

Roberto Esposito

Comunidad, inmunidad y biopolítica

Traducción de
Alicia García Ruiz

Herder

Título original: Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica

Traducción: Alicia García Ruiz

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2008, Roberto Esposito

© 2009, Herder Editorial, S. L.

1.ª edición, 2.ª impresión, 2020

ISBN: 978-84-254-2600-1

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Qpprint

Depósito legal: B-23-2009

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Prólogo: De lo impolítico a la biopolítica	9
Capítulo 1: La ley de la comunidad	25
Capítulo 2: Melancolía y comunidad	45
Capítulo 3: Comunidad y nihilismo	59
Capítulo 4: Democracia inmunitaria	79
Capítulo 5: Libertad e inmunidad	95
Capítulo 6: Inmunización y violencia	109
Capítulo 7: Biopolítica y filosofía	123
Capítulo 8: El nazismo y nosotros	141
Capítulo 9: Política y naturaleza humana	155
Capítulo 10: Totalitarismo o biopolítica: para una interpretación filosófica del siglo xx	173
Capítulo 11: Por una filosofía de lo impersonal	189

Prólogo

De lo impolítico a la biopolítica

1. Me parece útil, a fin de presentar esta edición española —debida a la atención y a la estima de mi amigo Manuel Cruz—, sintetizar en algunas páginas el itinerario filosófico que recorre el presente libro. De lo impolítico a la biopolítica, a través de la dialéctica antinómica entre comunidad e inmunidad: éstos son algunos de los nodos fundamentales de una línea de investigación que inicié hace por lo menos veinte años y que en absoluto está agotada,¹ como demuestra mi último libro sobre el concepto de lo impersonal,² de próxima aparición en castellano. El hecho de que también esta última categoría de lo impersonal —como ya sucedió con la de lo impolítico— nazca con un carácter negativo, asumiendo sentido sólo a partir de su contrario, testimonia una primera relación de mis reflexiones con aquella modalidad de pensamiento que, sobre todo a partir de Derrida, ha tomado el nombre de «deconstrucción».

1. Para un análisis y una crítica de tal recorrido, cf. también el núm. 2, vol. 36, verano de 2006, de la revista *Diacritics, Bios, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito*, al cuidado de T. Campbell, y el volumen colectivo *L'impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milán, Mimesis, 2008, ed. de L. Bazzicalupo.

2. Esposito, R., *Tercera persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turín, Einaudi, 2007.

No obstante, para entender el significado que desde el principio atribuí al término de impolítico³ es necesaria también la referencia a la *Destruktion* heideggeriana. Frente a la opción de tomar una difusa postura en la filosofía política contemporánea –filosofía dirigida, sobre todo en el mundo anglosajón, a una aproximación de tipo normativo–, lo que me parecía urgente, a comienzos de los años ochenta, era someter el léxico político moderno a la misma destrucción–deconstrucción que Heidegger había reservado a los conceptos fundamentales de la tradición filosófica. La convicción implícita en esta posición era la de que todos los términos de la política han asumido o están desde el principio marcados por una inevitable inflexión metafísica que bloquea su poder de significación. Ya por los años treinta, por otra parte, Simone Weil había escrito que «se pueden tomar casi todos los términos, todas las expresiones de nuestro vocabulario político, y abrirlos. En su centro se encontrará el vacío».⁴

¿Por qué, desde entonces, esta sensación de vacío, este desecamiento semántico de nuestros términos políticos? Naturalmente, para responder a tales preguntas se podrían invocar las grandes transformaciones históricas que han convulsionado el escenario internacional tras las dos guerras mundiales y, no con menor fuerza, los cambios operados en las dos últimas décadas. Yo creo, sin embargo, por no dar una respuesta reductora o parcial, que debemos referirnos a una dinámica de más larga duración, que concierne a todo el léxico político moderno, de

3. Cf. Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, Bolonia, Il Mulino, 1988 [vers. cast.: *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires–Madrid, Katz, 2006]. Cf. también *id.*, *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, Il Mulino, 1993 [vers. cast.: *Confinés de lo político. Nueve pensamientos de lo político*, Madrid, Trotta, 1996, al cuidado de P. Peñalver].

4. Weil, S., «Ne recommençons pas la guerre de Troie», en *Nouveaux Cahiers* 2-3, 1 (15 de abril de 1937) [vers. cast.: *Escritos históricos y políticos*, Madrid, Trotta, 2007, pág. 359].

modo inseparable a todo aquello que Heidegger reconoció en la constitución misma del lenguaje conceptual de nuestra tradición. Aunque no podemos entrar a fondo aquí en esta cuestión, digamos que el carácter metafísico de la filosofía política moderna se revela en su tendencia a identificar el sentido de las grandes palabras de la política con su significado más inmediatamente evidente. Es como si la filosofía política se limitase a una mirada frontal, directa, a las categorías de la política, 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. Todo concepto político posee una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que sólo se dibuja por contraste con la de la luz. Puede decirse que la reflexión política moderna, deslumbrada por esa luz, ha perdido completamente de vista la zona de sombra que recorta los conceptos políticos y que no coincide con el significado manifiesto de éstos. Mientras este significado es siempre unívoco, unilineal, cerrado sobre sí mismo, el horizonte de sentido, en cambio, es mucho más amplio, complejo, ambivalente, capaz de contener elementos recíprocamente contradictorios. Cuando se reflexiona sobre ellos, todos los conceptos más influyentes de la tradición política —poder, libertad, democracias— ponen de manifiesto que poseen en el fondo este núcleo aporético, antinómico, contradictorio; están expuestos a una verdadera batalla por la conquista y la transformación de su sentido.

Precisamente es este elemento contradictorio lo que capta la atención de la perspectiva de lo impolítico. ¿De qué modo y con qué propósito? Ante la dificultad de definirla en positivo —dar una definición completa de lo impolítico acabaría por convertirla en su opuesto, en una categoría de lo político— se puede decir mejor aquello que no es que lo que es. Lo impolítico no es una ideología, porque desmonta todas las oposiciones tradicionales

de la política moderna —empezando por las de izquierda y derecha, conservación y progreso, reacción y revolución. Pero lo impolítico tampoco es una filosofía de la política porque no instituye, sino que más bien critica, toda relación funcional, instrumental, entre filosofía y política, ya sea entendida como condicionamiento de la filosofía por la política o como prescripción de la política por la filosofía. Lo impolítico, en suma, no tiene nada de postura meramente apolítica o antipolítica, porque no contrapone a la política ningún valor trascendente o superior. Eso no es óbice para que exista una esfera externa al conflicto político y a las fuerzas que lo determinan, pero —y he aquí su elemento característico— lo impolítico rehúsa al mismo tiempo toda forma de legitimación ética, o incluso teológica, de tales fuerzas; toda tentativa de conferir valor al hecho desnudo de la política, es decir, al enfrentamiento por el poder. El ejercicio del poder —que constituye el fondo primario e ineliminable de lo político— no tiene alternativa en la *civitas* humana. Puede ser regulado, contenido dentro de reglas que eviten unos efectos demasiado destructivos, pero no puede ser eliminado en cuanto tal. Y, sin embargo, esto no significa que pueda ser representado como un bien o, incluso como el Bien, desde el momento en el que el Bien, en cuanto tal, es irrerepresentable en el lenguaje de la política, siempre conflictiva como el resto de nuestra alma: dividida, lacerada por deseos, instintos y pasiones a veces irreconciliables.

Esta imposibilidad de representar el Bien, la justicia, el valor último, está rigurosamente custodiada por lo impolítico como algo insuperable. De ahí la oposición respecto a toda forma de teología política: ya sea la católica —que precisamente propone, o al menos admite, un plano de superposición entre poder y bien— o ya sea la teología política moderna, de derivación hobbesiana —que, por el contrario, produce una progresiva despolitización neutralizadora. El lugar específico de lo impolítico

—lugar, como ya se ha dicho, negativo, intraducible a términos positivos— se sitúa en la distancia crítica entre despolitización moderna y teología política.

Así, rehusando la lógica hobbesiana de neutralización del conflicto y situándose de este modo en sus antípodas, la perspectiva de lo impolítico rechaza igualmente todo retorno a la antigua representación teológico-política, toda declinación de lo político en términos de valor y todo lugar trascendente de fundación de lo político. Lo impolítico excluye la existencia de realidad alguna que escape a las relaciones de fuerza y de poder. Por eso, la extensión del poder coincide con la de la realidad. Es esto lo que prohíbe entender lo político bajo cualquier acepción dualista, como algo que positivamente se contrapusiera desde el exterior al lenguaje del poder. En este sentido, el punto de vista de lo impolítico se identifica con el gran realismo político que parte de Maquiavelo o, antes aún, de Tucídides, pero contemplado desde su reverso: desde los márgenes mudos a partir de los cuales se traza toda palabra de la política, desde el confín invisible que circunda la acción política como su límite infranqueable. Lo impolítico es el no-ser de lo político, aquello que lo político no puede ser, o convertirse, sin perder su propio carácter constitutivamente polémico.

Por ello, como ya se ha dicho, lo impolítico es refractario a toda forma de filosofía política, a su modalidad necesariamente representativa. La filosofía política —tenga la inspiración que tenga— alcanza a comprender el núcleo conflictivo de lo político solamente ordenándolo en la unidad, presuponiendo una conciliación y, de este modo, eliminándolo en cuanto tal. Está forzada a marginar simbólicamente el conflicto. Por esta razón, al contrario que lo impolítico, la filosofía política acaba por negar la facticidad de lo político y, en consecuencia, a su vez, lo impolítico niega la filosofía política. El segundo no puede crecer sino sobre la hipótesis del fin de la primera. Sólo

para lo impolítico es posible pensar la política. La tarea de lo impolítico es precisamente pensar la política en aquello que tiene de irreductible a la filosofía política. Una tarea que puede ser asumida por la filosofía política sólo a condición de auto-problematizarse en cuanto tal, de deconstruirse como filosofía política, de hacerse filosofía de lo impolítico. Y, de este modo, hacerse determinación de sus términos, más allá de los cuales no hay nada: el silencio del poder. Lo impensado. Es este silencio –lo impensado por el poder– lo que, al menos en esta etapa de mi investigación, me parece el espacio de responsabilidad del pensamiento.

2. La concentración de mi reflexión sobre la categoría de comunidad⁵ –iniciada a finales de los años ochenta– constituye al mismo tiempo un desarrollo y una modificación respecto a la elaboración de lo impolítico. Es un desarrollo en el sentido de que aferra con el término de comunidad uno de los conceptos más cargados de implicaciones metafísicas y, en consecuencia, más necesitados de deconstrucción. Y es una modificación en el sentido de que traslada la voluntad deconstruktiva desde el plano de una analítica de la finitud al de una ontología del cambio. Partamos del primer punto. Si el eje rector de la metafísica moderna está constituido por el presupuesto de la subjetividad, ninguna otra categoría como la de comunidad tiene un significado estable. Es esta primacía del sujeto –entendida como completa presencia ante sí mismo y, de este modo, como posesión plena de su propia sustancia– lo que vincula en un mismo marco onto-teológico a todas las filosofías de la comunidad del siglo xx. Así, más allá de las evidentes diferencias, lo que une el

5. Cf. Esposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Turín, Einaudi, 1998 [vers. cast.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003].

organicismo alemán de la *Gemeinschaft*, el neocomunitarismo americano y la ética de la comunicación de Habermas y Apel –pero, también, de algún modo, la tradición comunista misma– es justamente una concepción de la comunidad constituida enteramente contra el trasfondo de la categoría de sujeto. En todas estas filosofías comunitarias, comunales y comunicativas, la comunidad aparece como una cualidad, un atributo, que se añade a uno o más sujetos convirtiéndolos en algo más que simples sujetos, en tanto radicados en –o producidos por– su esencia común. Se trata de sujetos de algo mayor, o mejor, que la simple subjetividad individual, pero que se deriva en última instancia de ésta y que se corresponde con la misma como su extensión cuantitativa.

Toda la semántica –y también la retórica– identitaria de viejos y nuevos comunitarismos camina en esta dirección hipersubjetivista: la comunidad se entiende como aquello que identifica el sujeto consigo mismo a través de su potenciación en una órbita expandida que reproduce y exalta los rasgos particulares de éste. El resultado es que se remite la comunidad a la figura del *proprium*: se trata de comunicar cuanto es común o propio, de modo que la comunidad queda definida por las mismas propiedades –territoriales, étnicas, lingüísticas– que sus miembros. Éstos tienen en común su carácter de propio y son propietarios de aquello que es su común.

Como se sabe, una primera y potente deconstrucción de este constructo metafísico se debe a Jean-Luc Nancy. En su ensayo sobre la *communauté désœuvrée*,⁶ así como en todos los ensayos sucesivos en los que ha retomado el tema, la comunidad no se entiende como aquello que pone en relación determinados sujetos, ni como un sujeto amplificado, sino como el ser mismo

6. Nancy, J.-L., *La communauté désœuvrée*, París, Bourgeois, 1986 [vers. cast.: *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2007].

de la relación. Decir, como hace Nancy, que la comunidad no es un ser común, sino el modo de ser en común de una existencia sin esencia o coincidente con la propia esencia, equivale a hacerla romper con una tradición orgánica y particularista que parece regenerarse continuamente de sus propias cenizas.

El nuevo espacio de investigación que personalmente he abierto dentro de esta cantera se sitúa en un retroceso prospectivo y genealógico de la mirada sobre la etimología latina del término. Si bien es cierto —como precisamente sostiene Derrida—⁷ que, en la medida en que es declarada indecible, inconfesable, inoperante, la comunidad no logra liberarse del todo de su significado moderno, esto no sucede con el horizonte de sentido del concepto originario de *communitas*, que se ubica desde el principio sobre otro plano respecto a la reconversión moderna que ha sufrido. El término *munus*, del cual procede el de *communitas*, en su significado convergente de ley y de don, de ley *del* don, rompe desde el comienzo el nudo que todo el comunitarismo contemporáneo ha estrechado entre comunidad y *proprio*, ligándola así a otro sentido. Si nos atenemos a su significado originario, la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia fuera de sí mismo, de forma que lo expone al contacto, e incluso al contagio, con el otro. En este último pasaje es evidente el desplazamiento que se registra hacia la perspectiva de lo impolítico. El vacío, en este caso, el «afuera», no se sitúa en los confines externos de lo político, no es un simple negativo de un positivo, sino más bien el ser mismo de la comunidad expuesto al propio cambio. Pero este movimiento —de una filosofía de la presuposición, como es todavía la de lo impolítico, a una filosofía de la

7. Cf. Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994 [vers. cast.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998].

exposición— admite la apertura de un eje ulterior de investigación, centrado en la categoría de inmunidad o de inmunización.

También en este caso, la etimología ayuda a comprender el sentido: si la *communitas* es aquello que liga a sus miembros en una voluntad de donación hacia el otro, la *immunitas* es, por el contrario, aquello que exonera de tal obligación o alivia de semejante carga.⁸ Así como la *communitas* remite a algo general y abierto, la *immunitas* reconduce a la particularidad de una situación definida precisamente como algo que se sustrae a la condición común. Esto se pone de manifiesto en la definición jurídica de acuerdo con la cual está dotado de inmunidad aquel que no se encuentra sujeto a una jurisdicción que afecta a cualquier otro ciudadano común. Pero también se reconoce en la acepción médica y biológica del término —donde la inmunización, natural o inducida, implica la capacidad del organismo de resistir, mediante sus propios anticuerpos, a la infección que porta un virus procedente del exterior. Superponiendo ambos sentidos —el jurídico y el médico—, se puede concluir que, si la *communitas* determina la ruptura de las barreras protectoras de la identidad individual, la *immunitas* es el intento de reconstruirla en una forma defensiva y ofensiva contra todo elemento externo que venga a amenazarla. De ahí tanto la necesidad como el riesgo implícitos en las dinámicas de inmunización, cada vez más extendidas en todos los ámbitos de la vida contemporánea. Cuando la inmunidad, aunque sea necesaria para nuestra vida, es llevada más allá de un cierto umbral, acaba por negarla, encerrándola en una suerte de jaula en la que no sólo se pierde nuestra libertad, sino también el sentido mismo de nuestra existencia individual y colectiva. En otras palabras, se

8. Cf. Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín, Einaudi, 2002 [vers. cast.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2005].

pierde la circulación social, aquel asomarse a la existencia fuera de sí que yo defino con el término *communitas*. He aquí la contradicción que he intentado iluminar: aquello que salvaguarda el cuerpo –individual, social, político– es también aquello que impide su desarrollo. Y aquello que también, sobrepasado cierto punto, amenaza con destruirlo. Por otra parte, semejante contradicción –esta conexión entre protección y negación de la vida– está implícita en el mismo procedimiento médico de inmunización. Como se sabe, para vacunar a un paciente se le enfrenta con una enfermedad, se inserta en su organismo una porción controlada y sostenible; lo cual significa que, en este caso, la medicina está hecha del mismo veneno del cual debe proteger –como si para conservar la vida de alguien fuera necesario hacerle de alguna manera ensayar la muerte, inyectarle el mismo mal del cual se le quiere poner a salvo. Usando el lenguaje de Benjamin, se podría decir que la inmunización a altas dosis es el sacrificio del viviente –esto es, de toda forma de vida cualificada– a la simple supervivencia. La reducción de la vida a su desnuda base biológica.

3. Estas últimas expresiones conducen a la etapa final de nuestro recorrido, esto es, a la categoría de biopolítica.⁹ Respecto a la investigación acerca de lo impolítico y, tras ella, sobre la *communitas*, mi trabajo sobre biopolítica representa un desplazamiento semántico posterior que, sin perder el contacto con los anteriores, los desarrolla en una dirección que en parte es novedosa. Si, como ya se ha dicho, mis trabajos precedentes se inscriben en una metodología deconstructiva, los de la biopolítica tienen, en cambio, un pliegue más explícitamente afirmativo –uso de modo intencionado el vocabulario de De-

9. Cf. Esposito, R., *Bíos. Biopolítica e filosofia* [vers. cast.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2006].

leuze, con el que comparto el presupuesto de fondo de que la tarea primordial de la filosofía sería la de construir conceptos adecuados a los acontecimientos que implican y a los que transforman. El otro referente de la fase más reciente de mi trabajo está constituido por la línea teórica que liga la genealogía de Nietzsche con la ontología de la actualidad de Foucault. Es conocido que el concepto de ontología, como quiera que sea que se lo decline, remite en todo caso a Heidegger. Pero, en mi caso, con una diferencia de fondo, que ocupa el centro de mis últimos dos libros (*Bíos* y *Tercera Persona*) y que concierne al tema de la vida biológica en cuanto externa, o al menos liminar, a la reflexión heideggeriana. En relación con la tematización de lo impolítico y también de la *communitas*, se puede decir que ese «afuera» que circundaba, o recortaba, el espacio de lo político deviene algo sumado a la vida misma en su significado específicamente biológico. Si durante una larga fase, coincidente con toda la época de la política clásica, la vida es considerada externa y, por momentos, totalmente extraña a la acción política, a partir de la época moderna tal exterioridad, tal «afuera», no sólo penetra en las dinámicas del poder, sino que deviene objeto principal del mismo. Esto significa —y he aquí el salto respecto al discurso precedente— que la retirada o la afasia del léxico político no se limita a cerrar el cuadro en términos impolíticos, sino que abre otro escenario, muestra otra lógica, nacida de las viejas categorías, que es justamente la de la biopolítica.

Como se sabe, más allá de sus precedentes en los primeros años del siglo xx, la biopolítica es una noción puesta en circulación por Foucault en los años setenta, con argumentos y resultados de gran interés. Sin embargo, el discurso de Foucault se suele tomar en bloque —aunque yo mismo he tratado de localizar tanto algunos elementos de incompletitud en su trabajo como contradicciones internas, a partir de una oscilación no superada