

Roberto Esposito: la biopolítica como dispositivo inmunitario

Roberto Esposito: biopolitics as an immune device

Sara Alarcón Consuegra

Universidad del Atlántico

saraalarcon@mail.uniatlantico.edu.co

 <https://orcid.org/0009-0003-8706-8816>

Recibido: 12/01/2023 / Aceptado: 13/04/2023 / Publicado: 01/07/2023

 DOI: <https://doi.org/10.15648/am.42.2023.3904>

RESUMEN: Este escrito se centra en la perspectiva biopolítica de Roberto Esposito, para ello se ahonda en los conceptos de comunidad e inmunidad comprendiendo la semántica que hizo emergir la dinámica de la práctica biopolítica como proceso de inmunización. Esto entendiendo que la inmunización biopolítica radica a partir del vacío semántico que existe en torno al concepto de comunidad, ya que desde la modernidad se piensa por comunidad un grupo cerrado, el cual se conserva en la medida que cauterice aquello que represente un riesgo a la identidad de dicho grupo. En este sentido, la política que subyace del proceso de inmunización que comunica el significado moderno de comunidad, protege la vida de forma violenta, puesto que desde el interior de la comunidad sobrecargan la vida con límites al punto de negar la vida misma que trata de proteger.

PALABRAS CLAVE: Biopolítica, Vida, Comunidad, Inmunidad, Riesgo, Seguridad.

ABSTRACT: This paper focuses on Roberto Esposito's biopolitical perspective, delving into the concepts of community and immunity, understanding the semantics that led to the emergence of the dynamics of biopolitical practice as a process of immunization. This understanding of biopolitical immunization is based on the semantic void that exists around the concept of community, since since modernity, community is thought of as a closed group, which is preserved to the extent that it cauterizes that which represents a risk to the identity of that group. In this sense, the politics that underlies the immunization process that communicates the modern meaning of community, protects life in a violent way, since from within the community they overload life with limits to the point of denying the very life they are trying to protect.

KEYWORDS: Biopolitics, Life, Community, Immunity, Risk, Security.



Como citar: Alarcón Consuegra, S. (2023). Roberto Esposito: la biopolítica como dispositivo inmunitario. *Amauta*, 21(42), 6-17. <https://doi.org/10.15648/am.42.2023.3904>

Introducción

Roberto Esposito parte su reflexión sobre la biopolítica teniendo en cuenta el estudio biopolítico de Foucault y Agamben; sin embargo, busca analíticamente desbloquear el discurso estéril que, según él, tejieron estos autores. Propone una ruta de desbloqueo a través de la cual la biopolítica no puede ser comprendida desde una postura de continuidad y discontinuidad entre soberanía, y biopoder/biopolítico, porque de esta forma se mantendría una postura irresoluta, asimismo dice que la biopolítica no puede ser vista como práctica siempre negativa- mortífera, porque se reduce exclusivamente a la estructura de soberanía.

Frente a esto, Esposito partiendo de la posición de lo impolítico lleva a la deconstrucción el léxico político moderno de los términos comunidad e inmunidad, con el objetivo de alcanzar una definición, del mismo modo que Heidegger lo hizo con los conceptos fundamentales de la tradición filosófica en relación a la metafísica, dado que para Esposito el vacío semántico que rodea al concepto de comunidad permite de forma más articulada y compleja, comprender y proponer una biopolítica afirmativa contraria a un escenario inclinado a proteger la vida de riesgos a partir de una dinámica de inmunización que la expone a los mismos riesgos sobre los cuales busca protegerla.

En este marco, se pueden mencionar investigaciones como la de Sepúlveda (2011) dónde través de un análisis sobre la estructura de los programas de prevención que controlan el ámbito de la psicología, muestra cómo los comportamientos riesgosos que involucran una alta percepción moralista (la sexualidad y las drogas) demandan un tratamiento de control sólo a partir de la segregación. Asimismo, la investigación de Torres (2016) cuando estudia las tecnologías que estratifican a las poblaciones desde el cálculo de los riesgos, con el objetivo de exponer que la política sobre la vida es, al mismo tiempo, la política que abandona y lleva a su disolución la vida; puesto que cuando algunos sectores no consiguen auto capitalizarse, se convierten en una amenaza a mayor escala para el orden de la biopolítica. Por último, también se mira la investigación de Martínez y Muñoz (2018), en la cual examina la emergencia de los factores en riesgo, con el fin de argumentar que el discurso sobre el riesgo no recoge una condición natural de las personas, sino más bien una construcción propia del contexto neoliberal, ya que los individuos que no se adaptan a los valores de esta racionalidad política son los clasificados como población en riesgo.

Ahora bien, con relación a las dinámicas de seguridad que exponen la vida, Esposito concibe en la biopolítica la presencia de la tanatopolítica debido a lógica inmunitaria, pues la comunidad entendida como círculo que inmuniza al yo provoca de forma simultánea estrategias mortíferas para desinfectarse del otro (Girado 2021). Sin embargo, con ideas similares a la de globalización, el contacto con el otro parece una práctica no peligrosa. Este aparente cambio de mirada frente al contacto, estructura una violencia de protección mucho más fuerte, dado que exige a mayor escala sistemas de prevención, pues el libre contacto es posible cuando se logra la auto-inmunización ante la mezcolanza cultural que trae la globalización.

Así, Esposito recalca que a través de las políticas actuales que fomentan el exceso de contacto, se intensifican los riesgos y la necesidad de un sistema de inmunización más fuerte y peligroso, debido a que la auto- inmunización protege un cuerpo, al tiempo que ataca el interior del mismo cuerpo que protege. Por lo que, las políticas inmunitarias a altas dosis están sustentadas en una práctica de muerte que paradójicamente se exhibe como política sobre la vida: biopolítica.

Lo impolítico

Tomando a Serratore (2017) no se puede analizar lo impolítico en el pensamiento de Esposito alejando este concepto del contexto en el que estaba sumergida Italia durante la década de los ochenta, es decir la ruptura que se estaba presentando entre la forma tradicional de pensar y hacer política “a través del surgimiento de nuevos partidos políticos y la emergencia de pensadores críticos de la política como Vattimo, Cacciari, Tronti y Negri” (Saidel, p. 31, 2011). En ese sentido, Esposito por medio de lo impolítico va a deconstruir todo aquello que no está representado en la política gestada en la modernidad.

De esta forma, lo impolítico se asume como horizonte inclinado a una dialéctica antinómica más allá de toda relación de fuerza y poder fundamentada en la modernidad, ya que así logra encontrar el significado de los conceptos encerrados por la filosofía política. Lo impolítico, entonces, no es el contrario de la filosofía política sino el no- ser de la política; es el horizonte que recurre a narrativas que permiten cuestionar y desestabilizar. Por lo tanto, aquello que es excluido en el campo de la filosofía política es tomado por lo impolítico para ser problematizado desde una relación aporética. En efecto, para Esposito (2009a), “el lugar de lo impolítico, es decir lo negativo, lo intraducible a términos positivos, se sitúa en la crítica entre despolitización moderna y teología política” (p. 13).

Asimismo, Esposito (2009a) manifiesta que lo impolítico replantea específicamente el carácter político de conceptos sin el interés de analizar sus significados por medio de una historia cronológica. De modo que lo impolítico emerge siempre como crítica al encadenamiento dirigido por la filosofía política caracterizada en la relación funcional e instrumental entre filosofía y política (p. 12). En este sentido, la posición de lo impolítico se aleja de la política por su tendencia a marginalizar o negar el conflicto, debido que este fenómeno puede ser visto como la cosa que ha sido repartida de forma igualitaria entre todos, es decir un elemento que iguala a todos los seres humanos, por lo que se hace necesario marcar diferencias.

Lo anterior se puede ver según Esposito (2006), por medio del proyecto político de Hobbes donde la consolidación de un soberano representado en la dinámica del bien a través del poder busca la neutralización de un conflicto que cualquiera puede convocar por el hecho de concretarse la estructura de soberanía que representada en el texto Leviatán publicado en 1651, es decir esa figurada encargada de diferenciar los unos con los otros. Sin embargo, “para lo impolítico, no existe una política que pueda oponerse desde el interior de su propio lenguaje, pero tampoco desde afuera, ese “exterior” no existe sino como proyección ideológica, mítica, como su gemelo” (p. 13).

De esta manera, el ejercicio de lo impolítico se distancia de la concepción que establece una relación entre bien y poder, rechaza toda valoración hecha por la política tradicional moderna y ahonda en los conceptos límites de la política, aquellos embargados por el silencio, los cuales son impensables por el umbral hegemónico del poder. Entre lo simbólicamente extremo, tal como el conflicto, en el cual se puede observar, manifiesta Esposito, una tarea en donde queda expuesta la política como una existencia que combate su interior, en la medida que lo traza como algo que hace parte de un mítico exterior. Por ende, los elementos a los que se dirige lo impolítico, son aquellos que muestran lo contradictoria que es la política.

En este punto, Esposito (2009a) resalta que en lo impolítico está el espacio de la responsabilidad del pensamiento, “una responsabilidad que consiste en la preocupación por el presente, por el propio tiempo” (p. 54), sin embargo, la posición contra todo tiempo también coincide con esta responsabilidad, debido a que “la fidelidad del pensamiento con su propio tiempo radica en la distancia que toma con él” (p. 55). Desde luego, es este contraste lo que caracteriza la posición de lo impolítico y lo que le permite a Esposito investigar, deconstruyendo, el significado político de los conceptos comunidad- inmunidad para desarrollar su estudio acerca de la biopolítica.

Significado de comunidad

Esposito (2009a) nota que el término comunidad necesita ser deconstruido desde la posición de lo impolítico, debido a que la tradición filosófica lo ha envuelto en un significado metafísico, en un vacío semántico (p. 10), en el que “la comunidad es entienda como aquello que identifica el sujeto mismo a través de su protección en una órbita extendida que reproduce y exalta los rasgos particulares de este” (p. 15). De esta manera, se entiende por comunidad un grupo posible en cuanto reúne singularidades homogéneas, que identifican exclusivamente una subjetividad permeable con lo diferente a ella. En otras palabras, el concepto de comunidad es entendido como una unidad cerrada de la cual sus individuos se le hace imposible salir, una hipérbole del yo. Por lo tanto, comunidad referencia un significado en el que “no se comprende al otro sin absorberlo e incorporarlo, sin hacerlo parte de nosotros” (p. 31).

A raíz de este significado de comunidad, a los efectos y la continuidad que este tiene en el mundo contemporáneo, Esposito (2009a) se detiene a hacer una crítica al mencionado concepto. Esta denuncia la fundamenta a partir del ensayo *Comunnuté désœuvrée* de Jean- Luc Nancy, en donde el autor argumenta que “la comunidad no indica ser común a algo, sino el modo de ser en común” (p.16). En este sentido, dice Esposito debe verse lo que no fue comprendido por el Organismo alemán de la *Gemeinschaft*, el neo-comunitarismo americano y la ética de la comunicación de Habermas, para quienes “la esencia común surge como árbitro que une cuantitativamente una individualidad” (Esposito, 2009a, p. 15).

A partir de lo anterior, la crítica de Esposito replantea el significado de comunidad, indagando en la etimología latina del término comunidad. Para ello, el autor del texto Bίος. biopolítica y filosofía, recurre al término *munus*, traducido como don y obligación frente al otro, para indicar que este significado le corresponde al concepto de comunidad. Así, comunidad implica un constante dar, el modo de ser común, al cual hizo referencia Jean- Luc Nancy. Desde este significado, entonces, el otro no es definido como lo extraño, ya que en la medida que la comunidad no traduzca preservar una identidad clausurada, establece un tránsito abierto en el que nada queda excluido. En suma, el concepto de comunidad involucra una voluntad de donación hacia el otro:

Basta abrir el diccionario para saber qué “común” es el contrario exacto de “propio”: común es aquello que no es propio, ni apropiable por parte de nadie, que es de todos y/o, por lo menos, de muchos, - y que, por lo tanto, no se referencia así mismo, sino a lo otro. Si trazamos la etimología del término latino comunista deriva de *munus* que significa “don”- “obligación” con el otro, más que vincularse con una común pertenencia, están vinculados por el deber recíproco de dar, una ley que los obliga a salir de sí para volverse al otro y llegar a expropiarse a su favor (Esposito, 2009a, p. 97).

En efecto, es comprendiendo el significado de *munus* como se logra denunciar la forma convencional en la que se entiende comunidad, en cuanto es aquello que inicia con la expropiación de lo propio. En este punto, Esposito remitiéndose a la categoría de *Dasein* encuentra que existe un ser en común que es arrojado a un mundo común, lo cual muestra que la existencia del ser desprende una infinita relación con el otro, estar ahí con el otro. Por lo tanto, es dicha relación la que posibilita la comunidad, pues “el otro nos constituye desde el fondo de nosotros mismos, somos el otro, el ser en sí, es coexistir, un ser para el otro” (Esposito, 2009a, 43).

En este marco, Esposito interpreta la cosa en sí como la cosa en común, a juicio de él, esencialmente el *munus* salva a la cosa de la nada, de lo contrario la nada aniquilará a la cosa. Así, lo propio no es la etnia, la religión, la identidad cultural, por el contrario, es el deber para con el otro. Esta obligación rescata a las subjetividades de la nada, es decir de la pura existencia expuesta. Por lo que Saidel (2013) menciona:

Para Esposito, en la estela de Heidegger, la ética brota del tronco de la ontología, porque el Dasein está constitutivamente expuesto a la alteridad, al mundo al cual responde con su mero estar. Veremos entonces que Esposito intenta pensar el contagio comunitario como aquello que impide al sujeto cerrarse sobre sí mismo, en una ontología de la exposición, una ausencia de identidad en una lógica de la exposición comunitaria (pp. 441- 446).

Sin embargo, el término moderno de comunidad está vigente en nuestra actualidad sacrificando el significado etimológico del mismo. Por lo que, acercándose a la metodología de Foucault, Esposito propone desarrollar una ontología del presente para realizar un diagnóstico de nuestra actualidad más allá de lo impuesto por la tradición en torno al significado de comunidad. Asimismo, hace uso de la lógica antinómica para deconstruir el concepto munus desde el término inmunidad, al cual que le pertenece la definición moderna de comunidad, es decir aquel significado que niega el otro.

Las representaciones del significado de inmunidad

Para Esposito (2009a), el concepto munus e inmunidad desprenden significados y leyes completamente opuestas. Si munus hace referencia a una constante obligación con el otro, entonces inmunidad es lo opuesto, pues alude a aquello que constantemente se defiende del otro. Por lo tanto, el significado de comunidad que responde a la obligación con el otro, no integra una ley inmunitaria que “conserva la propia sustancia del sujeto propietario de sí mismo” (p. 81). De esta forma, establece el autor que la inmunidad responde a tres perspectivas. La primera, al campo jurídico en donde aquella jurisdicción que afecte el otro, no está dotada de jurisdicción. La segunda, a la medicina, para la que la inmunización es la resistencia de organismos externos. Y la tercera, a la política, en la que el significado de inmunidad no cambia, “representa una suerte de salvaguardia, que coloca a alguien en situación de ser intocable por la ley común” (p. 11). A partir de lo anterior, la inmunidad representa la ruptura con el modo de ser en común, significa cerrar el contacto con el exterior, protegerse del afuera.

En virtud de ello, expresa Esposito que las estructuras sociales impulsan prácticas de protección, pensado la comunidad en términos de inmunidad, ya que alrededor de la idea de extirpar el otro está dinamizada el papel de la política. Como resultado de esto, la sociedad ha construido tejidos para defender demencialmente lo propio bajo la errada proposición de que dicha práctica implica el vivir en comunidad: pertenecer a un país, tener identidad, etc. En este sentido, se organiza un discurso que marca un modo de vida y un modo de sujeto, lo cual significa estar sumergido en un panorama en el que un acercamiento con el otro representa un riesgo para la existencia, al punto que:

Sucede como si se estuviera exasperando el miedo a ser tocado, inadvertidamente, todo un circuito perverso entre tacto, contacto y contagio. El contacto, la relación entre el ser en común, aparece inmediatamente marcado con el riesgo de la contaminación, parece que nos amenaza, o por lo menos parece amenazar nuestra identidad biológica, social y ambiental. (Esposito, 2009a, p. 112)

En consecuencia, la extensión del significado de inmunidad va más allá del ámbito jurídico-médico, invadiendo el lenguaje y el pensamiento de la experiencia contemporánea, transgrediendo la ética, debido a su coexistencia con la política. De esta forma, la norma en el ejercicio de la normalización, según Esposito, construye fronteras socio-culturales para regular las relaciones entre individuos. Si bien es cierto, por un lado, cuando la medicina declara en alerta roja una enfermedad orgánica dentro de una sociedad, se prosigue a reforzar el sistema inmunológico de sus miembros a partir de estrategias como conservar el espacio de encierro en cuanto

medida higiénica, ya que el otro, aumenta el riesgo de contagio. Por otra parte, el fenómeno de la inmigración, aunque no es estudiado por la medicina, puesto que es objeto de análisis de otras disciplinas del saber, en los países en los que se experimenta dicho fenómeno, el otro es percibido como un virus orgánico, el cual llega a contaminar (Girado 2021), es decir a poner en riesgo la ciudadanía de un país.

Así, las nuevas tecnologías son las máscaras y las armaduras creadas para regular la vida pública del ser humano, buscando establecer lo que Esposito denomina como vivir próximos, esto es, autosuficiencia individual, con el objetivo de defenderse del riesgo que implica el contacto sorpresivo (Girado, 2020). De esta manera emergen una serie de estrategias anti- riesgos para evitar o socorrer el infortunio que representa el contacto con el otro, por ejemplo, campañas para restringir el ingreso de migrantes porque son un riesgo para la economía, la salud o el orden público, ya que desestabilizan los índices estadísticos de desempleo, traen enfermedades y delincuencia. En este sentido el otro representa el riesgo que interrumpe el paisaje ético, estético, legal, saludable y económico, por lo que en nombre de la antinomia de comunidad ha muerto el otro.

Sobre esta aniquilación, menciona Esposito (2009a), nace la política actual, en virtud de las constantes exigencias de inmunización impulsadas por la política, en efecto a que “todo el flujo comunitario no es más que una auto -reproducción del sistema inmunitario” (p. 87). Esta auto reproducción movilizada por la política es consecuencia de la inmunización trasladada como factor necesario en todos los ámbitos del ser humano; por lo tanto, se suministra un ejercicio eterno de protección, en la medida que los riesgos que amenazan a la comunidad deben ser llevado a la extinción, al punto que cada individuo tiene que ser portador del dispositivo inmunitario. Como son los casos, por ejemplo, del recién nacido el cual es vacunado para reforzar su sistema inmunológico, cambiando la descendencia genética de los seres humanos bajo la justificación de acabar con riesgos patológicos. Asimismo, ocurre en el caso de las ideologías que buscan conservar desde las estepas más pequeñas del ser humano el dualismo de género para evitar el riesgo de desviación que hay cuando el género es comprendido de manera fluida.

De acuerdo con Esposito (2009a), el mundo está definido por las barreras que salvaguardan a las sociedades de aquel riesgo en el que se puede estar, si el germe transportado por el otro se acerca cuando no hay protocolo de protección. De manera que, a partir de la caída del muro de Berlín, dice Esposito, han surgido minúsculos muros que respaldan a mayor longitud las ruinas del anterior. En este sentido, con el nacimiento de la idea de globalización ha surgido la necesidad de reforzar los mecanismos preventivos, ya que el impulso de comunicar el afuera y el adentro va acompañado de una fuerza de inmunización estructuralmente extrema para combatir el riesgo de contaminación que marca el modo de ser común. Por lo tanto, “cuando la exigencia inmunitaria crece desmesuradamente hasta convertirse en nuestro objeto fundamental, pasa a ser la forma misma que hemos dado a nuestra vida” (p.114). Y pensar el dispositivo inmunitario como forma de vida, indica que la inmunización se produce como fenómeno orgánico, lo cual imposibilita distinguir cuándo está presente la inmunización, o sea cómo resistir a ella.

Bajo esta dinámica, la mayoría de los países que recurren a iniciativas liberales estableciendo políticas de libre contacto, en las que se hace posible la existencia de comunidades diversas como un derecho a la libertad, no son más que identidades que comunican el significado violento de comunidad. Por esta razón, interrogar los discursos actuales dirigidos a un mundo libre e interconectado expone características de inmunización peligrosas, ya que son posibles, una vez que responden a un ser reglamentado y clausurado en la figura de lo propio, un ser encubierto en una falsa dosis de contacto que es imposible distinguir (Esposito, 2009, pp. 95-109).

En este orden de ideas, podemos interpretar los discursos que buscan una supuesta práctica de contacto como el cimiento que hace posible la reproducción de un sistema inmunitario extremo. Para Esposito (2009a), este polo en el cual se ubica el dispositivo inmunitario encuentra su aceptación en la medida que se muestra como la ruta hacia la protección de la vida, en la que no se advierte que la defensa inmunitaria está acompañada de sentido ambivalente, una relación de odio y amor sobre la vida, un movimiento que al mismo tiempo afirma y niega la vida:

Aquello que salvaguarda el cuerpo individual y colectivo es también aquello que impide su desarrollo. Aquello que, pasado un cierto punto, acaba por destruirlo. Se podría decir- por usar el lenguaje de Walter Benjamín, muerto él mismo por el cierre de una frontera- que la inmunización, a altas dosis, es el sacrificio del viviente, esto es, de toda forma de vida cualificada, en aras de simple supervivencia. Para ello, la vida es forzada a plegarse a un poder extraño que la penetra y la amenaza. Al incorporar aquella nada que quiere evitar, quedando aprisionada en el vacío de sentido. (p. 115)

Se puede ver que el dispositivo inmunitario revela una práctica que combate la violencia con más violencia, dado que la configuración inmunitaria para salvaguardar la vida de los riesgos que la amenazan es posible a partir de la cercanía con su contrario. En otras palabras, la inmunización radica en ubicar la vida en el fino margen de la muerte -del sacrificio de algunos individuos-. Esto se puede evidenciar, menciona Esposito, cuando a través de la estrategia de inmunización médica se busca reforzar el sistema inmunológico del ser humano inyectándole una dosis del virus al que se quiere resistir, sin importar que esto puede exponer al viviente al riesgo de morir a causa de una acción que pretendía salvaguardarlo de una amenaza- riesgo. En consecuencia, la inmunización despliega una práctica en la cual parece que la vida no puede ser protegida si antes no ha quedado expuesta. Así que, el dispositivo de inmunización puede ser equiparado con el significado del término *phármakon*:

Durante la antigua Grecia, el término *phármakon* desprendía al uso médico que designa etimológicamente a la pócima o droga que puede tanto curar o envenenar al enfermo. En efecto, la medicina Hipocrática fue la primera en decir que, en el ámbito del saber médico, medida, número y exactitud operan como criterios organizativos, pero no como factores de validación epistémica. Es tanta la complejidad de factores interviniéntes en las causas de las enfermedades, en sus procesos de evolución, en sus métodos de cura, que la cuestión de la exactitud en el ámbito médico no podría ser mantenida más que como horizonte ideal. Esta es la herramienta de un juego de saber que tiene el coraje de enfrentarse al vacío: el resultado de las pócimas- *pharmakon*, decíamos, porta la ambigüedad de la cura o del envenenamiento. Tal es la aporía que mueve esta producción de verdad y es imposible anticipar el costo de su riesgo. (Sferco, 2018, p. 5)

Esposito (2009a) señala que esta ambivalencia que embarga al dispositivo inmunitario se puede evidenciar desde el momento en el que se interioriza y clasifica en el cuerpo social los riesgos como un conjunto de situaciones de carácter alarmante por el cual toda vida debe asegurarse- protegerse, incluso cuando no haya la presencia real de riesgos, porque estos nacen en la mayoría de los casos de forma artificial para sensibilizar a la población ante el hecho de estar frente a una situación de riesgo. Esta lógica muestra entonces que la práctica que cataloga riesgos es una práctica de inmunización peligrosamente incontrolable, ya que una tendencia desmedida hacia el riesgo consigue que la población crea estar en riesgo en momentos en el que no lo están y deseen desquiciadamente protección, "es como si, más que ajustar el nivel de la protección a la magnitud real del riesgo, se adecuará la percepción del riesgo a la creciente exigencia de protección" (p. 116). En consecuencia, la relación intensa entre protección y riesgo logra que el mecanismo inmunitario se gire contra el cuerpo que busca asegurar-defender.

Ahora bien, manifiesta Esposito, proteger la vida mediante su exposición a la muerte es una práctica de seguridad normalizada dentro de los procedimientos modernos, lo cual hace que los resultados destructivos de la inmunización sean deslegitimados. Por consiguiente, normalizar el exceso de la práctica inmunitaria provoca crisis. Esposito mira estas convulsiones en las diferentes guerras globales, fundamentadas en la lógica del Uno-todo. Tal es el caso de occidente, auto-declarado como grupo único, globalizando un sí mismo que impone al mundo sus reglas culturales a partir de la política, dibujando las fronteras que separan el adentro seguro y el afuera riesgoso, el cual debe ser abolido porque es la diferencia- el negativo. Esto ha causado guerras como la del nazismo que culminó autodestruyendo el pueblo que prometió proteger del riesgo genético que arrastraba la raza no aria, la cual dejó secuelas irreparables. Asimismo, ocurre con lucha que ha desatado letales atentados en el mundo a cusa del islam, los judíos y los cristianos por proteger una verdad exclusiva fundada en la creencia que recae en bombardear todos aspecto que pongan en riesgo ser un verdadero hijo de Alá, de Yahvé o de Dios.

En efecto, siguiendo a Esposito, las altas dosis de inmunización hacen que la humanidad se contagie con el virus de la guerra. Lo que resulta paradójico, debido a que un dispositivo que promete proteger la humanidad de todo factor de riesgo es el responsable del exterminio de la misma humanidad. No obstante, toda esta violencia desmedida que pone en riesgo a muchas personas se ha dado en virtud del vacío semántico del significado de comunidad, en el que se protege la existencia, siempre que la existencia no se pueda proyectar fuera de sí.

Todo esto deja percibir prácticas que corresponden a la inmunización más extrema que ninguna disciplina médica se hubiese imaginado, por lo que, “todas las categorías políticas modernas, basadas en la polaridad entre derechos individuales y soberanía estatal contribuyen a hacer más irresolubles los problemas de la inmunización, empujados por una lógica que ocultan” (Esposito, 2009b, p 125). En este marco, nace para Esposito la biopolítica, entendida como la estrategia anónima que: presupone los riesgos al que se enfrenta la vida, combate los riesgos albergándolos y protege la vida en cuanto la pone en riesgo.

La biopolítica y la inmunización

En la biopolítica “la vida se constituye en el fundamento del orden político, por lo que no puede ser eliminada: su protección es ahora la base de la orgánica política del Estado” (Ávila, 2013, p. 68). Los precedentes del estudio sobre la biopolítica en Esposito (2009c) se encuentran en Michel Foucault, Karl Binding, Eberhard Dennert, Eduard Hahn, Friedrich Ratzel y Karl Haushofer, a los cuales categoriza “en tres bloques diferenciados y sucesivos en el tiempo, respectivamente por un enfoque organizacionista, antropológico y naturalista.” (p. 25). A partir de estas lecturas, Esposito propone un análisis biopolítico haciendo una comparación de igualdad entre los aparatos defensivos del Estado y el sistema inmunitario, puesto que los riesgos que amenazan el cuerpo del Estado y el cuerpo biológico tienen la misma necesidad de ser reconocidos frente a mecanismos de repulsión y expulsión.

Esposito (2009a) mira la biopolítica como un escenario creado por el poder, situado fuera de los escenarios de lo impolítico, a través del cual la vida se convierte en objeto principal de una política envuelta en un lenguaje médico y quirúrgico. Por lo tanto, los elementos que amenazan la vida son dimensionados como los virus externos que causan repulsión y deben ser expulsados de la circulación social, ya que aparecen para infectar la vida, del modo que sucede con una herida. De ahí que la biopolítica desnude la vida y la lleve a su base biológica para poder ser tratada en cuanto organismo, al que se le debe conservar buenas defensas reforzando el sistema inmunológico, aun cuando corra el riesgo de “atacar el propio organismo que querría defender, conduciendo a la destrucción” (p. 21).

Esposito expone que el liberalismo moderno fue el responsable del vínculo entre vida y política, en la medida que esta forma de gobierno cobra utilidad porque busca proteger la vida de aquellos factores que la ponen en riesgo por la no salida del estado de naturaleza. Y, esta necesidad natural de seguridad hacia la vida se ve fundamentada en la idea de garantizar mayores libertades, debido a que “es libre aquel que puede moverse sin temer por su vida y por sus bienes” (Esposito, 2009a, p.128). Por consiguiente, esta articulación de la vida al ámbito político borró, según Esposito, las fronteras que separan lo privado y lo público, situando la vida como propósito central de la política:

En el momento en que, por una parte, se derrumban las distinciones modernas entre público y privado, Estado y sociedad, local y global, y, por la otra, se agotan todas las otras fuentes de legitimación, la vida misma se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político: ya no es concebible otra política que una política de la vida, en el sentido objetivo y subjetivo del término. Más, justamente con relación al nexo entre sujeto y objeto de la política. (p. 26)

Ahora bien, aunque el surgimiento de la biopolítica está marcado por el liberalismo moderno, precisa Esposito que durante el totalitarismo nazi del siglo XX se despliegan ciertos matices intensos que inclinan la matriz de la biopolítica a la categoría trabajada por Foucault bajo el nombre de tanatopolítica. Este discurso que administra la vida a través de la práctica de la muerte, revela las consecuencias peligrosas a las que puede llegar la política sobre la vida (Esposito, 2009a, p. 129). Y, es aquí donde la biopolítica coincide con el umbral del paradigma inmunitario, por medio del cual la vida es gestionada desde un exceso de protección que la termina exponiendo al riesgo de morir, así como ocurrió durante el periodo nazi.

El tipo de inmunización nazi se puede ver, por ejemplo, cuando a través de campañas médicas se impulsa el consumo de medicamentos para fortalecer el rendimiento del ser humano ante supuestos riesgo que lo amenazan, mostrando que “la política admitirá o reclamará, decir cuál es la vida biológicamente mejor o cómo potenciarla a través del uso, explotarla o, cuando sea necesario la muerte de los peores” (Esposito, 2009a, 131). Por lo tanto, la extrema inmunización biopolítica separa la vida que merece vivir y la que no, creando en la población la necesidad de equipararse con todas las herramientas que les permita proteger sus vidas de los riesgos que la convierten en vida que no merecen ser vividas, aun cuando esto hace parte del conjunto de riesgos artificiales, debido que pretende incubar miedo para que los sistemas de protección cobren utilidad. No obstante, Esposito dice que el mundo al igual que cualquier cuerpo biológico requiere de un proceso de inmunización, pero este debe ser medido por sus resultados positivos.

Pues bien, al igual que en Foucault (2001) y Agamben (2006), Esposito sostiene las estrategias biopolíticas habitan entre sistemas totalitarios y democráticos convirtiéndolos en formas de gobiernos más similares que diferentes, ya que en ambos el hecho de que la vida sea objeto de la política legítima clasificar los mecanismos para reforzar esa vida, sin importar que haya que explotarla o darle muerte. Por una parte, la política del nazismo inmunizó a partir de la muerte de aquellas vidas biológicas que representaban un riesgo, eliminando personas como si estuvieran contagiadas de un mal del que no se les podía desinfectar. Por otra parte, el liberalismo promete defender de todo riesgo a la población con el fin de que sean propietarios de una vida en la medida que pueda ser explotada, comercializada o transformada por las decisiones del debate público. En este sentido, la vida es inmunizada desde una dialéctica que la somete más al veneno, que a la cura. Nótese entonces que:

La idea filosófica de ascendencia fenomenológica del mundo de la vida ha de ser girada hacia otra idea opuesta y simétrica, de vida del mundo en el sentido de que el mundo entero aparece cada vez más como un cuerpo unificado y corre el riesgo de hacerlo

saltar en pedazos. A diferencia del pasado, ya no es posible que una parte del mundo- Norteamérica o Europa- se salve mientras la otra se destruye. El mundo entero su vida está sujeto a un mismo destino: o encuentran la manera de sobrevivir todos juntos o parecerá conjuntamente. (Esposito, 2009a, p. 135)

Debido a que Esposito (2009a) busca repensar la tesis fenomenológica, el mundo de la vida por vida del mundo, se despliega de forma deleuzeana hacia una potencial biopolítica afirmativa, ya que así, “cumple la tarea de construir conceptos adecuados a los acontecimientos que implican y a los que transforman” (p. 19). Además que, a través de esta posición replantea el vínculo entre política y vida más allá de la dialéctica que defienden la vida desde su contrario, en la cual se reduce la vida al fenómeno del nacimiento y la muerte, formulándose así cuáles serían los mejores vectores para una política de la vida, en la que la vida no se vea enjaulada cuando haya un vínculo con aquello que la circunda, “tal como sucede en los procesos biológicos de tolerancia inmunitaria en el que se admite trasplantes de órganos de otros cuerpos, o también el proceso de embarazo, que abre el cuerpo femenino a la concepción de otra vida” (p. 22).

Esta postura de Esposito muestra que existen probabilidades en el cuerpo sociedad para que la vida no esté expuesta a los mismos riesgos de los que se le intenta inmunizar. Para ello, Esposito fija tres políticas necesarias que conforman lo que, para él, lleva a cabo una biopolítica afirmativa, y lo cual confronta el modo de política ampliamente analizada por Foucault en la que queda en entredicho la vida, y a la política estudiada por Agamben en la que es protagonista la zoé y el paradigma de soberanía. Estas tres políticas consisten, primero, en enunciar un tipo de norma inherente al cuerpo sin que implique una ruptura con lo externo; segundo, una postura a favor de la diversidad subjetiva; y, tercero, una política del nacimiento como ejercicio continuo de la diferencia. En consecuencia, la biopolítica afirmativa “cobra fuerza donde lo común adquiere la dimensión de lo inmediatamente impersonal y singular, (...) se trata, de abrir a la persona a la impropiedad radical de un ser común, a la no persona, que subterráneamente habita en toda persona” (Karmy, 2014, p. 43).

Conclusiones

La propuesta de Esposito en torno a una biopolítica afirmativa ha recibido críticas. Siguiendo a Campillo (2005) en el texto *Biopolítica, totalitarismo y globalización*, sostiene que esta postura, al igual que en Agamben, reduce la biopolítica a una simple lectura; en este caso, a una configuración moderna del significado de comunidad. Asimismo, Toscano (2014) argumenta que, aunque Esposito encontró una inédita forma de explicar la relación entre política y vida a partir de la práctica de inmunización, corta el debate biopolítico en el momento que le da solución sólo por medio de la biopolítica afirmativa. Del mismo modo que una postura afirmativa de la biopolítica hace que se contradiga el autor de *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, al momento de decir que la vida es un fenómeno complejo y pluridimensional, ya que, de ser así, la vida no puede quedar reducida a la simple postura afirmativa. Sin embargo, podemos encontrar una mirada biopolítica que, como herramienta, permite interpretar de forma transversal el acontecer actual alrededor de los acuerdos políticos que exponen la vida a riesgos; por ejemplo, a los riesgos de la biotecnología, la higiene, la medicalización, entre otros.

De manera que los aparatos gubernamentales que protegen la vida de los distintos riesgos también son los encargados de exponer esa misma vida que buscan asegurar, lo cual parece indicar que para vivir se debe antes sobrevivir a las políticas de gobierno. Esto se puede comprender a través de una interpretación de la biopolítica en la que coinciden Esposito (2009a) y Agamben (2003) con Foucault (2006) a través del concepto de *Phármakon*: una cura por medio del veneno. En la

antigüedad griega Phármakon traducía lo que en la actualidad es conocido como antibiótico; que, como se sabe, debe ser suministrado en dosis precisas, pues contiene ciertas cantidades de aquello que se quiere combatir. Un uso excesivo puede matar.

Por lo que un exceso de modelos de seguridad, puede suponer un riesgo para la vida. Por ejemplo, siguiendo a Agudelo (2013), el miedo como herramienta de control del Estado moderno desde el discurso de la seguridad ciudadana y pública, oculta una violencia igual, o superior, de la que busca proteger a los ciudadanos. Esto se puede percibir a través de la política de seguridad democrática en Colombia, donde la defensa de la democracia, mediante a una lucha contra el crimen producido por el terrorismo, provocó el asesinato masivo de ciudadanos que fueron incriminados como guerrilleros, con el fin de hacer pensar a la población de que el gobierno estaba garantizándoles un territorio seguro de guerrillas.

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer II. Estado de excepción*. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre Textos
- Ávila, M. (2013). Estado de excepción y campos de concentración en Chile. Una Aproximación biopolítica. *Sociedad Hoy*, 25, 65- 78. <https://www.redalyc.org/pdf/902/90239866005.pdf>
- Campillo, A. (2015). Biopolítica, totalitarismo y globalización. *Sociología Histórica*, (5), 7-41. <https://revistas.um.es/sh/article/view/232441>
- Esposito, R. (2006). *La perspectiva de lo impolítico*. Katz editores
- Esposito, R. (2009a). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder
- Esposito, R. (2009b). *Inmunitas*. Amorrotu editores.
- Esposito, R. (2009c). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrotu editores.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso del College de France. 1975- 1976*. Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso del College de France. 1977- 1978*. Fondo de Cultura Económica
- Girado, J. (2020). Son otros, no es ninguno de nosotros. Un análisis de la estigmatización como fenómeno grupal. *Perseitas*, 8, pp. 227-253. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3586>
- Girado, J. (2021). La estigmatización analizada desde la fantasía de pureza, la extensión social de la repugnancia y las estrategias de inmunización. *Perseitas*, 9, 71-97. <https://doi.org/10.21501/23461780.383>
- Karmy, R. (2014). La comunidad monstruosa. La *munología* en el pensamiento de Roberto Esposito. En R. Karmy y P. Monti (Eds.) *Biopolíticas, gobierno y salud pública Miradas para un diagnóstico diferencial* (pp. 21- 44). Universidad de Chile.
- Martínez, D. y Muñoz, W. (2018). La gubernamentalidad y el dispositivo científico-político del riesgo: la teoría de los factores de riesgo psicosocial. *Cinta de Moebio*, 62, 170-181. <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/49460/57358>
- Saidel, M. (2011). Roberto Esposito: de lo impolítico a lo impersonal. *Metropolis*, 83, 30-33. <https://Revista 83 | Barcelona Metrópolis | Ayuntamiento de Barcelona>
- Serratore, C. (2017). Lo impolítico en el pensamiento de Roberto Esposito: Una crítica al concepto de “representación”. *Soft Power*, 4, 291- 314. DOI: 10.17450/170219
- Sepúlveda, M. (2011). El riesgo como dispositivo de gobierno: neopruencialismo y subjetivación. *Revista de Psicología*, 20(2), 103-124. <https://revistapsicologia.uchile.cl/index.php/RDP/article/view/17934>

Sferco, S. (2018). *Pharmakon y producción de verdad en Michel Foucault*. En L. Lozano y A. Rodríguez (Eds), *Michel Foucault 30 años: Gubernamentalidad, Subjetivaciones, Escrituras de sí* (pp. 127-138). Editorial Universidad del Atlántico

Torres, I. (2016). La seguridad de la vida gobernada. *Polis. Revista Latinoamericana*, 44, 1-17. <http://journals.openedition.org/polis/11876>