

Del *munus* común a la vida impersonal. Comunidad y biopolítica en R. Esposito

From common *munus* to impersonal life. Community and biopolitics in R. Esposito

■ **Emiliano Sacchi**

CONICET – Universidad Nacional del Comahue – CEFC (Argentina)

Resumen

La pregunta por la comunidad y el diagnóstico sobre la biopolítica son quizá dos de los problemas centrales de la filosofía política contemporánea. En este artículo sostenemos que la singularidad y potencia de la apuesta filosófico-política de R. Esposito radica precisamente en que se sitúa en el espacio en que estos dos vectores se cruzan: comunidad y biopolítica. Para ello, desarrollaremos nuestro argumento en tres partes. Primero abordamos su lectura de *comunidad* en el marco de una ontología de lo común y a partir de la figura del *munus*. Luego, analizamos como esa perspectiva desemboca en la formulación del *paradigma inmunitario* como principio de inelegibilidad de la modernidad biopolítica y tanatopolítica. Finalmente, presentamos una serie de instancias en las que Esposito intenta llevar ese paradigma inmunitario y biopolítico hacia un horizonte comunitario, lo que lo lleva, a su vez, a redefinir el sentido de la comunidad en el horizonte de lo impersonal progresivamente marcado por la lectura de la filosofía de Gilles Deleuze.

Abstract

The question of the community and the diagnosis of biopolitics are perhaps two of the central problems of contemporary political philosophy. We argue that the singularity and power of the philosophical and political challenge of R. Esposito is precisely that it is placed in the space in which these two vectors intersect themselves: community and biopolitics. In order to develop our argument we proceed in three parts. First, we focus on his reading of community in the framework of an “ontology of the common” and from the figure of *munus*. Then we analyze how this perspective leads into the formulation of the *immunitary paradigm* as a principle of ineligibility of the biopolitical and thanatopolitical modernity. Finally we present a number of instances in which Esposito tries to bring the immunitarian and biopolitical paradigm toward an communitarian horizon, which leads him to redefine the meaning of community in the horizon of the impersonal marked increasingly by the reading the philosophy of Gilles Deleuze.

Palabras clave

Comunidad, inmunidad, biopolítica, vida impersonal

Keywords

Community, immunity, biopolitics, impersonal life

Sumario

1. Introducción
2. El *munus* de lo común
3. Immunitas y bio-zoo-tanato-política
4. Inmunidad común y comunidad de la vida impersonal
5. Lo común en tono afirmativo

Contents

1. Introduction
2. The *munus* of common
3. Immunity and bio-zoo-thanato-politics
4. Common immunity and the community of impersonal life
5. The common in affirmative tone

1. INTRODUCCIÓN

“La comunidad —en su significado más amplio de relación entre los hombres— no es uno de los tantos contenidos posibles de la filosofía, tampoco uno de sus problemas. Es su forma misma, una vez que el pensamiento, incluso en la modalidad más «singular», sólo adquiere sentido a partir del horizonte común en el que, de todos modos, se sitúa” R. Esposito, *Communitas* (1998:113)

La pregunta por la comunidad y el diagnóstico sobre la biopolítica son quizá dos de los problemas centrales de la filosofía política contemporánea. Cada uno de ellos tiene una genealogía propia que supone a su vez sinuosas discusiones, diferencias conceptuales y enfrentamientos políticos. Así, mientras hay muchos que sostienen que la biopolítica es el horizonte de nuestro tiempo, otros han podido decir que constituye, en términos marxistas, un verdadero fetiche del cual habría que desembarazarse (Virno, 2003). Por su parte, la cuestión de lo común y la comunidad supone hoy una pluralidad de perspectivas tan amplias que van de los comunitarismos anglosajones a las perspectivas deconstructivistas, impolíticas y hasta otras firmemente productivistas. Partiendo desde las diversas trayectorias que cada una de estas cuestiones señala, buena parte del pensamiento contemporáneo ha orientado sus esfuerzos a pensar lo político y nuestro presente. Ellas han sido abordadas en relación con una gran cantidad de problemas y desde diversas disciplinas (filosofía, teoría política, sociología, estética, etc.) conjugándose, en torno suyo, diagnósticos críticos sobre las formas de ejercicio de poder en Occidente y estrategias alternativas que se enfrenten a los mismos. La singularidad y potencia de la apuesta filosófico-política de R. Esposito de los últimos años radica en el hecho de que se sitúa precisamente en el espacio en que estos dos vectores se cruzan: comunidad y biopolítica. Cada una de estas problemáticas marca un momento de la producción del filósofo italiano en un recorrido que va por lo menos desde *Communitas* (1998) hasta *Tercera Persona* (2007) y en el cual aquellas no se suceden sino que se implican mutuamente y se pliegan sobre la pregunta por la posibilidad de otra política que

sea la afirmación de lo común y la vida. De allí que la riqueza de la apuesta espositoana no sólo se deba a que en ella se conjugan estas dos problemáticas centrales de todo pensamiento político contemporáneo, sino que estas se conjugan a partir de un pensamiento que se vuelve progresivamente, como quería Foucault, una *ontología del presente* que se pregunta por los límites del presente pero que se transforma en una experimentación de su franqueamiento.

2. EL MUNUS DE LO COMÚN

Cuando la comunidad parecía ya no sólo un origen mítico y perdido, sino también, y por la misma razón, un término cuyo sentido había sido saturado por las apuestas más retrógradas y totalitarias del siglo XX; cuando la inquietud por lo común y toda su semántica parecía tocar fin; cuando todo sueño comunal, comunitario, comunicativo o comunista no señalaba ya sino a una experiencia más marcada por el horror o el desencanto que por sus posibles, en fin, para decirlo de forma abrupta, cuando en la posguerra europea la semántica de la comunidad parecía irremediablemente perdida en manos de un pensamiento y una política reaccionarios, cuando la palabra comunidad no olía ya sino sólo a tu-fillo conservador e incluso racista cuando no a uno (neo)liberal-comunitarista, entonces, empezó a manifestarse un poco a tientas un pensamiento no dispuesto a renunciar a ella, un pensamiento que daba cuentas de una renovada inquietud por lo común.

G. Bataille, J.-L. Nancy, M. Blanchot son los primeros nombres de esa inquietud del pensamiento. *La comunidad de los que no tienen comunidad, la comunidad inoperante, la comunidad inconfesable*, son algunos de los sintagmas que dan cuenta de un intento de pensar la comunidad, por responder frente a la inquietud que ella despierta, más allá de todo el horizonte sustancialista y esencialista en el cual había sido pensada hasta entonces y cuyo cénit fueron las experiencias totalitarias. Podríamos agregar: comunidad negativa, comunidad ausente, comunidad imposible, comunidad de la nada, comunidad de los amantes, comunidad de la escritura, comunidad de juego, comunidad que viene, comunidad de la singularidad cualquiera, etc. Todos ellos nombres diversos para un gesto que con sus matices intenta pensar más allá de los

imperativos fusionales, totalizantes, unitarios, arcaizantes y teleológicos que han dominado y enclaustrado la pregunta por la comunidad. Un gesto que no sólo intenta pensar más acá o más allá de esa idea moderna y romántica de la comunidad, esa comunidad de la sangre, del pueblo, de la nación, del origen (perdido y buscado), del destino, de la comunidad como propiedad 'común' de los sujetos, sino que se propone, más bien, su deconstrucción, desactivación o demolición. Para estos autores se trataba, por un lado, de una crítica de todo pensamiento que haga de lo común de la comunidad algo *propio* que comparten los sujetos o bien *algo* a secas, puesto que el resultado de esa definición supone siempre el cierre totalizante (y virtualmente totalitario) de la comunidad. Pero a su vez se trataba de la tarea de pensar la comunidad más allá o acá de ese horizonte y, por lo tanto, lo común no como lo *propio* de unos individuos, sino más bien, como lo más impropio. De allí que esta inquietud por lo común llevará al pensamiento contemporáneo, a la tarea aporética de pensar una comunidad en cuyo núcleo no haya nada propio, un algo, un rasgo, una definición positiva, sino un hueco, un vacío, una ausencia, una *nada en común*.

Resulta claro, entonces, que esta reformulación de la pregunta por la comunidad supone abandonar los supuestos de la sociología clásica de tonalidad romántica y los postulados neo-kantianos de la inter-subjetividad, dando lugar a una interrogación estrictamente filosófica por lo común de la comunidad, por la *ontología de lo común*. Y en ese sentido, puede vislumbrarse, sobre la mayor parte de estas propuestas y paradigmáticamente en la de J.-L. Nancy (que a su vez tendrá una incidencia decisiva en la formulación de R. Esposito) la estela de la problematización heideggeriana del *Dasein* (*ser-ahí*) como *mit-da-Sein* (*ser-ahí-con*) y, finalmente, como *Mitsein* (*ser-con*). De allí que la pregunta por la comunidad se reformule como la pregunta por el ser-en-común y por el ser-con en tanto experiencia originaria de toda subjetividad.

Ciertamente, Heidegger, en una serie de párrafos singulares y notables de *Ser y Tiempo*, había inaugurado la interrogación ontológica por lo común al considerar en su analítica del *Dasain* que éste en tanto existente se encuentra ya siempre fuera-de-sí, ex-puesto al mundo y a la co-existencia. Por lo que es posible decir que el *Dasein* es el ser

cuya esencia es el *Mit* (con) ya que la existencia es co-existencia o no es. Por lo tanto, la existencia *común*, la comunidad, no es algo que se añada de forma suplementaria y exterior a la simple existencia, sino que el *Mit*, el *cum*, el con, "es precisamente lo que lo hace ser lo que es" (Esposito, 1998, p. 164). A partir del dato fáctico de la no existencia de individuos fuera de su ser-en-un-mundo-común, Heidegger inauguraba una forma de pensar la comunidad sin remitir al substancialismo del sujeto y de la inter-subjetividad, es decir, del supuesto que había animado a toda la filosofía política moderna que parte de los individuos preconstituídos y *luego* explica la comunidad como agregación. Por el contrario, la analítica de Heidegger parte no de los sujetos sino de la relación: "En razón de este ser-en-el-mundo 'con', el mundo es ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es mundo común. El ser-en es ser-con otros. El ser-en-sí intramundano de estos es coexistencia" (Heidegger *apud* Esposito, 1998, p. 164).

A partir de esta comprensión de lo común como dimensión constitutiva de la existencia, gran parte de las apuestas contemporáneas por pensar la comunidad se han desarrollado intentando proseguir la interrumpida formulación heideggeriana, pero también distanciándose de ella, en tanto el mismo Heidegger no sólo las abandonó posteriormente, sino que incluso ligó el *Mitsein* con la figura determinada del *Volk* (pueblo) exponiéndolo a un retorno del mito, según Esposito al "más terrible de los mitos políticos" (1998, pp.47-8), el que puso a lo común en el horizonte de la propiedad de un pueblo particular y posibilitó su identificación con lo alemán. Por lo tanto, la toma de distancia respecto a Heidegger se presenta de alguna forma como una radicalización de su ontología del ser-con más allá de toda determinación óptica y es también la prosecución del gesto antisustancialista más allá del desvío heideggeriano que hizo del *Mitsein* un ente particular. Más aún, esta prosecución se presenta como la imposibilidad de hacer de lo común de la comunidad un ente determinado y por llevar la comunidad a su abismo en el cual se revela como infundada, sin nada en común o justamente como la *comunidad de la nada en común*. Cosa que por paradójica no deja de ser, al decir de Nancy, la "verdad más evidente": *venimos al mundo en común*. Pero, como insiste Esposito, este

co-advenir al mundo, no es un origen perdido, un tiempo mítico que deba buscarse, algo que haya que reencontrar o realizar en un futuro, es “lo que ahora somos (...). Nosotros en tanto extáticos” (Esposito, 1998, p.156).

Por lo tanto, la comunidad no puede ser una obra, un proyecto de los sujetos, no es algo que pueda ser *pro-ducido*, no es como supone la modernidad el resultado de un pacto, de la voluntad o de una exigencia que los individuos comparten, sino que es nuestro modo originario de ser y por ello mismo no supone ningún fundamento identitario, ninguna propiedad compartida. Estos supuestos se desmoronan frente al simple dato fáctico de que no existen individuos fuera de su ser-en-un-mundo-común: la comunidad es simplemente lo que nos está ya dado con el ser o, aún más, el único modo en el que nos es dado el ser. No podemos decir ‘yo’, sin decir ya ‘nosotros’. Dicho de otra forma, la existencia se conjuga en primera persona plural: nosotros somos. Somos siempre con otros, somos *con*. Comunidad= Nuestro éxtasis.

Esta perspectiva ontológica de lo común ha sido elaborada por R. Esposito desde los tardíos ‘80 en una serie de textos entre los cuales sobresale su posterior obra *Communitas* (1998). En ella dio un lugar central a la interrogación por el ser-en-común y propuso una torsión que desplazó el horizonte heideggeriano en el que la inquietud por la comunidad había despuntado primigeniamente. Como lo señala el prólogo del mismo Nancy, el libro de Esposito nos propone una interrogación fundamental: “¿Cómo ser en común entonces, sin hacer lo que la tradición entera (...) llama comunidad (...)?” (Nancy, 1998, p. 12). La labor de excavación¹ etimológica, filológica y filosófica sobre nuestra noción de comunidad a partir del latino *communitas* es la vía de entrada que propone Esposito, para dar una respuesta a semejante interrogante.

Para Esposito, excavar la noción de comunidad supone prestar atención a su fondo latente, a lo no evidente en su superficie, a los significados contradictorios que la habitan. Ciertamente, la etimología de comunidad, vía el *communis* latino señala desde un principio una alternativa: *com-*, junto, y *-unis*, uno, o *com-*, junto y *-munis*, obligación (Williams,

1976, p. 73). Bajo la primera, de dudosa veracidad, se naturaliza la imagen unitaria y totalizante de la comunidad, su unicidad. Bajo la segunda, la que despliega Esposito, se nos ofrece otra imagen de lo común y la comunidad, donde lo compartido no es una unidad sino el *munus*. Así en el centro de la comunidad, no hay una unidad, una cosa (*res*), una propiedad que los sujetos comparten, sino una obligación común y sin fundamentos a la que estamos expuestos originariamente. En el fondo de la comunidad no hay ninguna propiedad que acomune, *nada en común*. Pero a su vez, como señala Esposito, el significado mismo de *munus* también es equívoco: «don», «oficio», «deber», (*donum*, *officium* y *onus*) (Esposito, 1998). Una vez que alguien ha aceptado el *don* del *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*). El *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad sino, por el contrario, un deber, una deuda, un don-a-dar de forma obligatoria: “*communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda” (Esposito, 1998, p.15), es decir, una carencia común, un menos, un hueco, una falta, una deuda común y obligatoria ante la que se constituyen los sujetos y que, por ello mismo, los endeuda o expropia ya desde siempre.

Como ya anticipamos, la inquietud por lo común de la filosofía contemporánea intenta desmontar los paradigmas tradicionales de la filosofía política (desde el liberalismo al marxismo) que sientan las bases de la comunidad sobre la propiedad. Efectivamente, la semántica del *munus* remite la comunidad a una dimensión ajena a la de lo propio. Primero porque lo común es justamente lo opuesto a lo propio, es lo que no es propio, lo que empieza allí donde termina lo propio (Esposito, 1998, p. 25). De allí que la excavación espositiana del *munus* también problematice la relación público/común y la homologación *comunitas/res publica*. Sabemos ya que los miembros de la comunidad no tienen “cosa” alguna en común, una sustancia, un interés, que a su vez se opone a lo privado. Público y privado son dos nombres de lo propio, común es el nombre de lo que no puede ser apro-

¹ Esposito suele describir con ese término arqueológico su propio trabajo, lo que podría acercarlo a Foucault quien también decía que trabajaba como filósofo excavando las canteras de la historia. Pero el elemento filológico y etimológico, como Esposito reconoce, pone su trabajo tan cerca del de Foucault como de la ‘experiencia de Heidegger’.

piado. Segundo, porque el *munus* es, justamente, lo más impropio e inapropiable, lo que expropia a los sujetos, el don que los endeuda y los obliga a dar, la desapropiación a la que están expuestos.

La deuda, que acomuna a los sujetos, hace que ellos no sean enteramente propietarios de sí mismos, les expropia su propiedad más propia: su subjetividad. La comunidad no es así sino su común exposición a lo que interrumpe su clausura, su plenitud, su individualidad abriéndolos al afuera de la alteridad: “un espasmo en la continuidad del sujeto” (Esposito, 1998, p. 32). Y desplegando este razonamiento, la comunidad es la alteración misma del sujeto, la coincidencia del sujeto y la alteración, la alteración como dimensión originaria del sujeto. Pero por ello mismo, es lo que lo saca de quicio, el borde en el cual corre todo el tiempo el riesgo de perderse, el sin-fondo al que se abisma, la nada en la que “la subjetividad corre el riesgo de precipitarse y extraviarse” (Esposito, 1998, p. 33). Como lo afirma Esposito: “no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro, lo que caracteriza a lo común” (Esposito, 1998, p. 31). La comunidad es la exposición al otro que constituye, expropia y altera, todo a la vez, a la subjetividad. Es una herida a la plenitud del sujeto, el hiato que señala nuestra finitud e incompletitud y que nos expone a la alteridad y la alteración: *la comunidad es la alteración, la tara originaria del sujeto y su contagio*. La comunidad, por ello, no puede ser ni en el sentido objetivo ni en el subjetivo, la comunidad de los sujetos, es de los *no sujetos*, de los “sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de propio” (Esposito, 1998, p. 31).

De esta forma se desmontan todos los paradigmas clásicos de la comunidad. Ésta no es una agregación ni fusión de individuos, ni un cuerpo de cuerpos, tampoco una colectividad inter-subjetiva, un lazo que relaciona a individuos previamente constituidos. La comunidad no es un modo de ser del sujeto individual, es el único modo en el que le es *dado el ser*: *ex-sistencia*, *ex-posición*, *impropiedad*, *alteración*. La cuestión del *munus* desfonda las determinaciones bajo las cuales se intentaba pensar lo común, vuelve posible pensar el puro vínculo sin llenarlo de sustancia subjetiva, dejando al descubierto por un lado su ausencia de fundamento, la nada de la “*res*” común, su nihilismo, pero habilita por

ello mismo, la posibilidad de revelar el verdadero antónimo de lo común: lo *immune*.

3. INMUNITAS Y BIO-ZOO-TANATO-POLÍTICA

La verdad perturbadora que guarda el *munus* es que lo común, la cosa común, es inseparable de la nada y que nuestro fondo común es el sin-fondo de la nada misma. Es por lo tanto patente que la exposición que el ser-en-común supone no puede ser indolora para el sujeto que la experimenta: “Empujándolo a tomar contacto con lo que no es, con su ‘nada’, ésta constituye la más extrema de sus posibilidades, pero también la más riesgosa de las amenazas” (Esposito, 1998, p. 32). Si en el centro de la comunidad no hay nada propio que nos haga más sujetos, sino un abismo al que estamos expuestos y en el cual siempre corremos el riesgo de hundirnos y perdernos, se vuelve necesario un freno que limite la fuerza centrípeta de la nada que hermana a la comunidad y la muerte. En su extremo, la comunidad nos abisma en su nada y nos expone a la muerte, por ello, para conservar la vida y para conservar la comunidad de su autofagocitación es necesario un suplemento. Esposito reconoce ese suplemento en la *immunitas*, no tanto el opuesto de la *communitas* sino más propiamente su revés, un pliegue sobre el mismo *munus*. La *immunitas* se presenta así como aquello que puede resolver la estructura paradójica de la comunidad según la cual ésta, en tanto tal, lleva inscrita en sí misma la ley de su propia destrucción.

La etimología del término ‘*immunitas*’ tiene dos vertientes; una antigua y una específicamente moderna y biopolítica y, si bien para la excavación étimo-filosófica espositiana la primera es nodal, el objetivo de su trabajo es más bien mostrar el vínculo estrecho que existe entre modernidad e inmunidad, entre lo que el autor llama el ‘*paradigma moderno*’ y el ‘*paradigma inmunitario*’ (Esposito, 2002, p. 39) y ello en función de desentrañar el modo en que la inmunidad puede resolver la paradoja de la comunidad y con qué consecuencias. Ante todo, en lo que hace a su etimología, *im-munitas* es un vocablo *privativo*, en tanto señala la privación del *munus*; *negativo*, ya que deriva su sentido de aquello que niega, el mismo *munus*; y *comparativo*, ya que implica una diferenciación, incluso una excepción, y en ese sentido la inmunidad es

un privilegio particular, con respecto de una generalidad que se encuentra obligada a la retribución del don del *munus*. Es respecto a esta generalidad que se obtiene por contraste la figura del primero: *immune es quien no debe nada a nadie*, sea de modo originario o por una *dispensa* o *exoneración* de una deuda. Inmune es aquel que está exento de la obligación que indica el *munus*. La *immunitas* es, así, una dispensa pero también un privilegio, una propiedad, una particularidad no-común. Comunes, son todos los que están expuestos a la carga de *munus*. Inmunes, los que están exonerados de ella. Por ello el antónimo del *im-munitas* no es el *munus* del que se desliga sino la *com-munitas*, el *cum* de aquellos que aceptan el *munus* como la deuda que los liga. La inmunidad es la condición particular y propia de aquel que se encuentra desligado del *cum* de la comunidad al no estar obligado por la ligadura del *munus*.

Pero ya dijimos que esta obligación no es la de una simple deuda, es una deuda que amenaza con arrasar con la posibilidad del individuo, expropiando lo que lo constituye, aquello que es su propiedad primera, su subjetividad. Por ello, la inmunización del *munus* de la comunidad es también la modalidad por la cual los individuos limitan ese poder fagocitador de lo común, conservando y produciendo lo propio frente a la desapropiación comunitaria. Por ello, si la comunidad tiene lugar a partir no de algo positivo sino de la concavidad de una negatividad fundamental, una falta o deuda; la inmunidad, es por su parte, un pliegue más de esa negatividad. Si lo que acomuna es un menos, lo que inmuniza es una sustracción de ese menos, una negación de la primera negación que está inscrita en el abismo de la comunidad. Si la comunidad supone una negatividad que constituye a la vez que expropia, descentra y desfonda a los sujetos, la inmunización es el proceso por el cual se pone un límite negativo a esa negación dando volumen a los límites *propios* de la individualidad, esos que la comunidad constituye y amenaza en el vértigo del contagio. Es en ese sentido que para Esposito pueden superponerse la constitución de la modernidad, sobre todo del individuo moderno, y el avance del paradigma inmunitario: “Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales, es decir, perfectamente individuos, individuos ‘absolutos’, rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen-

sólo habiéndose liberado preventivamente de la ‘deuda’ que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos (...) al contagio de la relación” (Esposito, 2002, p. 40).

Se entiende, entonces, por qué para Esposito, el nombre de Hobbes designa el punto de coincidencia entre modernidad y paradigma inmunitario. Como señalamos, si la comunidad amenaza en cuanto tal la integridad individual de los sujetos que relaciona y que no existen sino en esa relación, cosa que Hobbes reconocía en el *don de muerte* que desfonda toda comunidad, se vuelve necesario oponerle un freno: precisamente, inmunizarse por anticipado refutando sus propios fundamentos. Desde esta óptica, la instauración del Leviatán no es sino la imposición de una desvinculación con la dimensión originaria de la existencia común del *ser-con*. Pero si este *ser-con* se asienta sobre la nada de la cosa común, la inmunización de la nada de la comunidad instituye otra nada mayor para “llenar el vacío del *munus* —la grieta originaria— con un vacío aún más radical. Vaciar el peligro del *cum* eliminándolo definitivamente” (Esposito, 1998, p. 42). Así, el Leviatán coincide con la eliminación de toda ligadura a no ser la del temor y con la abolición de toda relación extraña a la servidumbre. Para Esposito, los individuos hobbesianos sacrifican la comunidad en el altar de su propia supervivencia. Dan al soberano que instituyen el poder de muerte más absoluto para conservar la vida, rompen todo vínculo que los una entre sí, sacrifican todo *inter-est*, para asegurar el interés individual y su propiedad. Frente a la muerte que corroe desde adentro toda existencia comunitaria, la opción inmunitaria hobbesiana implica *asegurar preventivamente* al individuo, a su propiedad, a su vida al terrible precio que impone la muerte misma de la existencia comunitaria “Si [para Hobbes] la relación entre los hombres es de por sí destructiva, la única salida de este insostenible estado de cosas es la destrucción de la relación misma. Si la única comunidad humanamente experimentable es la del delito, no queda sino el delito contra la comunidad: la drástica eliminación de toda clase de vínculo social” (Esposito, 2002, pp. 64-65). La existencia, la vida humana, la ‘vida buena’ y ‘común’, es sacrificada en nombre de la simple supervivencia. De tal forma, con Hobbes,

se perfila el dispositivo sacrificial y biopolítico moderno, que implica la conservación de la vida, su aseguración de la muerte a la que la comunidad la expone mediante una muerte mayor y renunciando a toda con-vivencia. En ese sentido, afirma Esposito, que fue Hobbes “quien por primera vez, y más radicalmente que otros, llevó esta lógica [inmunitaria] a sus consecuencias teóricas extremas” (Esposito, 2002, p. 42).

Con Hobbes entramos de lleno en la vertiente moderna de la *immunitas*. No sólo por la radicalidad que le imprime a esta lógica sacrificial e inmunitaria, sino por que con él y en el corazón de esa lógica, aparece como problema fundamental de la política no ya el gobierno de la *res pública*, sino el problema fundamental de la conservación de la vida en la inmediatez de su materialidad biológica, es decir, la aseguración del substrato biológico de la existencia humana. A partir de entonces la cuestión de la *vida biológica* empieza a volverse inescindible de la cuestión de la *vida política* (Esposito, 2013, pp. 15-33). Como sugiriera el diagnóstico foucaultiano del que Esposito es un continuador: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 1976, p. 174). A la par de ese proceso descrito por Foucault y a partir del cual el poder político fue dejando de ocuparse primariamente por el territorio bajo la forma de la soberanía para pasar a incardinarse sobre la vida bajo la forma del *gobierno biopolítico* del cuerpo humano y sus aptitudes, del hombre en cuanto especie biológica y sus procesos, la *immunitas* se fue desplazando desde la esfera de lo teológico y lo jurídico hacía la de lo biológico y lo médico, de lo salvífico a lo sanitario.

Se trata de la otra vertiente, *bio-médica*, de la *immunitas* que ya nos había señalado Esposito. Desde este punto de vista, debe entenderse por inmunidad a la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa (Esposito, 2002, p. 16). Si bien este uso puede ser también antiguo, adquiere toda su extensión semántica con el moderno descubrimiento de la *inoculación* y la *vacuna*.² Lo importante para

Esposito de esta segunda vertiente es que en ella se vuelve central el pasaje que conduce de una inmunidad ‘*natural*’ a otra ‘*adquirida*’ – *activamente producida*: la inmunidad que es producida mediante la inoculación del antígeno, una cantidad no letal de un virus, que genera el anticuerpo necesario para neutralizar la manifestación real de la enfermedad. Lo que significa que el mecanismo presupone la existencia del mal, no sólo en el sentido de que de él se deriva la necesidad de la misma inmunización, sino en el sentido de que ésta actúa mediante su uso, reproduciendo de manera controlada el mal del que se pretende proteger. Por ello, dice Esposito, que se trata de una lógica que protege y niega a la vida, no actúa mediante una exclusión del mal sino mediante una *neutralización*: “El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de los propios confines. Al contrario, incluyéndolo dentro de estos. La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o una exclusión mediante inclusión. El veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él, sino cuando de algún modo llega a formar parte de éste” (Esposito, 2002, p. 18)

A partir, de esta segunda vertiente, la *immunitas* se transforma definitivamente para Esposito en el principio de inteligibilidad de la modernidad, en el paradigma de lo moderno. Ciertamente, no sólo permite comprender el nacimiento del individuo moderno, el retraimiento de la comunidad, sino a partir del desbloqueo de las prácticas de gobierno que toman al cuerpo y la vida de las poblaciones como objetivo, permite comprender la dinámica paradigmática de esa tecnología de poder que Foucault llamara biopolítica. Efectivamente, Esposito, siguiendo muy de cerca las interrumpidas reflexiones foucaultianas, ha intentado pensar la cuestión de la biopolítica dándole un lugar central al problema de su devenir tanatológico. En su recuperación él parte del señalamiento de una especie de ambivalencia existente en la noción foucaultiana. Si se entiende por ésta una “*política de la vida*”, según Esposito, no queda claro si el sintagma debe leerse en sentido del genitivo objetivo o subjetivo. Por lo que deduce que del término *biopolítica* se pueden desglosar tanto una política de la (*della*) vida como una

²Elemento también central en el análisis foucaultiano de la gubernamentalidad securitaria moderna (Foucault, 2004)

política sobre la (*sulla*) vida (Esposito, 2004). Este hueco semántico y esta desgarradura en el término foucaultiano es altamente problemática: o bien la biopolítica tiene un carácter *afirmativo* de la vida, es una política *della* vida, el potenciarse de ésta o, tiene un carácter *negativo*, y es entonces una política *sulla* vida, que se ejerce limitándola, constriñéndola y finalmente dándole muerte. De allí Esposito extraerá una serie de consecuencias sobre los alcances de la noción de biopolítica en Foucault, pero más interesante que ello resulta su propuesta para desmarcarse de tales complicaciones. La propuesta es interrogar la biopolítica a partir de la *immunitas* (Esposito, 2002). El *paradigma inmunitario* permite, en primer lugar, suprimir la distancia irreducible que existía en Foucault entre los dos elementos de la noción de *bio-política* ya que desde esta perspectiva la vida no aparece como exterior al poder, sino que no existe un poder externo a la vida y la vida no se da fuera del poder. La política es, por ello, *el medio de mantener la vida en vida* (Esposito, 2004, p. 42). Por lo tanto, al poder trabar una relación intrínseca entre vida y poder, el concepto de *inmunización* permite superar o suspender la alternativa entre un poder que conserva, potencia la vida y otro que la destruye y niega. Estas dos modalidades de la relación *vida-poder* son articuladas internamente de modo que se puede entablar una relación negativa entre ambos. Como lo expresa la noción de *inmunidad*: la *negación*, la modalidad negativa, es el modo por el cual la vida se *conserva*, se desarrolla, a través del poder. El *paradigma inmunitario* permite acceder a la cuestión de la biopolítica de un modo tal que la ambigüedad u oscilación entre una derivación *positiva* y una *negativa* quedaría atada a un único mecanismo, el de la inmunización; éste protege y niega a la vez a la vida: la *protege negándola*, la *niega protegiéndola*. Al poner el acento sobre este juego paradójico, articular la ambivalencia que parecía insalvable en el concepto de *bio-política* permite, entonces, comprender algo así como el doble estatuto de un poder que en la modernidad cultiva paradójicamente la vida y la muerte.

En el mecanismo biopolítico e inmunitario, la vida se juega en el margen de dos muertes, o entre dos caras de ésta, la que se debe evitar y la que se debe necesariamente producir. De allí la importancia que en los análisis de Esposito tiene la terrible idea del régimen nazi

del genocidio como terapia. Allí la muerte se presenta en tanto remedio y en tanto veneno, especie de *pharmakon* biopolítico. Si lo que se pretende eliminar es precisamente esa gran Muerte que corroe al organismo individual o social desde adentro (de-generación), a la *communitas* en tanto es pensada biopolíticamente como un organismo vivo, se debe responder (re-generarla) dándole muerte (geno-cidio) o anticipándose a su nacimiento (eu-genesia) (Esposito, 2004, pp. 175-234). Por ello, si en última instancia la biopolítica se propone potenciar la vida prologándola sobre la muerte, es decir, si se trata de prevenir e impedir la muerte para poder fortalecer la vida, esta lógica hace siempre necesaria la re-introducción de la muerte. Ésta en tanto antígeno es vital, queda incluida mediante su propia exclusión. Como el clásico término griego, la muerte es para la inmunización a la vez y de modo irremediable una *cura* y un *veneno*. *Sueño delirante del mecanismo inmunitario: darle muerte (en el viviente) a la Muerte para asegurar la Vida, la supervivencia*. El nazismo, inexcusablemente, estrechado contra esta doble muerte, y sus infinitos redoblamientos, quedó triturado en sus propios engranajes; potenció el propio mecanismo inmunitario hasta el punto absolutamente *suicida* de volverlo contra sí mismo, de introducirse a sí mismo en la lógica implacable de lo inmune y dando lugar a un desplazamiento auto-inmunitario en el que el exceso inmunitario que se desdobra y pliega contra sí mismo.

Ahora bien, este mecanismo sacrificial e inmunitario supone, ante todo, la posibilidad de marcar una cesura en la vida, en el hombre, en su cuerpo, entre aquella vida que es la que hay que potenciar y acrecentar y aquella otra que es necesario eliminar para que la primera se reproduzca y sobre-viva. Así como hay dos muertes, o la muerte y su utilización terapéutica, la muerte y una muerte mayor que busca eliminarla al precio de eliminar la vida, del mismo modo hay dos vidas o un desdoblamiento de la vida, donde una es puesta al *servicio* de la otra, instrumentalizada, reducida a mero medio de la otra y expuesta para ello preventivamente a la muerte, sacrificada. Como ya anticipaba Foucault, este poder de muerte no se ejerce desde entonces en nombre del soberano, no traza ya la clásica relación positiva entre *muerte* y *soberanía*. La muerte ya no actualiza el poder fagocitador (y deductivo) del soberano, la muerte se vuelve

biopolítica (y productiva). No se trata de los juegos entre los dos cuerpos políticos, el del soberano y el del condenado, sino que se trata de un único cuerpo, el del hombre como especie, y unos mecanismos de poder que le son inmanentes. Por ello Foucault afirmaba que para la modernidad “*las matanzas han llegado a ser vitales*” (Foucault, 1976, p. 165). La biopolítica llevada al punto extremo de su paradoja, traza una relación positiva entre muerte y vida, entre la muerte y la potencia de la vida, su evolución y su mejoramiento. Como señala Esposito, se trata de una “dialéctica thanatopolítica destinada a condicionar la potenciación de la vida a la consumación cada vez más extendida de la muerte” (2004, p. 18). La muerte ha llegado a ser vital. Es en nombre de la vida y de la supervivencia (de la salud, del plus de vida) del cuerpo y de la especie que ha sido y es posible ejercer el poder de dar la muerte en la modernidad biopolítica³.

Foucault había propuesto que en los Estados modernos el racismo es el dispositivo que permite trazar esa cesura en el *contuum* de lo biológico y producir una relación biológica inversamente proporcional entre los dos segmentos de lo vivo⁴. G. Agamben ha propuesto una arqueología detallada del lenguaje y las prácticas biopolíticas del nazismo y ha señalado que la posibilidad de asegurar la separación entre el *bios* (forma de vida cualificada) y la *zoé* (vida natural sin forma) entre una vida que merece vivir y una ‘nuda vida’ que puede ser impunemente suprimida, fue uno de los objetivos centrales de la medicina

nazi y del nazismo en general como empresa de higiene racial (Agamben, 1995). Más aún, según él, en el fondo, la producción de la ‘nuda vida’ es co-originaria con la política⁵. Esposito, haciéndose eco de esta elaboración, marcando ciertas diferencias en torno a la pensabilidad de una ‘simple vida natural’ y a la des-historización de la biopolítica, pero fundamentalmente continuando y engrosando la crítica de corte arendtiano a la animalización del hombre en la modernidad que la tesis de Agamben supone, ha propuesto diferentes formas de interpretar esa separación entre *zoé* y *bios*, o mejor dicho la reducción del *bios* a *zoé* como elemento indispensable para pensar el devenir mortífero de la biopolítica, sus efectos *tanatopolíticos*.

En *Tercera persona*, recuperando el férreo vínculo que señalara Foucault entre saber y poder, y en particular entre la constitución de la bio-logía y el nacimiento de la bio-política (Foucault, 1976 y 2004), Esposito ha propuesto una arqueología de la progresiva zoologización del sujeto humano a partir de los discursos de la biología, la medicina, la antropología y la lingüística. A partir del despunte de estas disciplinas, la vida biológica comienza a entrar en el campo de visión del saber y a la vez el hombre comienza a ser considerado como miembro de una especie que, como tal, comparte un mismo espacio, unas mismas propiedades y unos idénticos procesos con el resto de las especies vivientes. Allí comienza para Esposito un proceso de deconstrucción del sujeto moderno, de la categoría de ‘persona’ y especialmente del sujeto político de

³ He analizado con mayor detalle la lógica paradójica de la biopolítica foucaultiana en “The biopolitical paradox: population and security mechanisms” en *International Social Science Journal*, Vol. 62, Issue 205-206, pp. 391-401, UNESCO – Blackwell, Oxford, 2013

⁴ El racismo establece una relación positiva entre la salud de la Raza y la eliminación de las otras razas inferiores o de las anomalías que crecen adentro de la misma Raza: “Su papel consistirá en permitir establecer una relación positiva, por decirlo así, del tipo (...) ‘cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás’ (...) Una relación que no es militar y guerrera, sino de tipo biológico: ‘cuanto más tienden a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serían eliminados, menos degenerados habrá respecto a la especie y yo –no como individuo sino como especie – más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podré proliferar’” (Foucault, 1997:230-1)

⁵ Es decir de una vida cuyo paradigma es para Agamben la figura jurídica romana del *homo sacer* (aquel al que puede dársele muerte sin que ello implique homicidio ni un sacrificio, doblemente excluido del *ius divinum* y del *ius humanum*). Según la tesis de Agamben, ya en Aristóteles, a través de la diferencia entre vivir (*tò zên*) y buen vivir (*tò eù zên*) la simple vida es excluida de la comunidad política ya que la *zoé* queda recluida fuera del ámbito de la polis y por lo tanto del espacio con vistas al vivir bien (*tò eù zên*). Sin embargo, esta exclusión no es enteramente exclusiva, sino, al mismo tiempo inclusiva, en el sentido en que es a través de esta exclusión de la *zoé* que se hace posible la fundación de la comunidad política, quedando así incluida dentro de ésta a través de su exclusión. Esa que “tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres” es la ‘nuda vida’ (Agamben, 1995:16). Agamben ha denominado, relación de excepción a aquella mediante la cual lo que es incluido lo es sólo a través de su exclusión y estado de excepción a la zona donde queda situada la ‘nuda vida’ a entra disposición del poder homicida. La característica de la modernidad es que en ella este estado de excepción ha devenido regla, y por lo tanto el espacio de la ‘nuda vida’ no es una simple laguna del orden jurídico y político sino que tiende a coincidir completamente con ellos.

la modernidad. El sujeto racional, volitivo, autoconsciente, autocontenido, de la filosofía política moderna se revela transido e incluso determinado por poderosas fuerzas que lo exceden, la fuerza de la vida, de lo irracional, de lo instintivo que pulsa en su interior y que escapa a su control. Tal como para Foucault, para Esposito los primeros nombres que señalan esta transformación serán los de X. Bichat, G. Cuvier, Ch. Darwin, pero sobre todo el del primero. Es que según la tesis de Esposito, con Bichat tendría lugar por primera vez el desdoblamiento de la vida en dos dimensiones, la vida de las funciones vegetativas, automáticas y orgánicas por un lado y por otro la contrastante vida animal, de relación y de la que dependen las actividades sensorio-motoras e intelectuales. Este desdoblamiento, que a su vez supone un dominio de la primera sobre la segunda, está para Esposito en el inicio de una transformación en la comprensión del viviente que ha influenciado no sólo el posterior saber biológico, sino a toda la filosofía sucesiva y fundamentalmente a la política *sulla* vida de los siglos venideros.

En efecto, esta reabsorción del sujeto sobre el fondo de su vida biológica supone desmontar todo el 'paradigma moderno de la política' y todas las instituciones que asentaban sus fundamentos sobre aquel. A partir de entonces, la interferencia entre vida y política que Esposito señalara primeramente en la *conservatio vitae* hobbesiana sufre un quiebre radical. Si para Hobbes el hombre era capaz de salir del estado pasional natural, si el artificio racional del contrato podía fundar otro estado, a partir de esta profunda biologización del hombre, se produce una consecuente biologización de la política y una politización de la vida biológica, ésta no es sólo un fondo sobre el cual se distingue la existencia política (como lo era desde Aristóteles) sino que penetra definitivamente el espacio político y lo determina. La biologización del hombre se da como la zoologización o animalización de una zona de lo humano que queda cosificada respecto de otra que se le opone y se le sobrepone. Sobre todo a partir de la historicidad de la vida señalada de la

teoría de la evolución y de sus lecturas en clave política y luego racistas, la política no será ya expresión de la libre voluntad de personas, sino el resultado de su arraigo biológico y consecuentemente la gestión de toda una tipología y jerarquización de las características biológicas de la especie humana, de esa zona no propiamente humana del hombre. De hecho, la función del artificio político no será poner un corte con el estado natural e ir más allá de él, sino que se desarrolla en el mismo plano de la animalidad del hombre buscando reencauzar la degeneración de la naturaleza, renaturalizarla por medio del artificio político (Esposito, 2007, p. 84). Desde entonces, la biopolítica 'negativa' coincide con una zoopolítica, con la 'cría', la 'selección', el 'cultivo' de ciertos tipos biológicos, es decir, con toda una zoo-tecnia del animal-hombre con vistas no sólo a su conservación sino a su *mejoramiento*⁶ (Esposito, 2007, p. 86), pero por ello mismo con una tanatopolítica, con los procedimientos más pavorosos de identificación y eliminación dentro de la humanidad de aquello que la detiene en su evolución, de lo que la desvía de su perfeccionamiento, de lo atávico que en ella subsiste, en última instancia, del animal que la habita.

De ese modo, por la senda de Arendt, la lectura inmunitaria revela a la biopolítica como una *zoopolítica*, como una empresa de reducción de la vida cualificada a mero hecho biológico. De hecho, si la biopolítica puede ser entendida no como una política *della* vida, sino *sulla* vida, una política negativa que la toma por simple objeto de sus cálculos, si puede llegar a convertirse en una tanatopolítica tal como queda expuesta en el *ciclo del génesis nazi* (*de-generación, re-generación, eu-genesia* y *geno-cidio*) ello es posible en la medida misma en que es ya una *zoopolítica* o una *zootecnia*, una técnica de producción, gestión y eliminación de la vida biológica, o mejor dicho zoológica, del hombre. Es decir, de ese resto de lo no-humano en el hombre que deja el corte entre *zoé* y *bios*, entre animal y hombre. Sólo por medio de esta *zoologización* del hombre es pensable la cesura que permite el funcionamiento del paradigma

⁶ Cfr. *La vita, un'invenzione recente* de Davide Tarizzo (2010) para un excelente análisis del paso del paradigma de la *conservatio vitae* de inspiración hobbesiana al de la *salus vitae* posible a partir del quiebre epistémico metafísico de la teoría de la evolución.

inmunitario y thanatopolítico.

4. INMUNIDAD COMÚN Y COMUNIDAD EN LA VIDA PERSONAL

De lo expuesto hasta aquí todo parecería indicar que el paradigma de inmunidad y la biopolítica, sobre todo entendiendo esta como zoopolítica del hombre, son todo lo opuesto a la posibilidad de la comunidad. Sin embargo, en el terreno paradójico en el que se mueve el pensamiento de Esposito, las cosas no son tan sencillas.

Ya en *Immunitas*, hacia el final del texto, tras exponer el paradigma de la inmunidad en el terreno teológico, jurídico, médico y biopolítico, Esposito propone, en un capítulo dedicado a las 'biofilosofías de la inmunidad', una inversión de la semántica de la inmunidad que la lleva hasta el punto donde ésta se auto-deconstruye y en su corazón mismo. Analizando diferentes perspectivas del campo de la inmunología celular, Esposito muestra como algunas de éstas, las más arraigadas y dominantes, están atravesadas por un lenguaje abiertamente político, belicista y militar de la defensa preventiva de lo propio, pero señala también que la historia de la ciencia inmunológica da cuenta de una constante disputa, aún hoy abierta, sobre la definición de su objeto, de la estructura y el significado de la inmunidad. Así, en el mismo campo del saber inmunológico muestra cómo se formula una torsión extra que, de la mano de nociones como las de 'reconocimiento', 'tolerancia inmunitaria', 'inmunidad común' y de la deconstrucción del cuerpo que está implicada en nuestra actualidad cyborg (Haraway), lleva la cuestión de la inmunidad por otro derrotero, también político pero en un sentido radicalmente divergente. La cuestión de la transformación técnica del cuerpo, de su apertura a los implantes y las prótesis incluso inorgánicas, pero sobre todo el complejo desarrollo de la gravidez, dan cuenta de una 'tolerancia' del sistema inmunitario hacia la alteridad y lo heterogéneo, que desmontan la imagen de un sistema cuyo objetivo sería la defensa preventiva y lo revelan como espacio de una conflictividad cuyo resultado es vitalizante y no mortífero.

En este punto Esposito sigue a A. Tauber, quien sostiene que, antes que la conservación y la defensa, la función principal del sistema inmunitario es definir la identidad del sujeto,

por lo que ésta no puede ser precisamente definitiva e inmodificable, sino el producto inestable de una interacción con el medio. Así, toda alteridad, antes de ser rechazada defensivamente es referida a la definición de la identidad y por lo tanto toda identidad se encuentra ya desde siempre alterada, coincidiendo con su definición son su propia alteración (Esposito, 2002, p. 240). Semejante desplazamiento sobre la dinámica inmunitaria la vuelve "imposible de asimilar a la interpretación usual: antes que como barrera de selección y exclusión respecto de lo externo, funciona como caja de resonancia de su presencia en el interior del yo" (Esposito, 2002, p. 141). Los límites que señala, los del mismo cuerpo, constituyen el margen problemático, en definición permanente, siempre permeable, en la relación con aquella exterioridad, que desde siempre lo atraviesa y lo altera. Por ello Esposito no duda en afirmar que "el sistema inmunitario es, de suyo, el instrumento de semejante alteración" ya que "toda vez que aquel entra en acción, el cuerpo resulta modificado respecto de lo que era antes" (Esposito, 2002, p. 141).

En ese sentido, el ejemplo de la gravidez es ilustrador para Esposito, ya que supone un proceso en el que el embrión es protegido por el cuerpo de la madre no por una deficiencia en el rechazo del sistema inmunitario sino por su despliegue mayor y justamente en función de su diferencia, de su carácter heterogéneo, y no en función de su semejanza. En este caso, reconoce Esposito, "el paradigma inmunitario completo se flexiona hasta tocar un punto de indistinción con su propio opuesto «comunitario»: la fuerza del ataque inmunitario es justamente lo que mantiene con vida aquello que normalmente debería destruir. La madre se opone y enfrenta al hijo y el hijo a la madre, empero el fruto de semejante conflicto es el detonante de la vida. Contra el andamiaje metafórico de la batalla a muerte, en el vientre materno se combate «a vida», como demostración de que la diferencia, y también el enfrentamiento, no son necesariamente destructivos" (Esposito, 2002, p. 142). La inmunidad se pliega de tal forma que da lugar al alojamiento mediante al rechazo (no a la exclusión mediante la inclusión como pasaba en la inoculación preventiva) y por lo tanto a la protección de la alteridad en su interior (y no de la mismidad mediante la muerte de la alteridad).

Entonces, hablar de defensa de lo 'propio' y de un 'si mismo inmunitario', del sistema inmunitario como una mismidad, como lo hace el lenguaje al que estamos más habituados, es cuando menos problemático. La última glosa de *Immunitas*, que cierra el libro pero no lo concluye, al desarrollar la cuestión de la inmunidad como margen de exposición al otro, de apertura del yo a lo otro, a la alteración y finalmente como coincidencia del yo y la alteración, del yo y lo otro, la reabre hacia una deconstrucción del sujeto, del si mismo y de la *persona*. En ese marco, Esposito nos interroga ¿es posible hablar de un sujeto de la inmunidad, de un si mismo inmunológico? Particularmente cuando decimos "El" si mismo, lo que se plantea es el problema de la tercera persona, esa que ya Benveniste había definido justamente como una 'no persona'. En efecto, el sistema inmunológico a partir de esta torsión es menos una persona, un sistema, que el principio de alteración originario de toda persona. La inmunidad se dejar ver así, no como lo contrario de la comunidad, sino como su revés isomórfico: exposición a la alteridad y autoafirmación de la vida.

Ese primer esbozo de una flexión interna del dispositivo de la inmunidad hasta su trocamiento por una apertura a la comunidad y más puntualmente esa deconstrucción de la persona que no pasaba de ser una glosa marginal de *Immunitas*, sin embargo, adquiere todo su valor si se piensa que en *Bios*, el gran texto de Esposito sobre la biopolítica, en el que traza su historia y alerta sobre su actualidad, en el que desmenuza detenidamente la zoopolítica genocida del nazismo, también hacia el final, el autor, dedica todo un capítulo las '*filosofías de la vida*' a partir de las cuales es posible pensar una inversión de la tanato-zoo-política hacia una biopolítica afirmativa de la vida que desactive el dispositivo de la separación entre zoé y *bios*, entre formas de vidas con valor y vidas indignas de ser vividas. Este idéntico gesto y esta misma voluntad de invertir en su propio terreno el paradigma biopolítico inmunitario y mortífero moderno se reanuda decididamente y de forma ya más afirmativa en *Tercera persona*. Todo este libro que ya hemos glosado en este escrito,

está dedicado a la deconstrucción teórica y a la destrucción tanatopolítica de la persona humana en la modernidad occidental pero, sobre todo, a los pensadores que más radicalmente han hecho precisamente de la deconstrucción de la persona la posibilidad de una política afirmativa de lo impersonal y de la vida, de la vida impersonal, una política que pueda desactivar los dispositivos inmunitarios que capturan la emergencia de lo común. Si la biopolítica en su devenir mortífero ha llevado la deconstrucción de la persona iniciada por el desdoblamiento de la vida en Bichat a consecuencias catastróficas, de lo que se trata es terminar de deconstruir precisamente el 'dispositivo de la persona' que produce la separación en el hombre entre razón y animalidad, bios y zoé.

Según Esposito, el pensador que más lejos ha llegado en ese sentido es G. Deleuze. En el final de *Bios* ya había aparecido la cuestión de 'lo impersonal' vinculando la deconstrucción del moderno paradigma subjetivista inmunitario con la noción deleuziana un tanto enigmática de '*una vida*'⁷. Al final de *Tercera persona* nos encontramos nuevamente con la presencia cada vez más evidente de un cierto Deleuze en el pensamiento de Esposito. En este libro todo su último capítulo está dedicado al pensador francés como aquel que ha llevado la tentativa contra toda personología a un grado inusitado y que además ha abierto la posibilidad de pensar no sólo una política de lo impersonal, sino de pensarla en el terreno mismo de la vida. Según Esposito, Deleuze representa el momento donde la filosofía contemporánea se expone de manera más decidida al 'poder de lo impersonal' ya que, avanzando más allá de los otros pensadores analizados por Esposito (Kojève, Blanchot, Foucault), él propone una deconstrucción radical de la persona en una "teoría del acontecimiento pre-individual e impersonal" que encuentra, a su vez, en la noción de '*una vida*' su punto de mayor condensación y potencialidad. Ciertamente el artículo indefinido '*una*' tiene para Esposito el valor de desoldar el *bios* de los límites de lo subjetivo, lo individual y lo personal (Esposito, 2004, p. 212) abriendo un plano pre-subjetivo, pre-individual e

⁷ Se trata de una lectura "La inmanencia: una vida...", el último texto publicado en vida por G. Deleuze (1995)

⁸ En Deleuze '*una vida*' señala no sólo una dimensión que atraviesa todas las formas vivas, sino a una dimensión que también atraviesa lo inorgánico (Deleuze y Guattari, 1980:505).

impersonal que atraviesa sin distinciones lo humano, lo animal y lo vegetal⁸. Como indica Deleuze, ‘una vida’ no es mi vida, tu vida, la vida en general, pero sin embargo no es una vida indeterminada ni un fondo indiferenciado ya que “los artículos indefinidos se conjugan con el máximo de determinación”, con lo más diferenciado, lo que es decir: con la singularidad misma⁹. Los artículos indefinidos precisamente introducen “acontecimientos cuya individuación no pasa por una forma y no se hace por un sujeto”, esos acontecimientos singulares que Deleuze y Guattari llaman *haecceidades*: “un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. (...) Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 264). ‘Una vida’ implica por lo tanto para Esposito la posibilidad de pensar la vida independientemente de su individuación personal o subjetiva pero a la vez siempre presente en toda individuación personal y subjetiva, una vida impersonal y común pero singular en la que es imposible separar una vida con forma de una sin forma ni valor ya que ella misma, en su singularidad plural, coincide con sus formas.

El ataque deleuziano al modelo dualista de la persona se da así para Esposito en tres frentes: la sustitución de la categoría de *posibilidad* con la de *virtualidad*, que habilita a pensar, más allá de la diferencia entre *posible* y *real*, el estatuto virtual de lo real que se diferencia de lo *actual* y, por lo tanto, el estatuto de ‘una vida’ que no es actual (indefinida) y sin embargo no carece de realidad sino que incluso permanece siempre como resto virtual en lo actualizado bajo la forma individual. En consecuencia, el segundo frente es el de la *individuación*, que se desplaza, para Esposito, del horizonte subjetivo al de las individuaciones de ‘una vida’ donde la noción de *haecceidad* desdibuja los contornos de lo subjetivo y remite a una temporalidad que no es la de la presencia (*cronos*) sino la del acontecimiento (*aion*). Y finalmente, el tercer y decisivo frente lo señala la noción deleuziana y guattariana de un *devenir animal* del hombre que, vale aclarar, no implica para Deleu-

ze buscar en el animal un modelo a imitar, ni significa que el animal sea el término fijo en lo que se trasformaría el que deviene. Por el contrario “el devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal, sin que tenga un término que sería el animal devenido. El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 244). Es que el devenir como tal no tiene término y no tiene otro sujeto que si mismo, sólo existe a su vez incluido en otro devenir. Devenir animal no es imitar, parecer, producir al animal, no es una evolución, no supone descendencia, semejanza ni filiación. El devenir animal implica en primer lugar la multiplicidad, “todo animal es en primer lugar una banda, una manada” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 246), pero implica también la metamorfosis, la contaminación, la polisemia. Por ello, “si recordamos que la animalización del hombre constituyó el más devastador resultado no sólo del dispositivo de la persona sino también de los poderes tanatopolíticos que creyeron oponérsele (...), el devenir animal de Deleuze [en tanto señala la mutación propia de nuestra naturaleza, su alteración continua, plural y contagiosa] adquiere toda su carga contestataria” (Esposito, 2007, p. 215). O, dicho de otra forma, si la entera tradición teológica, jurídica, filosófica y biopolítica definió al hombre mediante el contraste con el animal (con el otro-animal, con el animal en el hombre y con el animal como cesura de la continuidad de la humanidad) la reivindicación del animal como nuestra impura y contagiosa naturaleza “rompe con el interdicto fundamental que desde siempre nos gobierna” (Esposito, 2007, p. 215). Por lo tanto, este ataque se libera contra toda personología y contra todos sus presupuestos inmunitarios y sus efectos mortíferos dando pie para pensar una política de lo impersonal, y siendo más precisos: *una biopolítica afirmativa de la vida impersonal* que invierta el péfido signo de la animalización del hombre en una liberación en el hombre del ‘devenir animal’.

Si a partir de *Immunitas* se había tornado evidente para Esposito que la cuestión de la comunidad en la modernidad debía jugarse en torno a la vida, de la mano de su última deriva deleuziana, pareciera ser que la inquietud por la comunidad se ve cada vez más

⁹En ese sentido, nos llama la atención que en los textos de Esposito se hable de ‘indeterminado’ en lugar de ‘indefinido’.

desplazada desde su primigenio planteo en términos del *munus* común hacia la pregunta por el plano común de la vida. Este plano es el plano de la inmanencia de la vida, una inmanencia que no es relativa a ninguna dimensión exterior a ella misma (individuo, sujeto, persona) sino que es *absoluta* y que por ello mismo permite pensar la relación entre vida y poder, entre vida y norma, no como la relación de la vida con una trascendencia o una exterioridad que la subyuga y a la que resiste (como todavía era pensada en la biopolítica foucaultiana según Esposito) sino como ya se perfilaba en el horizonte de *Immunitas*, en una relación de inmanencia mutua y aún más en la *inmanencia absoluta* de una vida que se da su propia norma, la cual a su vez coincide con su auto-normatividad en tanto la norma es el impulso inmanente de la vida, su creatividad y variabilidad o, como la definía Canguilhem, su capacidad de errar¹⁰. De modo tal que desde este ángulo toda forma se revela inmanente a la vida, toda vida se da sólo a través de sus formas, toda *zoé* es un *bios* y todo *bios* es una *zoé* de la cual es inescindible. A ese *synolon* de *bios* y *zoé*, fuerza y forma, Esposito lo llamará *persona viviente*, no separada de la vida ni implantada en ella, sino coincidente con ella. Es esa figura, ese *unicum*, la que vuelve pensable para Esposito una biopolítica que desplace e invierta el sentido del dispositivo zoológico moderno que separa y sacrifica una vida en aras de la otra.

5. LO COMÚN EN TONO AFIRMATIVO

Recapitulando, si la inquietud por la comunidad llevó a Esposito primero a desplazar desde una mirada impolítica y a partir de la figura del *munus* común el horizonte en el que aquella era pensada, si luego, tras el análisis del paradigma inmunitario que se le opone, se esforzó por pensar de forma distinta la función de los sistemas inmunitarios, llevándolos hasta el punto en que se autodeconstruyen y se abren a un horizonte comunitario, en estas últimas líneas hemos podido ver, de la mano de la deriva deleuziana, como todo su esfuerzo teórico se ha avocado a definir una estrate-

gia no sólo negativa, impolítica, deconstructiva, sino una estrategia que también se juega en positivo. Una que implica, como el mismo Esposito reconoce, “la producción de espacios, de esferas, de dimensiones comunes” (Esposito, 2012, p. 114) Si bien Esposito, en su lectura de Deleuze y Guattari, no se sirve de la jerga productivista de estos autores, no puede, nos parece a nosotros, quedar inmune al contagio. Ciertamente, en *Communitas* lo común era aquella dimensión originaria de nuestro advenimiento al mundo y por ello no sólo no parecía necesario ni posible producir lo común, sino que más bien la tarea política parecía ser la inversa, la desactivación de los mecanismos de inmunización que bloquean y reprimen lo común. Parecía entonces que siempre que lo común era pensado como producción era, según Esposito, porque ya se partía del individuo. O se partía de la relación y los individuos eran el momento posterior e inmunitario o se partía de los individuos ya constituidos y la relación aparecía como producto suyo. El segundo punto de vista sería el error de toda apuesta por la producción de lo común (Esposito, Revel y Pasquino, 2011). Pero, en los últimos textos que hemos glosado, pareciera ser que hay un imperceptible desplazamiento sobre este punto. No se trata de acercar a Esposito a las filosofías de la producción de lo común, pero quizá sí pueda decirse que en estos textos se perfila la posibilidad de pensar lo común de una forma levemente diferente a la que suponía la facticidad de la co-existencia y la nada en común. De hecho, a partir de Deleuze, y tensando un poco el horizonte de sentido espositoiano, quizá pueda pensarse en un devenir (comunidad) animal, que no se da sólo como desactivación de los mecanismos zoológicos e inmunitarios, sino que adquiere el sentido afirmativo que Esposito de un tiempo a esta parte viene buscando y que no por ello parte del individuo sino justamente del plano inmanente y común de la vida: de las intensidades pre-individuales, pre-subjetivas, a-gramaticales e impersonales de las singularidades o heacciedades que pueblan ‘una vida’.

⁹ Ciertamente los antecedentes de esta problematización de la relación entre norma y vida deben buscarse menos en Deleuze que en Canguilhem, específicamente en su idea de la vida como auto-normatividad que por otra parte ya había explorada por Esposito en una glosa marginal de *Immunitas*. A su vez, esta relación ya había sido vinculada al motivo de la inmanencia en el enorme estudio de R. Ciccarelli (2008) sobre el pensamiento de la inmanencia al cual Esposito se refiere en varias oportunidades.

►Referencias Bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1995). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Ciccarelli, Roberto (2008). *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*. Bologna: Il Mulino.
- Esposito, Roberto (1998). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2003.
- Esposito, Roberto (2002). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Esposito, Roberto (2004). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Torino: Ed. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2007). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Esposito, R. Revel y Pasquinelli, M (2011). *Life in Excess: Transpersonality and Autonomy in the Age of Biopower*, conferencia del 6 de Febrero de 2011, Haus der Kulturen der Welt, Berlin.
- Esposito, Roberto (2012). *Inmunidad, comunidad, biopolítica*. Las Torres de Lucca, 0, 101-114.
- Esposito, Roberto (2013). *Vida política y vida biológica*. Revista Pléyade, 12, 15-33.
- Foucault, Michel (1976). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Esposito, Roberto (1997). *Defender la sociedad. Curso en el Collage de France (1975-1976)*. Buenos Aires: 2000.
- Esposito, Roberto (2004). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: FCE, 2006.
- Deleuze, Gilles (1995) "L'Immanence: une vie...". *Philosophie*, 47.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix (1972). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Esposito, Roberto (1980). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- Nancy, J. L. (1998). *Conloquium*. En Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2003.
- Tarizzo, Davide (2010). *La vita, un'invenzione recente*. Bari-Roma: Laterza.
- Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Williams, Raymond (1976). *Palabras Clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Emiliano Sacchi es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) donde desarrolla una investigación sobre las formas de gubernamentalidad contemporáneas. Ha obtenidos diferentes becas de investigación del mismo CONICET y se ha desempeñado como Visiting Scholar de la School of Communication de la University of Northwestern (EEUU). Ha sido docente Filosofía Política y Problemáticas del Conocimiento en las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Rosario y actualmente es docente de Teoría Política en la Universidad Nacional del Comahue. Participa de diferentes proyectos de investigación y centros de estudios. Su investigación actual se desarrolla en el Centro de Estudios de Filosofía de la Cultura (CEFC-Comahue).
 Contacto: emiliano_sacchi@yahoo.com