más que lo otro–; sin embargo, esta relación o correspondencia no es mediante la concordancia o equivalencia entre dos sujetos –yo-tú–, sino a partir de una *doble discontinuidad*, dando lugar a un vacío entre los otros, puesto que estos, aunque son diferentes entre sí, están estructurados en una misma naturaleza –orgánica y racional–. Este vacío neutro trae consigo una doble alteración, en el que el neutro no anula, sino que es a la vez *infinitamente negativo* e *infinitamente positivo*.

La relación del tercer género se constituye en la categoría de *extrañeza* entre los sujetos, la cual se comprende como aquella que impide o suspende que los hombres se definan de forma acabada; sin embargo, ello no significa que incluya o excluya modos de ser, sino que en la misma relación abre la distancia necesaria para el «entre», expuesto como una *separación infinita* y que se expresa en el habla, en lo que se verbaliza; se trata de un hombre sin horizonte.

[En esta relación,] el hombre [...] es lo más alejado que hay del hombre, [...] como lo irreduciblemente *Distante*, [es] lo más separado de él [y donde] esta distancia representa aquello que, del hombre al hombre, escapa del poder humano que lo puede todo. [Así, en] esta relación con el hombre, tengo relación con lo que está radicalmente fuera de mi alcance, y esta relación mide el acontecimiento mismo del *Afuera*, [entendida como] la verdadera exterioridad [o] extrañeza [que] viene del hombre, [de] este Otro que sería el hombre: únicamente él es [...] el excentrado. [Por tanto, el] Otro: no sólo no cae bajo mi horizonte, sino que el mismo carece de horizonte. (Blanchot, 2008, págs. 86-87)

Cabe advertir que lo neutro no debe ser reducido a la categoría de «nada», puesto que no busca incorporar género alguno, ya que se define en lo no general, lo no homogéneo, lo no personal; lo neutro es el proceso de transfiguración de la nada: “la nada que pasa a ser, la presencia vaciada por la ausencia, lo interior volcado hacia lo exterior” (Esposito, 2009c, pág. 186). Lo neutro no impide y anula el acontecimiento mismo o el encuentro con la experiencia, disminuyéndolos a momentos determinados y fijos; lo neutro es la apertura a un mundo indeterminado, sin jerarquización, que comprende lo impersonal en el sentido de que sólo es funcional como aquello que destina la existencia al *afuera*, no se puede desligar del afuera mismo.

[...] lo neutro [...] es una experiencia en la que se pierde la distinción entre ser y nada, día y noche, vida y muerte: una nada que sigue siendo, un día que se eclipsa en las tinieblas, una muerte que se prolonga en la vida. [Es] la noche que vela dentro de yo despojándolo de su rol de sujeto de su identidad de persona, de su capacidad de imputación. Un acontecimiento llegado desde fuera y dirigido hacia afuera [...]. (Esposito, 2009c, págs. 186-187)

Para Blanchot, lo neutro es figurado por el acto de la *escritura*, como aquella que posee la capacidad de «des-obrar» la obra misma, puesto que consiste en atravesar al «yo» para llegar al «él», donde este último no pretende ocupar el espacio de aquel yo, sino, a partir de su carácter *incharacterizable*, da lugar al relato del acontecimiento; quien narra o relata es la tercera persona, el «él» que se expresa a través de lo *cotidiano* que está desligado de categorías extraordinarias o memorables, y donde lo que se narra es el mundo tal como es, un mundo que deviene y no se advierte. Él, como novelista, verbaliza *el tiempo que se*

*escurre, la vida sumaria y monótona*, renuncia a enunciar un «yo» con intereses propios; por ello, se trata de una novela o una obra impersonal que se interpreta en el fondo de toda eternidad y, por tanto, no fija una relación directa con el autor: *él no cuenta, él muestra*. Entre la obra y el autor hay una distancia que, a su vez, se transmite al lector o espectador como un dejar ser o hacer existir. Un claro ejemplo de este descentramiento es el escritor praguense Franz Kafka,<sup>36</sup> pues deja claro que es a partir de la *experiencia del lenguaje* y de la escritura, el hombre anticipa una relación distinta y distante, donde la *voz narrativa* no es una primera persona, es una *relación sin relación*; “[en] él, la ausencia de la voz narrativa penetra, como una irreductible ajenedad, no sólo en la subjetividad de los personajes, sino en la estructura misma de la obra” (Esposito, 2009c, pág. 189). La voz narrativa sólo se dice en la distancia, *sin mediación*, sin ser neutralizado, le brinda a lenguaje un poder ajeno a la decisión bipolar: esclarecimiento-oscurecimiento, comprensión-confusión; la voz narrativa

[...] tiende siempre a ausentarse en quien la lleva consigo y también a borrarle a él mismo como centro, siendo por tanto neutra en el decisivo sentido de que no podría ser centra, de que no crea centro, ni habla a partir de un centro, sino que, por el contrario, [...] impediría que la obra tuviese uno, retirándole cualquier foco de interés privilegiado, aunque fuere el de la afocalidad, sin permitirle tampoco existir como un todo acabado, cumplido de una vez y para siempre. (Blanchot, 2008, pág. 496)

Tanto para Blanchot como para Esposito, es un quehacer fundamental de la filosofía pensar *en neutro*, como aquel que no implica una división en dos elementos opuestos –sujeto/objeto, ser/nada, trascendencia/inmanencia–, sino donde su efectividad es a partir de lo impersonal, como aquello que supone la objetiva anulación de cualquier nombre propio; así, la

---

<sup>36</sup> En Kafka la experiencia narrativa es aquella que se cuenta desde la distancia, donde, de igual forma, el personaje principal se aleja de sí mismo; se trata de una “distancia que le distancia a él mismo, apartándole del centro, puesto que constantemente descentra la obra, de un modo no mensurable y no discernible, al mismo tiempo que introduce en la narración más rigurosa la alteración de otra habla o de lo otro como habla (como escritura)” (Blanchot, 2008, pág. 493). Cabe advertir que el acto narrativo es el acto de lo neutro, donde quién narra es el «él», entendido como la tercera persona, expropiado, donde sólo habla lo neutro desde un espacio neutro, de no identificación consigo mismo. “El «él», narrativo, ya sea que esté presente o ausente, ya sea que se afirme o se escabulla, que altere o no las conversaciones de escritura –la linealidad, la continuidad, la legibilidad–, marca así la intrusión de lo otro –entendido en neutro– con su irreducible extrañeza, con su retorcida perversidad. Lo otro habla. Pero cuando lo otro habla, nadie habla, pues lo otro, [...] como si tuviera alguna presencia substancial, acaso única, no es precisamente nunca solamente lo otro, es más bien ni uno ni otro, y el neutro que lo marca lo retira de ambos, así como de la unidad, estableciéndolo siempre fuera del término, del acto o del sujeto donde pretende ofrecerse”. (Blanchot, 2008, pág. 495)

impersonalidad significa la modalidad y el objeto mismo del acto político, disponiendo de una naturaleza colectiva no personal, esto es, una *comunidad anónima de nombres*.

Por otro lado, Esposito encuentra en el pensamiento del filósofo francés Michel Foucault –considerado como “un campo de fuerzas en conflicto, un conmutador de acontecimientos sin nombre, un movimiento de exteriorización dulce y violento” (Esposito, 2009c, pág. 192)– la centralidad de la tercera persona en el «se»: *se habla, se ve, se muere*, donde el sujeto es aquel que se desprende, como una *partícula que danza en el polvo*, de la gran densidad de lo que se dice, de lo que se ve. Aquí, el lenguaje está expropiado de todo contenido concreto y determinado, despojando, con ello, al discurso de toda validez universal, de modo que el sujeto puede ser expresado a través del *enunciado*.

Lenguaje que no es hablado por nadie: todo sujeto no dibuja en él más que un pliegue gramatical. Lenguaje que no se resuelve en ningún silencio: toda interrupción no forma más que una mancha blanca en esa capa sin costura: abre un espacio neutro en el que ninguna existencia puede enraizarse. (Foucault, 2010, pág. 280)

Así mismo, para Foucault el enunciado se configura dentro del *ser anónimo* del lenguaje, precediendo e impidiendo que el «yo» se diga en la palabra; el enunciado se expone como pura multiplicidad y diferencia, no deriva de un sujeto particular ni es producto de ideologías o sistemas colectivos, sino que deviene de la permanencia o transformaciones del campo enunciativo mismo, entendido como aquel que no excluye los modos de ser del sujeto, por el contrario, los deja expuestos, dispuestos a ser ocupados por el «se», esto es, por cualquier sujeto indeterminado, por la impersonalidad de la tercera persona, la cual no está contenida en un yo empírico o trascendental. Cuando «se habla» o «se ve», los sujetos se enuncian sin identidad, manifestando la relación de exterior, abierta al otro; de este modo, el examen del enunciado no puede ser referido a un *cogito*, en otras palabras, “no importa quién habla”, sino desde dónde se está hablando, dado que quien habla únicamente lo hace desde una actitud externa a los enunciados.

[Así,] no se trata de saber quién habla o calla en él, quién se manifiesta o se oculta, sino el trasfondo impersonal del que surge la función enunciativa, en la forma de un «se dice»

[que se entiende como] el conjunto de las cosas dichas, las divergencias y las conexiones, las articulaciones y las digresiones. (Esposito, 2009c, pág. 194)

Foucault advierte que el enunciado no debe entenderse como una unidad limitada y homogénea, no es una estructura que dictamina y dirige. *No se debe buscar en el enunciado una unidad* (Foucault, 2002, pág. 144); sino que es una *función de existencia*, a través de la cual se exterioriza la voluntad, la fuerza de la vida. “El referencial del enunciado forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo” (Foucault, 2002, pág. 152).

De este modo, Foucault afirma que es en la literatura donde se refleja ese ejercicio de exterioridad, en cuanto a que da paso al desdoblamiento de la potencia en la que el sujeto es arrojado hacia un afuera, ajeno y distante de lo propio, del «yo hablo»; de ahí que el sujeto impersonal se encarna en la enunciación, en el lenguaje, como un *murmullo anónimo*. La literatura contemporánea, desde Foucault, conlleva una *escena destrozada*, desobrada: sin autor y sin obra, ya que la persona –el «yo» o el «tú»–, dirigida siempre al afuera, es removida hacia el «Él» –o el «se»–, el cual se expresa, se transmite o se difunde mediante la escritura;

el acontecimiento que ha dado nacimiento a lo que en sentido estricto se conoce como literatura no pertenece al orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata más bien de un pasaje al afuera (*dehors*): el lenguaje escapa al modo de ser del discurso–es decir, a la dinastía de la representación–, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma. [...] La literatura no es el lenguaje que se aproxima a sí mismo hasta el punto de su brillante manifestación, es el lenguaje colocándose lo más lejos de sí mismo; y si en esta puesta «fuera de sí», desvela su ser propio, esta repentina claridad revela una distancia antes que un repliegue, una dispersión antes que un retorno de los signos sobre sí mismos. (Foucault, 2010, pág. 264)

No obstante, surge la cuestión acerca de *¿cómo puede la exterioridad de un ámbito salir fuera de sí para sujetarse a la de otro, es decir, qué hay fuera del afuera?* Para responder a

ello, Foucault considera necesario referirse a la noción nietzscheana de «fuerza»,<sup>37</sup> entendida como la potencia –en cuanto a exterior– de la enunciación –«se habla»–, de la visibilidad –«se ve»– y del sujeto impersonal. La fuerza, por tanto, está contenida en el afuera: “si una fuerza está siempre en relación con otras, las fuerzas remiten necesariamente a un afuera irreductible” (Esposito, 2009c, pág. 197). Así, por ejemplo, el «archivo» es aquel que reitera el devenir de las fuerzas mediante el afuera del afuera, como un *afuera absoluto*. En otras palabras, el archivo, descrito como la *historia de las formas*, se anticipa al pensamiento, apartándose de todo razonamiento, mediante la categoría de *lo impensado*.

Lo impensado [...] no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso. (Foucault, 1968, pág. 317)

Cabe señalar que el afuera enuncia la *vida*, la cual se presenta como el límite siempre ambulante en el cual los sujetos se enfrentan contra aquello que lo integra y, a su vez, lo amenaza, es decir, contra la vida misma; de este modo, el afuera se aproxima a la vida a partir del afuera mismo; se trata de “[...] un afuera más lejano que cualquier mundo exterior y que cualquier forma de exterioridad no puede ser sino un adentro más profundo que cualquier mundo interior” (Esposito, 2009c, pág. 197). Es el *adentro del afuera*: el afuera que está en el interior de la vida, es la vida misma, mas, por su modalidad de externa, es esencialmente inmanente de lo impersonal; es decir, la vida es lo distante y diferente al hombre pero, al mismo tiempo, es lo que se revela en él. La vida *está, a la vez, en el fondo de mi ser, hasta el punto que no es distinta de mí* (Esposito, 2009c, pág. 198).

Foucault advierte que la persona no debe ser concebida como la *única forma* en la que la vida puede ser efectuada; por el contrario, el hombre, como tercera persona, se dispone

---

<sup>37</sup> Nietzsche considera a la «fuerza» como *voluntad de poder*; la vida o la naturaleza no son realidades fijas, inmutables o superiores, sino que, en tanto que son posibles debido a la voluntad de poder, están en un constante devenir, acaecen sobre una multiplicidad de fuerzas siempre mudables, oscilantes, y abriendo la posibilidad de infinitos modos de ser; de modo que, la fuerza o voluntad de poder. “Toda fuerza impelente resulta voluntad de poder, y que fuera de esta no hay fuerza física, dinámica ni psíquica. [De este modo,] la voluntad de acumular fuerzas es algo indispensable para el fenómeno de la vida, [...] de manera que el querer devenir más fuerte a partir de cualquier punto de fuerza, es la única realidad: no conservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte. [...] La vida, como la forma de ser conocida por nosotros, es, específicamente, una voluntad de acumular fuerza; todos los procesos de la vida tienen en este su palanca: nada quiere conservarse, todo debe ser sumado y acumulado” (Nietzsche, 2014, págs. 461-463).

como *el lugar del desconocimiento*, excedido de vida y de la infinita experiencia. Aquí la vida se lleva a cabo en todos los *pliegues* del mundo, de la realidad; la vida es una breve interrupción en el *camino de la muerte*, por lo que le pertenece a todos los seres vivos, *sin nombre y sin rostro*, impersonales, sin propiedades racionales, generales o jurídicas de la persona –ya sea un «yo» o un «tú»–: “[...] estas vidas [se pierden] en el anonimato de la existencia, nunca nos hablan en primera persona, nunca pronuncian el pronombre «yo» ni se dirigen a un «tú». No son más que hechos o acontecimientos en tercera persona” (Esposito, 2009c, pág. 203).

Es por esto que, para el pensador italiano, el afuera foucaultiano puede ser pensado como una *deconstrucción biopolítica*, la cual está correlacionada con la vida biológica, donde el poder es ejercido por la tercera persona, es decir, es dispuesto por cualquier ser, por cualquier sujeto indeterminado; el poder actúa desde la vida misma. Así, Esposito localiza este «afuera» en la *communitas*: una comunidad que busca la diferencia y la multiplicidad, que procura la expresión de la tercera persona, donde la vida no puede estar absolutamente capturada ni en una historización ni en una naturalización. La *centralidad de la vida* es, en cambio, el objeto de la representación política, quedando constituida por existencias desgarradas, enmudecidas, ignoradas, ocultadas, reconocidas en el acontecimiento, en la vida misma y transformada en biopolítica. Es así que Esposito redirige la obra foucaultiana hacia una biopolítica afirmativa, que se constituye en el poder y la resistencia, los cuales están vinculados: para que el poder pueda llevarse a efecto, necesita producir resistencia sobre aquello donde se lleva a cabo.

El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona en un cogito al acto de pensar por medio del cual la recobra; y que a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al desplome de las experiencias que escapan a ellas mismas, a todo el horizonte silencioso de lo que se da en la extensión arenosa de lo no pensado. (Foucault, 1968, pág. 314)

Finalmente, Esposito retoma de la obra deleuzeana algo que llama *deconstrucción sistemática*, esto es, la desapropiación y descomposición analítica, mediante la constitución

o principios de la vida misma, de aquellos elementos que estructuran de modo determinante todas las posibles expresiones del individuo; de manera que se trata de la *teoría del acontecimiento preindividual e impersonal*.

Ello no significa [...] que el sujeto desaparezca por completo, que devenga un contenedor inerte o un espectador pasivo del acontecimiento que se descarga sobre él. Al contrario [...] invita a cada quien a ser digno de lo que le sucede, [es decir,] el individuo, por un lado, se identifica con el acontecimiento impersonal, pero por el otro es capaz de hacerle frente, llegando a dirigirlo hacia sí mismo o [...] «contraefectuarlo». Basándose en la bifurcación temporal –entre un pasado nunca acabado y un futuro todavía por venir– que cada acontecimiento supone [...] en el interior de lo que ocurre, el poder acontecimental que aquel encierra. (Esposito, 2009c, pág. 205)

Cabe señalar que el acontecimiento es aquello que ocurre súbitamente en el acto mismo, por lo que el sujeto debe sumarse a lo real, debe distinguirse, hacerse y reconocerse en la realidad, a partir de una lógica distinta. Así mismo, el hombre del acontecimiento representa *lo que en ese momento nunca está presente* (Esposito, 2009c, pág. 206), es decir, el hombre, en su posibilidad de *afuera*, representa lo que acontece en relación a su realidad efectiva o concreta; dicha posibilidad es la vida, que se fuga de todo dominio y que, a su vez, es lo más singular, *que nos atraviesa y determina como lo más impersonal* (Esposito, 2009c, pág. 206). Dicho lo anterior, el acontecimiento, desde la perspectiva impersonal, permite la correspondencia – que no concierne a la forma «yo-tú»– entre los sujetos, colocándose en el *plano de la inmanencia* que no sólo supone uno de los cofines de vida, sino que la lleva consigo mismo.

La labor deconstructiva comienza a partir del concepto de «persona», anteponiendo las categorías de «multiplicidad» y «contaminación» a las de «identidad» y «exclusión». De este modo, Deleuze presenta la categoría de *cuerpo sin órganos –CsO–* como aquella que se contrapone críticamente a la noción de *persona propietaria de sus propios órganos*, la cual comprende un cuerpo organicista y escindido de la carne que lo vive. El CsO, como la desestructuración de tal noción de persona, implica la búsqueda de la heterogeneidad y la inmanencia, pues estos elementos liberan al cuerpo de aquel organismo que retiene y solidifica la imposición de formas, ideologías o representaciones dominantes y jerarquizadas.

Se trata de hacer un cuerpo sin órganos, allí donde las intensidades pasan y hacen que ya no haya yo ni el otro, no en nombre de una mayor generalidad, de una mayor extensión, sino en virtud de singularidades que ya no se pueden llamar personales, de intensidades que ya no se pueden llamar extensivas. El campo de inmanencia no es interior al yo, pero tampoco procede de un yo exterior o de un no-yo. Más bien es como el Afuera absoluto que yo no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que han fundido. (Deleuze & Guattari, 2002, págs. 161-162)

De igual forma, esta deconstrucción implica tanto la esfera del lenguaje como la de literatura; esta última se sustenta en la indeterminación misma, por lo que, para nombrar X cosa, es necesario que se anteponga el artículo indeterminado: “*un* padre, *un* cuerpo o *un* caballo, en lugar de mi padre, mi cuerpo o mi caballo” (Esposito, 2009c, pág. 209). Cabe señalar que en lo indeterminado no está ausente la cualidad significativa, la cual ahora se entiende ya no es un sentido inamovible e inalterable, sino como en un continuo devenir, que transita y se propaga a través de lo impersonal, esto es, como tercera persona. La literatura es la capacidad colectiva de enunciación, quien se expresa es lo impersonal, no un «yo» o un «tú».

La literatura se decanta más bien hacia lo informe, o lo inacabado. [...] Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida. Es un proceso, es decir un paso de Vida que atraviesa lo vivible y lo vivido. La escritura es inseparable del devenir. [...] Devenir no es alcanzar una forma (identificación, imitación, Mimesis), sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal que ya no quepa distinguirse de *una* mujer, de *un* animal o de *una* molécula: no imprecisos ni generales, sino imprevistos, no preexistentes, tanto menos determinados en una forma cuanto que se singularizan en una población. (Deleuze, 1996, págs. 12-13)

Para Deleuze, la literatura tiene la función de enunciar en y para la tercera persona, es quien habla desde afuera, desde el exterior, verbaliza a partir del extrañamiento, ya que no se dirige a nadie, sino que sólo muestra a través del devenir, del infinito movimiento del acontecer, de la vida; el objetivo último de la literatura: *una posibilidad de vida* (Deleuze, 1996, pág. 17),

en la que no hay un trazo definido, sino que hace posible el descubrimiento de la potencia de lo impersonal, expropiada de sostener un «yo». De este modo,

[...] la vida –una vida [...]– es el término en el que toda la teoría de lo impersonal parece condensarse y asomarse a una configuración aún indeterminada, pero por eso mismo cargada de inexpressadas potencialidades. La vida es la tangente, la línea de fuerza, a lo largo de la cual la inmanencia se repliega sobre sí misma neutralizando cualquier forma de trascendencia, cualquier añadido respecto del ser tal de la sustancia viviente. [De este modo, la vida debe ser entendida desde] su dimensión impersonal y singular. (Esposito, 2009c, pág. 211)

La filosofía política moderna se ha encargado de establecer entre los sujetos ciertas condiciones de control o regulación jurídica que se le atribuye al cuerpo; en consecuencia, este último es sometido a dispositivos de la «indisponibilidad de la vida»: apropiación, corrupción, gestión. Ello le servirá al pensador napolitano para reafirmar los tres niveles estratégico deleuzeanos, con la finalidad de desestructurar la categoría de persona. El primer nivel se centra en la sustitución de la categoría de «posibilidad» –la cual se entiende como la capacidad o competencia para hacer o no hacer que una cosa exista o pueda efectuarse– por la de «virtualidad» –como aquella que contiene, bajo la forma de potencia, una disposición común que sale de la realidad presente, pero que puede ser realizada o producida a partir de lo efectivo o real. Para Deleuze, la virtualidad va de la mano de la inmanencia, de modo que ocupa la misma posición que la realidad, más precisamente, con «lo actual». Conviene subrayar que la vida siempre es real, esto es, como tal y en todas sus formas de expresión; a pesar de ello, lo que es real no necesariamente es actual, ni este último supone un único modo de ser de la realidad, sino que lo actual, en cuanto virtual, se ajusta o modifica la vida, otorgándole un lugar en la realidad. “No hay un momento clave en que algo termina de ser posible para hacerse real, porque en cada momento lo real conserva una zona de virtualidad” (Esposito, 2009c, pág. 213). De este modo, la vida del hombre está integrada por el movimiento entre lo real y lo actual o virtual –entre orden y alteración, entre identidad y transformación, entre estructura y fuerza–, lo cual es traducido en devenir.

El siguiente nivel parte del concepto de *individuación*, que se interpreta como la acción humana de percibirse y diferenciarse del otro; este acto de individuación no pertenece a un

sujeto particular y concreto —«yo» o «tú»—, sino que se dirige a la vida, a *una* vida. Por tanto, se trata de la *individuación de una vida*; sin embargo, Deleuze da cuenta que entre el sujeto determinado y la vida se introduce la categoría de *ecceidad*.<sup>38</sup>

Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. [...] Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado. [Es decir,] haecceidades que no son simplemente ordenamientos, sino individuaciones concretas válidas por sí mismas y que dirigen la metamorfosis de las cosas y de los sujetos. (Deleuze & Guattari, 2002, pág. 264)

La ecceidad “designa algo muy particular, pero no necesariamente una persona, una cosa o una sustancia” (Esposito, 2009c, pág. 213). Los seres humanos poseen una facultad exclusiva y significativa de distinguir, reconocer y señalar distintas fuerzas o potencias, que, a su vez, no pueden ser divididas ni dispuestas para servir, sino que abren la posibilidad de conformar otras; estas fuerzas se inclinan hacia la transfiguración de múltiples singularidades tendidas a una próxima *metamorfosis*. Dicho lo anterior, la individuación de la vida supone una *temporalidad*, que no implica una figura permanente, inmóvil, sino, por el contrario, tiene la forma del acontecimiento: constante tensión entre el pasado y el futuro. Es por esto que, la ecceidad es el movimiento en el cual se enlazan diversos instantes, de modo que carece de un origen, una causa o un fin, está hecha de *velocidad*, *afectos* y *tránsitos* (Esposito, 2009c, pág. 214). Así, esta facultad de ecceidad también se puede comprender como *diferencia individual* y que conlleva a la tercera persona y, por tanto, al poder de lo impersonal: “no representa a un sujeto, sino que diagrama una concatenación [que] no sobrecodifica los enunciados, [...] sino que, por el contrario, les impide caer bajo la tiranía de las

---

<sup>38</sup> La ecceidad “[...] no es materia o forma o compuesto, en cuanto cualquiera de ellos es ‘naturaleza’, sino que es la realidad última del ente que es materia o <del ente> que es forma, o <del ente> que es compuesto. De modo que todo lo que es común, y, sin embargo, determinable, todavía puede ser distinguido (por más que sea una única cosa) en realidades múltiples formalmente distintas, de las cuales ésta no es formalmente aquélla; y ésta es formalmente la entidad de la singularidad y aquélla la entidad de la naturaleza formalmente. Y no pueden estas dos realidades ser cosa y cosa, tal como pueden serlo la realidad de la que se toma el género y la realidad de la que se toma la diferencia (a partir de las cuales se toma la realidad específica), sino que siempre en lo mismo (sea en parte, sea en todo) son realidades de la misma cosa, formalmente distintas” (Elías, 2015, pág. 97).

constelaciones significantes o subjetivas, bajo el régimen de las redundancias vacías” (Esposito, 2009c, pág. 214).

En el último nivel se analiza la noción de «persona» –en su forma de lo propio y excluyente– asociada con la «animalización del hombre», aquella que asigna o incorpora en la persona “acciones” propias de los animales, con la finalidad de procurar su conservación o desarrollo. Dicho análisis contrapone la experiencia del *devenir animal*: reivindica la animalidad como la más constitutiva e íntima naturaleza humana; ejemplo de ello es la enunciación de la pluralidad, de la multiplicidad, que se opone a toda estructura de exclusión-inclusión. El devenir animal es aquel que logra poseer *una* vida sostenida sobre un espacio cambiante y sujeto a la intensidad, a la alteración nociva de las condiciones normalizadoras ajustadas al ser humano; de este modo, el devenir animal distingue al hombre como una *persona viviente*: el hombre es conforme a la vida, se reconoce y mezcla en ella. Devenir animal se presenta como y en la realidad evidente y perceptible del hombre, donde por real se entiende la infinita e indeterminada transición que entrega al sujeto a inmanente metamorfosis.

El hombre de guerra tiene todo un devenir que implica multiplicidad, celeridad, ubicuidad, metamorfosis y traición, potencia de afecto. [De este modo,] los hombres de cualquier animalidad [...] animan los campos de batalla. Pero también las manadas animales, que sirven a los hombres en la batalla, o que la siguen y se benefician de ella. Y todos juntos propagan el contagio. (Deleuze & Guattari, 2002, págs. 248-249)

Así mismo, el concepto de *animal*–intrínseco en el hombre– se refiere, por un lado, a las categorías de multiplicidad, pluralidad, concatenación que circundan y que son connaturales al ser humano; y por otro lado, recupera los caracteres de polisemia, metamorfosis, contaminación, los cuales expresan y relacionan entre sí elementos heterogéneos –un hombre, un animal, un microorganismo–. Por consiguiente, el devenir animal implica el devenir de una vida que se individualiza a partir de su oposición a cualquier forma de determinación, de sometimiento que el mismo hombre ha marcado en ella; devenir animal es

un modo de ser hombre que no coincide con la persona ni con la cosa. Tampoco con el tránsito permanente de una a otra al que desde siempre parecemos destinados. 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*. E 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. (Esposito, 2009c, pág. 216)

En consecuencia, se hace ver que la propuesta espositiana busca vitalizar la política a partir de darle un sentido distinto a la existencia humana, sentido reflejado tanto en el «cuerpo» como en la «carne». La vitalización de la política debe entenderse no como la ruptura y separación sujeta a una categorización –un «yo» o un «tú»–, tal como se manifiesta en el «dispositivo de la persona», sino como la potencia de la vida, expresada en la «carne» como la posibilidad de reconocer la vida desde lo impersonal, es decir, pensar la vida no sólo desde una representación inmunitaria, sino desde una *communitas*-impersonal. Así, se puede hablar de una biopolítica positiva, dada en un espacio común e impropio, abierto a lo otro.

## Conclusiones

La base crítica del pensamiento espositoiano se ha apoyado en una serie de pensadores que, como se pudo ver, en primera instancia, le sirvieron para poder sustentar una crítica a la política contemporánea. Comenzamos con Carl Schmitt y Hannah Arendt. Lo que el pensador napolitano recupera del jurista alemán es que este ha proporcionado a la filosofía política el análisis de la *política* a partir de un concepto clave: «teología política».

A partir de Schmitt, se evidenció el tránsito entre la teología política tradicional y una teología política moderna o secularizada. La primera se entiende a partir del vínculo entre el bien y el poder, ya que a partir de esta relación es posible hablar de política; a la lógica de poder-bien se incorpora una dimensión *representativa* –que orienta sirviéndose de la necesidad de dependencia, protección y deber–, la cual está basada en el mandato de Dios. La segunda, y la más importante para Schmitt, asume el poder-bien como un conjunto de procedimientos técnicos, secularizados: no hay necesidad de hacer el bien, sino sólo mantener una estabilidad económica; es decir, se trata de una teología política *despolitizada*.

Sin embargo, Carl Schmitt propone la posibilidad de analizar la Modernidad desde un *modelo teológico-político de la soberanía*, el cual se ajusta a los espacios en los que se manifiesta el orden; dicho modelo sólo es factible mediante la *decisión* del soberano. No obstante, este poder soberano tiene sus confines en el *Estado*, pues es el que brinda la *identidad política* y afirma al *enemigo*. De este modo, se puede ver que lo que derivó de la propuesta schmitteana en Esposito fue la necesidad de criticar a la política contemporánea desde el cuestionamiento a sus categorías: democracia, soberanía, derecho, entre otras.

Por otra parte, encontramos a la filósofa Hannah Arendt, de quien Esposito recuperó la idea de *violencia* como aquella que pone fin a lo político; es decir, el ejercicio de la violencia o la *acción violenta* no sólo tiene como objeto expulsar de la vida del sujeto toda posibilidad política, sino, incluso, generar los medios o instrumentos para coaccionar y suprimir toda posible relación entre los hombres. Para Arendt, uno de los problemas que ha afectado a la política es que se ha fundamentado desde la democratización, pero también la burocratización, abriendo la posibilidad de la *tiranía* y, con ello, del totalitarismo.

Por otra parte, también pudimos dar cuenta de la presencia de la filósofa francesa Simone Weil, de quien el filósofo de Nápoles se sirvió para retomar la cuestión de la *adoración de la necesidad*, que trae consigo la «obediencia no-deseada», es decir, una necesidad que domina materialmente al mundo. Esto fundamenta a una *política de competencia o económica* y a su *sistema-guerra*. Para Weil, el poder político que está sujeto a la *descreación* resulta aniquilador e irrepresentable: no es posible ni la participación ni la diferencia, sólo «idolatría», así, el bien es entendido en términos de poder.

De este modo, pudimos dar cuenta que estos tres pensadores le servirán a Esposito para advertir que la política contemporánea está en crisis, pues se trata de una política despolitizada, violenta, tirana, obediente e irrepresentable.

Más adelante nos encontramos con la anticipación al pensamiento impolítico, por lo que partimos de Foucault y su concepto de *biopolítica*. Se comprende que Esposito, en este primer momento, parte del filósofo e historiador francés con la intención de la indagar sobre las formas de poder, examinando los dispositivos que estas presentan; dentro de estas formas de poder se encuentra la biopolítica, es decir, un poder regulativo que consiste en *hacer vivir y dejar morir*. De este modo, queda claro que el poder regulativo responde a controles reguladores que gestionan, a partir de técnicas disciplinarias, las conductas propias del ser humano, con el fin de normalizar de modo biológico y *especificante* –nivel de la vida, de la especie, de la raza, etc.– a la población. Esto permite pensar en Esposito la noción de *lo impolítico*. Para ello, nos servimos de los contemporáneos del filósofo de Nápoles para dar lugar a su propuesta impolítica.

Agamben o Negri han analizado este concepto, cada uno desde sus trincheras: para el filósofo de Roma lo impolítico se percibe como un ejercicio arqueológico y deconstructivo de los conceptos político-contemporáneos; esto es, para comprender a la política, Giorgio Agamben considera delimitarla a toda categoría de lo impolítico: una comprensión sobre la política, sin embargo, para sus críticos, lo hace de forma separada e indiferente de toda actividad social, es decir, una política que se ha alejado no sólo de su propia representación ontológica sino de la de del ser humano. Por otra parte, el pensador paduano considera que lo impolítico es la praxis reflexiva sobre la modernidad, la cual delimita y desarrolla un «pensamiento totalizador»; este pensamiento subsume a la colectividad humana en una

«racionalidad instrumental» con la finalidad de preservar la producción capitalista. Esta última aparta del sistema social lo político, pues lo dirige mediante las reglas de la ganancia.

Todo lo anterior servirá a Esposito para constituir un pensamiento sobre la política desde lo impolítico; sin embargo, lo que aporta el pensador de Nápoles es *hacer* un pensamiento que no sólo examine los conceptos que constituyeron y constituyen a la política –ley, soberanía, democracia, representación, Estado–, con la intención de recuperar el horizonte de sentido del que estas emergen, sino plantear, desde la realidad y la experiencia, las condiciones posibles para *hacer política*. De este modo, podemos deducir que la propuesta impolítica espositoana no se sostiene en teorías de orden o de progreso, sino, por el contrario, es un método deconstructivo y de potencia creadora para otra forma política que no violenta a la vida, sino que la extiende a su propia transformación.

Continuando con esta investigación, hallamos uno de los puntos centrales del proyecto espositoano: el *paradigma inmunitario*. Para el filósofo napolitano, la inmunización se entiende –en un inicio– como una categoría de resistencia contra el riesgo, de la eliminación de la amenaza y de la prevención del contagio; dentro de los acontecimientos políticos contemporáneos, esta categoría se asume como la necesaria «protección» de la vida; sin embargo, esta protección toma la forma de *excepción*, es independiente de cualquier obligación o deber –sea personal, fiscal o civil–.

Tal como se apuntó en esta investigación, el paradigma inmunitario se vio desde dos puntos: a) el carácter jurídico político, donde se desarrollaron conceptos como el *derecho* –inmunización de la colectividad a través de la preservación de la vida individual–, el *katékhon* o freno –parte de la correspondencia entre la teología política y la parte jurídica, como aquella que suspende todo lo que está fuera de la ley o que vaya contra la ley misma–, y *antropología inmunitaria* –se entiende como la compensación, devenida de la reacción, es decir, para eximir hay que provocar necesariamente un daño–. Y b) el carácter biológico médico, que se entiende como la productividad de lo negativo, que parte de la conservación del cuerpo, el cual se entiende no sólo en un sentido biológico, sino también político, el cual está representado por el Estado.

Una vez que se expuso al paradigma inmunitario, damos cuenta que el filósofo de Nápoles abre camino a otra biopolítica: *biopolítica positiva*; este camino comienza con un *pensamiento en acto*, que es posible a partir de establecer una relación con lo que precede y analizar lo que deviene; esto es, como Esposito lo ha dispuesto en su obra, ir al conocimiento precedente para interpretar y comprender el presente mediante el reconocimiento y reflexión de conceptos como «vida», «política» e «historia», pues conducen los ejes rectores de este pensamiento:

- a. *Inmanentización del antagonismo*. Gira en torno a la biopolítica, como la capacidad de proyectar el movimiento de la vida individual y colectiva, pues el punto central del antagonismo es la vida misma que no sólo atraviesa a los individuos, sino a toda la población.
- b. *Historización de lo no histórico*. El pensamiento encuentra, como desdoblamiento inicial, que el origen permanece exterior al tiempo y que, sin embargo, produce. El origen es a la vez histórico y no histórico, es decir, está atravesado por la historia, pero, al mismo tiempo, no definido por ella; el modelo teórico de esta relación es la secularización.
- c. *Mundanización del sujeto*. La experiencia del sujeto-mundo se traduce como mundanización: el sujeto está en el *afuera-interior* del mundo, es decir, el sujeto se constituye en el mundo y se afirma a partir de la vida fáctico-existencial. El mundo se comprende como el acto de dar principio a la realidad y continuidad del sujeto; la mundanización es apertura y acontecer de sentido.

Para Esposito, esto es motor de un *pensamiento viviente*, en acto, que adquiere conciencia de la experiencia o de las formas de vida. Este pensamiento consiste en volver a traer para sí sus contenidos políticos mediante acciones o reivindicaciones posibles en el mundo. Es aquí donde encontramos el concepto de *communitas*; concepto que brinda originalidad y distinción a su filosofía. La comunidad se entiende como una condición agregada a la naturaleza de los sujetos: son *sujetos de comunidad*. Lo común reúne en una sola identidad la propiedad de cada individuo. Se deduce de ello que se trata de una *política de la vida*,

donde hay una tensión entre *communitas* e *immunitas* que se da en un espacio de violencia, de *contingencia*, puesto que supone la conservación de la vida, un espacio que *com-parte* en una singularización continua: no hay comunidad sin inmunidad, ni inmunidad sin comunidad, pues ambos abren la posibilidad de una *biopolítica afirmativa*, activa, productiva de vida y experiencia. Esta biopolítica incluye en la política misma la potencia de la vida, en su centro está el *mundo común*, por lo que se sirve de mecanismos inmunizadores para cuidar y preservar las categorías de *communitas* –donación, reciprocidad y otredad–.

Se puede concluir que esta biopolítica da cuenta de una filosofía de lo impersonal, propuesta que penetra la *carne*, en ella hay fisuras o cicatrices, abierta al movimiento de la *desincorporación*. Se trata de una escisión sin posibilidad de nuevas y ajenas integraciones organicistas. Como sostuvimos, este proyecto espositiano se sostiene de la *doble vida*, esto es, la relación entre la naturaleza del sujeto viviente y la forma de la acción política, que no es más que la *desubjetivación de la praxis humana*. La doble vida le confiere al sujeto la posibilidad de crear mundo desde su propio interior, entendido como el gran organismo colectivo que lo contiene: la *communitas*. Esta reconceptualización o redefinición del pensamiento político le dio la posibilidad a Esposito de fundar la idea de *tercera persona*, que no sustituye a la persona que habla o de la que se habla; no representa a un único sujeto particular, sino que se refiere a un acontecimiento carente de persona –«yo» o «tú»–.

La tercera persona o la no-persona se presenta bajo la expresión *impersonal*, que se desdobra y se revela mediante la *communitas*, esto es, como la colectividad de seres no-personales e indefinidos. El filósofo de Nápoles representa a esta tercera persona con el Estado, que supone la existencia del ciudadano dentro de una comunidad de *mutuo reconocimiento de todos*, es decir, *el otro*. Todo ello ha dado lugar, en la filosofía espositiana, a nuevas perspectivas, nuevos análisis, nuevas reflexiones, tales como repensar el papel de las instituciones y *pensamiento instituyente*, potenciando a la misma filosofía a abrir nuevos senderos de crítica y reflexión.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2008). *El Reino y la Gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2010a). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010b). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010c). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Agamben, G. (2012). *Opus Dei: arqueología del oficio. Homo sacer, II*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (2015). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bacarlett Pérez, M. L. (2016). *Una historia de la anormalidad. Finitud y ciencias del hombre en la obra de Michel Foucault*. México: Universidad Autónoma del Estado de México / Editorial Gedisa.
- Balcarce, G. (2010). Algo en común: reflexiones en torno al cum de la comunidad. *Revista Hermeneutic* (9).
- Bazzicalupo, L. (2016). *Biopolítica. Un mapa conceptual*. España: Editorial Malusina.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Benveniste, É. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Benveniste, É. (1997). *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI.
- Bichat, X. (1827). *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte* (Vol. I). Madrid: Universidad Complutense.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Editora Nacional Madrid.
- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena Libros.
- Cacciari, M. (1994). *Desde Nietzsche: tiempo, arte, política*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Cano, V. (2010). Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XV. doi:<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v15i0.1322>

- Castro, E., Grinberg, S., O'Malley, P., & Veiga-Neto, A. (2011). *Biopolítica: gubernamentalidad, educación, seguridad*. La Plata: UNIPE.
- Cisneros Araujo, M. E. (2011). La naturaleza humana en Hobbes: antropología, epistemología e individuo. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8 (16), 211-240.
- Del Noce, A. (1979). *Agonía de la sociedad opulenta*. Navarra: EUNSA.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1976). *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989). *Política y sociedad*. Madrid: Tecnos.
- Elías, G. S. (2015). La Haecceitas como base de la solitudo en Duns Escoto. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (64), 91-100.
- Escárte C., P. (2009). Roberto Esposito: El sentido de una comunidad biopolítica. *Mensaje* (58).
- Esposito, R. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Esposito, R. (2009a). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Esposito, R. (2009b). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009c). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aire: Amorrortu.
- Esposito, R. (2012a). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2012b). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, R. (2013). Vida biológica y vida política. *Revista Pléyade* (12), 15-33.
- Esposito, R. (2015). *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Esposito, R. (2017). *Desde fuera. Una filosofía para Europa*. Buenos Aires: Amorrortu .
- Esposito, R., Galli, C., & Vitiello, V. (2008). *Nihilismo y política: contextos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*. Buenos Aires: Manantial.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1998). *Genealogía del racismo*. Alamira: La Plata.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (Vol. III). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007a). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2010). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Publica.
- Galindo Hervás, A. (2005). *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Galindo Hervás, A. (2011). Por una política sin teología política. *Revista Pléyade* (8), 182.
- Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*. Madrid: Sequitur.
- Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós.
- Greene, M. (1966). El concepto de posicionalidad. Introducción a la filosofía de Helmuth Plessner. *CONVIVIUM* (22).
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.

- Herder, J. G. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- Kantorowicz, E. H. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Editorial Trotta.
- Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J.-L. (2000). La retirada de lo político. *Nombres. Revista de Filosofía* (15), 43.
- Lasa, C. D. (2010). *Augusto del Noce: una interpretación transpolítica de la historia contemporánea*. Mar de Plata: Centro Pieper.
- Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Menegazzi, T. (2010). Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX. *Thémata. Revista de Filosofía* (43).
- Negri, A. (2011). *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Negri, A., & Hardt, M. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Negri, A., & Hardt, M. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2008). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2009). *Crépusculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2014). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Oncina Coves, F. (2015). *Hans Blumenberg: historial in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia: Pre-Textos.
- Pérez Bernal, Á. M., & Bacarlett Pérez, M. L. (2013). De la crisis de la comunidad a la comunidad de la crisis. Algunas paradojas del estar en común. *ARETÉ. Revista de Filosofía*, XXV (2), 307-335. doi:<https://doi.org/10.18800/arete.201302.006>
- Plessner, H. (2012). *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*. Madrid: Siruela.
- Revel, J. (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rosanvallon, P. (2012). *La sociedad de iguales*. Buenos Aires: Manantial.

- Rousseau, J.-J. (2007). *Contrato social*. Madrid: Espasa Calpe.
- Sáez Rueda, L. (2017). *El Malestar de Occidente. Perspectivas filosóficas sobre una civilización enferma*. Hamburgo: Anchor Academic Publishing.
- Saidel, M. (2007). Reseña Esposito. *Biopolitica.org*. Obtenido de [www.biopolitica.org/docs/publi\\_bio/Saidel\\_Resena\\_Esposito%20.pdf](http://www.biopolitica.org/docs/publi_bio/Saidel_Resena_Esposito%20.pdf)
- Saidel, M. (2013). Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política. *ISEGORÍA. Revista de filosofía Moral y Política* (49), 439–457. doi:<https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.05>
- Scheler, M. (1980). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Schleicher, A. (2014). Acerca de la importancia de la lengua para la historia natural del ser humano. *Revista argentina de historiografía lingüística* (2).
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2002). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Serratore, C. (2007). Distancia entre política y pensamiento: lo hiperpolítico y lo impolítico. Dos lecturas contemporáneas posibles del problema de la despolitización: Carl Schmitt y Roberto Esposito. *VIII Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina en Análisis Político*. Buenos Aires: Universidad del Salvador. Recuperado el 18 de septiembre de 2019, de <https://drive.google.com/file/d/0B4bI4D8u6LTjN09wNIRSS3hDRTQ/view>
- Sieyès, E. (1991). *El tercer estado y otros escritos de 1789*. Madrid: Espasa Calpe.
- Stern (Anders), G. (2014). *Acerca de la libertad. "Una interpretación del a posteriori" seguido de "Patología de la libertad. Ensayo sobre la no-identificación"*. Valencia: Pre-Textos.
- Tardivo, G., & Fernández Fernández, M. (2015). El operaísmo y el resurgimiento de la sociología italiana. *Sociología del Trabajo* (85), 63-80.
- Tronti, M. (2001). *Obreros y capital*. Madrid: Akal.
- Tronti, M. (2012). Nuestro operaismo. *New left review* (73), 103-120.
- Vargas Zuluaga, C. M. (2017). La Iglesia, sociedad cristiana: una reflexión desde la teología de Henri de Lubac. *Cuestiones Teológicas*, 44 (101).
- Villacañas, J. (2008). *Poder y conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Weil, S. (2014). *Echar raíces*. Madrid: Editorial Trotta.
- Weil, S. (2021). *La persona y lo sagrado*. Madrid: Hermida Editores.