

Roberto Esposito

Comunidad, inmunidad y biopolítica

Traducción de
Alicia García Ruiz

Herder

EDUARDO MATTIO
Cnel. Olmedo 1124 5° B
Tel. 0351 - 4727722

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.

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: Reinbook

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 —de-
bida 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 in-
vestigación 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., *Terza 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 deseccamiento 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.: *Confinos 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 irrepresentable 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. Estos 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 Derrida⁷— 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, Amorrrortu, 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 Deleuze, con el que comparto el presupuesto de fondo de que la

9. Cf. Negri, A. y Hardt, M., *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005.

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 (*Bios* y *Terza 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 entre una lectura positiva, productiva, y otra negativa y trágica,

de la relación entre política y vida. El hecho de que esta alternativa hermenéutica, interna a sus textos, haya encontrado hoy una radicalización en los trabajos de Antonio Negri,¹⁰ por una parte, y de Giorgio Agamben,¹¹ por otra, confirma la antinomia presente desde el principio en la elaboración foucaultiana de la biopolítica. Es como si en el momento mismo en el que se elaboraba hubiera sido caracterizada, constituida, por un hiato semántico que la demedia en dos partes recíprocamente in-componibles. O componibles sólo al precio de la sumisión de una al violento dominio de la otra. Esto se debe a que Foucault pensó los dos polos de la biopolítica –el *bíos* y la política– como originalmente separados y sólo más tarde recompuestos, de un modo que tiende siempre a someter uno a la captura absorbente del otro. De ahí la impresión de división interna, cuando no de verdadera antinomia, que presentan los textos biopolíticos de Foucault –que tal vez no sea ajena a su decisión, a fines de los años setenta, de abandonar el tema para pasar a otro argumento. Aquello que, en todo caso, bloqueaba su discurso se sitúa en la alternativa estéril entre las dos interpretaciones presentes y en contraste del concepto de la «nuda vida», tal como ha seguido siendo caracterizado en debates posteriores: o bien aparece sometida y aprisionada por un poder destinado a reducirla a simple base biológica, o bien es la política la que aparece subsumida y disuelta en el ritmo productivo de una vida en continua expansión. Es como si entre estas dos interpretaciones extremas, opuestas y especulares, faltase una argolla que los uniera, un tramo analítico capaz de desbloquear el discurso de una forma más articulada y compleja.

10. Cf. Agamben, G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995 [vers. cast.: *Homo Sacer*, Valencia, Pre-Textos, 1998].

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

Por mi parte, he intentado habilitar este nodo teórico mediante la categoría de inmunización, a la que ya me he referido y que en todo caso constituye el eje de rotación o el canal por el que fluye toda mi investigación. ¿Por qué hago uso de esta categoría? ¿Y de qué modo es capaz de completar el vacío semántico, el hiato, que en Foucault queda abierto entre los dos términos del concepto de biopolítica? En la medida en que, como ya se ha dicho, la categoría de inmunidad se inscribe precisamente en la encrucijada —sobre la línea de tangencia entre la esfera de la vida y la del derecho. Pero el paradigma de inmunización admite un paso más allá, en tanto investiga la división entre las dos interpretaciones prevalecientes de la política —la afirmativa y productiva y la negativa y mortífera. Ya se ha visto cómo tales declinaciones tienden a constituirse en un modo de alternancia que no prevé puntos de contacto o líneas de cruce: o el poder niega la vida o la vida neutraliza el poder. Ahora bien, la ventaja del paradigma inmunitario reside precisamente en el hecho de que estos dos vectores de sentido —positivo y negativo, conservador y destructivo— encuentran finalmente una articulación interna, porque la inmunización, en cuanto forma de protección negativa, los contiene a ambos ligándolos en un único bloque semántico. Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder ejercita en el exterior sobre la vida, sino el modo contradictorio en el que la vida intenta defenderse, cerrándose a aquello que la circunda —a la otra vida. De ahí la dialéctica, interna a la misma comunidad, que, a un mismo tiempo, la conserva pero también bloquea su desarrollo, la salva pero la pone en riesgo de implosión. Como ha sostenido Derrida en sus trabajos más recientes, el proceso de inmunización corre siempre el riesgo de deslizarse hacia una especie de enfermedad autoinmune que ataca el propio cuerpo que querría defender, conduciéndolo a la destrucción.

No obstante, a diferencia de Derrida y en mayor sintonía con otros autores, como Donna Haraway¹² y Peter Sloterdijk,¹³ yo extraigo de la dialéctica indivisible entre comunidad e inmunidad otra consecuencia, que de algún modo perfila la posibilidad de una noción potencialmente afirmativa de biopolítica. Revolviéndose contra sí misma en forma de autoinmunidad, la dinámica de inmunización tiende a contradecirse, abriéndose a una posible transformación. Tal como sucede en los procesos biológicos de tolerancia inmunitaria, en los que se admiten trasplantes de órganos de otros cuerpos, o también en el proceso de embarazo, que abre el cuerpo femenino a la concepción de otra vida, también los sistemas inmunitarios del cuerpo social pueden alcanzar un punto de inversión capaz de reconstruir la relación con la *communitas* y con el *munus* que ésta porta dentro de sí como su dimensión originaria. En este caso, también la biopolítica, hoy extendida de modo irreversible debido a la globalidad de la experiencia contemporánea, puede experimentar un cambio de forma respecto a la declinación tanatopolítica que ha asumido sobre todo en la primera mitad del siglo pasado, pero también hoy día, que no se encuentra en absoluto erradicada. Para que eso fuera posible, haría falta cambiar la idea difusa de que la vida humana pueda ser salvada de la política; se trata más bien de que la política hoy ha de ser pensada a partir del fenómeno de la vida. Pero, para que la vida pueda señalar un horizonte diferente para la política –literalmente: revitalizarla–, es necesario que, a su vez, ella misma sea pensada en toda su complejidad; esto es, que sea rescatada de aquella reducción a la nuda base biológica.

12. Cf. Haraway, D., *The Biopolitics of Postmodern Bodies. Determinations of Self in Immune System Discourse*, en *Differences* 1, vol. 1 (1989) [vers. cast.: «La biopolítica de los cuerpos posmodernos», en VVAA, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la Naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995].

13. Cf. Sloterdijk, P., *Sphären III, Schäume*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2003 [vers. cast.: *Esféricas III*, Madrid, Siruela, 2006].

que fue el sueño, trágicamente cumplido, de la biopolítica nazi. Si la vida es considerada como el simple hilo vertical que une el nacimiento con la muerte, en un desarrollo predeterminado, ciertamente no podrá decir ni dar nada a la política, sino que se limitará necesariamente a un poder ciego respecto de sus fines y destructivo en sus medios. Pero, si la vida es entendida en su irreducible complejidad, como un fenómeno pluridimensional que en cierto sentido está siempre más allá de sí mismo y si es pensada en su profundidad, estratificación, discontinuidad, en la riqueza de sus fenómenos, en la variedad de sus manifestaciones, en la radicalidad de sus transformaciones, el escenario puede cambiar. El viviente, entonces, podrá devenir no sólo una fuente de inspiración de nuevas preguntas para la reflexión filosófica, sino también la coordenada para una rotación capaz de cambiar enteramente la perspectiva. ¿Qué es, qué puede ser, una política que ya no piense la vida como objeto, sino como sujeto de política? Una política, así, ya no *sobre* la vida, sino *de* la vida. Son preguntas que, evidentemente, no pueden responderse en una investigación individual, sino que reclaman un esfuerzo colectivo al que estamos todos convocados.

Roberto Esposito

Capítulo 1

La ley de la comunidad

1. Quisiera intentar una reflexión sobre la comunidad a partir de su originaria etimología latina. Aunque no está plenamente probado, el significado de «comunidad» que todos los diccionarios dan como más probable es aquel que asocia *cum* y *munus* (o *munia*). Esta derivación es importante en la medida en que califica de manera precisa aquello que contiene los miembros de la comunidad. No se trata de vínculos de una relación cualquiera, sino de los de un *munus*, es decir, una «tarea», un «deber», una «ley». Atendiendo al otro significado del término, más cercano al primero de lo que parece, son también los vínculos de un «don», pero de un don de hacer, no de recibir y, por tanto, igualmente, de una «obligación». Los miembros de la comunidad lo son por eso y porque están vinculados por una ley común.

Ahora bien, ¿de qué ley se trata? ¿Cuál es la ley a la que se vincula la comunidad? O, de modo más preciso, ¿qué «pone en común»? No es necesario que imaginemos nada externo a la comunidad misma: una comunidad que existiera antes de la ley o bien que la ley precediese a la comunidad. La comunidad es una con la ley en el sentido de que la ley común no prescribe otra cosa sino la exigencia de la comunidad misma. Éste es el primer contenido —por usar de nuevo una expresión inade-

cuada— de la ley de la comunidad: la comunidad es necesaria. Pero aquí no debemos pensar en una voz exterior que ejerce su fuerza desde fuera, sino en algo mucho más intrínseco. La comunidad es necesaria porque es el lugar mismo —o, mejor dicho, el presupuesto trascendental— de nuestra existencia, dado que desde siempre existimos en común. Hay que entender, pues, la ley de la comunidad como la exigencia, hacia la que nos sentimos obligados, de no perder esta condición originaria. O, peor aún, de no convertirla en su opuesto, porque este riesgo no sólo está siempre potencialmente presente, sino que es constitutivo, ya que la ley misma nos pone en guardia contra él. Si desde siempre estamos en la ley —podría decirse con acento paulino—, es porque desde siempre nos encontramos en la «culpa». Nos hallamos desde siempre en el olvido y en la perversión de la ley común. Desde este punto de vista —que hay que considerar no separada sino conjuntamente con el primero—, se debe decir no sólo que la comunidad no ha sido nunca realizada, sino que es irrealizable. A pesar de la necesidad que la reclama. A pesar del hecho de que, en cierto sentido, ya esté constantemente presente. Y, también, precisamente por esto. ¿Cómo realizar aquello que precede a toda posible realización? ¿Cómo constituir algo que ya se constituye? Alrededor de esta paradoja podemos intentar una primera definición de comunidad: aquello que es al mismo tiempo necesario e imposible. Imposible y necesario. Que se determina en la lejanía o diferencia respecto a nosotros mismos. En la ruptura de nuestra subjetividad. En una carencia infinita, en una deuda impagable, en un defecto irremediable. Se podría, incluso, usar la expresión, más grave, «delito» —si se la remite al significado de *delinquere* exactamente como «carecer de algo»:¹

1. Cf. Baas, B., «Le corps du délit», en AAVV, *Politique et modernité*, París, Osiris, 1992. A él remito también para la interpretación de Kant y de Heidegger.

nos falta aquello que constituye comunidad. Nos falta hasta tal punto que se debería concluir que lo que tenemos en común es exactamente tal carencia de comunidad. Somos —como ya se ha dicho— la comunidad de aquellos que no tienen comunidad.² La ley de la comunidad no es otra que la comunidad de la ley, de la deuda, de la culpa, como, por otra parte, se pone de manifiesto en todas las narraciones que identifican el origen de la sociedad en un delito común donde evidentemente la víctima, esto es, aquello que perdemos y que nunca hemos tenido, no es ningún «padre primordial», sino la comunidad misma que se constituye trascendentalmente.

Semejante consciencia —más o menos explícita— no es una recién llegada al pensamiento, sino que atraviesa la entera tradición filosófica, empezando por lo menos en Rousseau. Toda su obra no hace sino pronunciar —gritar, incluso— esta terrible verdad: la comunidad es aquello que es necesario y que, a la vez, es impedido. Toda la historia humana lleva dentro de sí esta herida que, desde su interior, la corroe y la vacía. Una herida que no se puede interpretar sino en razón de este «imposible», a partir del cual se origina en forma de necesaria traición. Vivimos en la diferencia entre lo que debemos y lo que podemos hacer. Hasta el punto de que, cuando intentamos hacerlo —constituir, realizar, efectuar la comunidad— terminamos invariablemente por invertirla en su opuesto: comunidad de muerte y muerte de la comunidad. Empecemos por el primer punto: la comunidad es necesaria —es nuestra *res*, en el sentido preciso de que llevamos la responsabilidad por la misma hasta el final. En esta proposición se puede condensar la contundente crítica de Rousseau al paradigma hobbesiano. Cuando Rousseau observa que «si muchos hombres dispersos se someten después

2. Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, op. cit. [vers. cast.: *Categorías de lo impolítico*, op. cit.].

a uno sólo; por numerosos que sean, solamente veo en ellos a un dueño y a sus esclavos, y no a un pueblo y a su jefe. Es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; ahí no hay ni bien público ni cuerpo político»³, está, de hecho, imputando a Hobbes no sólo la ausencia, sino la expulsión de toda idea de comunidad, en la medida en que el filósofo inglés unifica en el colosal cuerpo del Leviatán a los individuos naturalmente conflictivos; si el adhesivo que los asocia no es otro que el miedo común, su resultado no podrá ser sino una común servidumbre, es decir, el contrario de la comunidad. Esto último es precisamente lo que se sacrifica sobre el altar de la autoconservación individual: los individuos hobbesianos pueden salvar la propia vida sólo haciendo fenecer el bien común. Todas las apelaciones a tal Bien –Libertad, Justicia, Igualdad– que escanden la obra rousseauiana tienen este objetivo polémico, pronuncian esta condena, se lamentan de esta ausencia: la comunidad humana se falta a sí misma, no hace sino *delinquere*, en el doble sentido de la expresión. Y, sin embargo, es aquello que necesitamos desde el momento en el que forma parte de nosotros mismos: «La forma más bella de existencia es para nosotros aquella hecha de relaciones y en común; y nuestro verdadero yo no está sólo en nosotros».⁴ La continua proclamación de la soledad –obsesivamente repetida, sobre todo en sus últimos escritos– tiene en Rousseau el tono de una silenciosa revuelta contra la ausencia de comunidad. Sólo porque no existe comunidad –o, mejor dicho, porque todas las formas de comunidad existentes no son sino lo opuesto a la comunidad auténtica. Rousseau protesta contra ello presentando la soledad como el calco negativo de

3. Rousseau, J.-J., «Del contrato social», en *Jean-Jacques Rousseau: escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979, pág. 409.

4. Rousseau, J.-J., «Rousseau giudice di Jean-Jacques», en *Opere*, ed. de P. Rossi, Florencia, Sansoni, 1972, pág. 1.213.

una absoluta falta de lo común, que en él se manifiesta, de un modo extramadamente paradójico, en la comunicación, a través de la escritura, de la propia imposibilidad de comunicar. De ahí que la escritura asuma exactamente el carácter de «soledad para los otros», de «sustituto de la comunidad humana irrealizable en la realidad social».⁵

Pero, atención: irrealizable lo es bajo la perspectiva de Rousseau, desde el momento en que su crítica comunitaria al individualismo hobbesiano permanece dentro del mismo paradigma, como ya observó Émile Durkheim,⁶ el individuo clausurado en su perfecta completitud. ¿Qué otra cosa es el «hombre natural» rousseauiano sino una mónada que se aproxima a otra sólo por azar o infortunio? ¿Y no es la condición asocial la única que Rousseau considera feliz en contraposición al impulso comunitario? Aquí se encuentra el punto que condena al fracaso su intención: no es posible derivar una filosofía de la comunidad a partir de una metafísica del individuo. El carácter absoluto que se presupone al individuo no puede ser luego puesto en común. A pesar de todos los esfuerzos del autor, la antinomia no es resoluble. El hiato, no sólo léxico sino filosófico, entre el presupuesto y el resultado permanece inconsútil; sólo se salva al precio de un forzamiento que da a la comunidad de Rousseau —aunque él intente una representación en positivo— esos rasgos insostenibles que han sido cuestionados por sus críticos liberales más severos. El punto de separación es aquel que se sitúa entre la exigencia de comunidad presente en negativo en la descripción crítica de la sociedad existente y su formulación afirmativa. Dicho de otro modo: entre la determinación

5. Baczkó, B., *Rousseau. Solitude et communauté*, París, Mouton, 1974, pág. 263.

6. Durkheim, É., «Le contrat social de Rousseau», en *Revue de métaphysique et de morale* 25 (1918), págs. 13 y 139.

impolítica de la ausencia de comunidad —la comunidad como ausencia, falta, deuda impagable en relación con la ley que la prescribe— y su realización política. En síntesis: a partir de esos presupuestos metafísicos —el individuo encerrado en su propio carácter de absoluto—, la comunidad política rousseauiana se inclina hacia una posible deriva autoritaria. Aquí, claro está, no me refiero a la categoría específica de «totalitarismo», que es resultado de la experiencia de nuestro siglo. Es bien conocido que Rousseau, de hecho, siempre se preocupa de proteger al ciudadano de todo abuso del poder estatal, adoptando el concepto de «voluntad general» justamente como correctivo automático contra cualquier tentación autoritaria contra el individuo: siendo parte integrante de la misma, esto se garantiza por el hecho de que todo mandato de la voluntad general ha sido emitido también por él mismo.⁷

Ahora bien, ¿no es exactamente este automatismo —la supuesta identidad de cada cual con todos y de todos con cada cual— el mecanismo totalizante de reducción de los muchos al uno? ¿Cómo entender si no el conocido pasaje según el cual «quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse capaz de cambiar, por así decir, la naturaleza humana, de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe, en cierta forma, su vida y su ser».⁸ De ahí se hace evidente que el riesgo protototalitario no está en la contraposición del modelo comunitario y con el modelo individual, sino en la superposición que dibuja la comunidad contra la silueta del individuo aislado y autosuficiente: el camino que va del uno-individual al uno-colectivo no puede más que recorrerse de

7. Derathé, R., *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bolonia, Il Mulino, 1993, pág. 305.

8. Rousseau, J.-J., «Del contrato social», *op. cit.*, pág. 434.

manera directa, orgánicamente. Es como si ambos —individuo y comunidad— no pudieran salir de sí mismos. No sabemos comprender al otro sin absorberlo e incorporarlo, sin hacerlo parte de nosotros. Cada vez que en la obra de Rousseau semejante proyecto toma cuerpo en una realidad colectiva —una pequeña patria, ciudad o fiesta popular,⁹ la atormentada exigencia rousseauniana de comunidad se invierte para convertirse en su mito. El mito de una comunidad transparente a sí misma en la que cada cual comunica al otro el propio éxtasis comunitario.¹⁰ El sueño de absoluta inmanencia. Sin ninguna mediación, filtro o signo que interrumpa la fusión recíproca de las conciencias. Sin ninguna distancia, discontinuidad, diferencia con otro, que ya no es tal porque es parte integrante del uno: el uno que se pierde —y se reencuentra— en la propia identidad.

Se trata de un riesgo que amenaza también de cerca al discurso de Rousseau, pero que no lo derriba. El autor mismo parece darse cuenta de ello, al abstenerse de trasponer esta comunidad de corazones a una comunidad política. También nosotros deberíamos guardarnos de leer *El contrato social* como la traducción política de la comunidad de Clarens. Ciertamente, la democracia que prefigura el *Contrato* es una democracia que excluye cualquier distinción entre gobernantes y gobernados, entre legislativo y ejecutivo, entre pueblo y soberano. Pero precisamente por esto es declarada irrealizable —o realizable sólo por un pueblo de dioses. «Tomando el término en su acepción más rigurosa», concluye Rousseau, «jamás ha existido verdadera democracia y nunca existirá».¹¹ Y, en caso de existir, sería la exacta

9. Cf. Vernes, P.-M., *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, París, Payot, 1978.

10. Cf. aunque en una clave de lectura diferente, Starobinski, L., *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bolonia, Il Mulino, 1982.

11. Rousseau, J.-J., «Del contrato social», *op. cit.*, pág. 460.

realización de su opuesto. Contra Rousseau –pero dentro de su perspectiva–, esta conclusión pone a salvo a la comunidad del poder de su mito. La antinomia no se deja resolver: la comunidad es, al mismo tiempo, necesaria e imposible. No es sólo que siempre se dé de modo defectuoso –que no alcance nunca su cumplimiento–, sino que, además, no es sino comunidad *del* defecto, en el sentido específico de que aquello que posee, que la constituye en cuanto ser-en-común, con-ser, es precisamente ese defecto, ese carácter inalcanzable, esa deuda. Dicho de otro modo, nuestra finitud mortal, tal como en un inolvidable pasaje del *Emilio* Rousseau ya había presentido: «Es la debilidad del hombre la que lo hace sociable; son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones hacia la humanidad, nosotros no le deberíamos nada si no fuéramos hombres [...] Los hombres no son naturalmente ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos; todos han nacido desnudos y pobres, todos sujetos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a los dolores de toda clase; en fin, todos estamos condenados a morir. He aquí lo que es verdaderamente el hombre, he aquí de lo que ningún mortal está exento».¹²

2. A una conclusión no lejana habría llegado Kant, asumiendo conscientemente –y llevándola hasta sus consecuencias más extremas– la contradicción implícita en Rousseau. No es por casualidad que atribuyera a Rousseau el mérito de haberlo conducido de la soledad de la investigación individual al interés por el mundo común de los hombres.¹³ Nada como el pensamiento

12. Rousseau, J.-J., *Emilio*, Madrid, Alianza, 1998, pág. 326.

13. Kant, I., «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», en *Kants Gesammelte Schriften*, Berlín, Akademie Ausgabe, B. XX, 1902 [vers. cast.: *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, Madrid, Alianza, 2008].

requiere, para expresarse y desarrollarse, de la comunidad. Ya lo había dicho Kant precisamente en estos términos: «¿Pensaríamos mucho y bien si no pensásemos en común con otros a los que comunicamos nuestro pensamiento, con los que formamos parte de lo mismo?».¹⁴ No es posible pensar fuera de la comunidad, éste es el presupuesto kantiano que ha sido retomado de diversas formas por una serie de intérpretes y autores que van de Lucien Goldmann a Hannah Arendt. Si para el primero «la necesidad absoluta e irrealizable de conseguir y realizar la totalidad constituye el punto de partida de todo el pensamiento kantiano»,¹⁵ para la segunda la sociabilidad no es sólo un fin, sino el origen mismo de la humanidad, en la medida en que los hombres pertenecen esencialmente al mundo. La de Kant —continúa Arendt— es una ruptura respecto a todas las teorías que subordinan la dependencia del prójimo a la esfera de las necesidades y de los intereses, esto es, respecto a toda la teoría utilitarista. Por el contrario, Kant afirma que el juicio presupone la existencia de los otros —y, precisamente por esto, Arendt lo entenderá en relación con el ámbito de la acción: «se juzga siempre en cuanto miembros de una comunidad, guiados por el sentido comunitario, por el *sensus communis*».¹⁶ La comunidad, en suma, es constitutiva de nuestro ser humano: Kant comprende totalmente y lleva a su más completa consciencia la intuición de Rousseau.

Pero la relación entre los dos filósofos no se sitúa sólo en la exigencia de comunidad, sino también —y más aún— en su común consciencia de la absoluta problematización de su realización.

14. Kant, I., *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, Lanciano, Carabba, 1975, pág. 105.

15. Goldman, L., *Introduzione a Kant*, Milán, Mondadori (aunque el título original es *La communauté humaine et l'univers chez Kant*), 1975, pág. 38.

16. Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.

También para Kant —y para ningún pensador como para él—, la comunidad, aunque necesaria, es imposible. La ley prescribe aquello que prohíbe y prohíbe aquello que prescribe. Es por ello por lo que —como también concluía Goldmann— Kant está en el origen del pensamiento trágico en contraste radical con la línea hegeliano-marxiana. Sin embargo, a diferencia de lo que pensaban Goldmann y los intérpretes que han desarrollado ese punto de vista,¹⁷ esto no sólo no coloca a Kant en una suerte de posición inmadura respecto a sus sucesores dialécticos a partir de Fichte, sino que, antes al contrario, lo mantiene a salvo de la tendencia totalizante de éstos a ubicar históricamente la comunidad, ya sea en el Estado (Hegel) o contra el Estado (Marx). Porque precisamente aquí se juega la verdadera herencia de Rousseau. También Fichte, anticipando a Marx, piensa en «consumar» la propuesta de Rousseau,¹⁸ aunque saturando el sentido mitopoiético que la antinomia de Kant mantiene crucialmente abierta: si los hombres están unidos en forma universal, están irreparablemente separados de los contenidos y los intereses materiales. El único modo de realizar la comunidad sería el de superar los intereses, las diferencias particulares, pero intereses y diferencias son de hecho insuperables, porque son constitutivos de nuestra naturaleza. El contenido sensible permanece irrecuperable en la esfera de la universalidad. La natural «sociabilidad» es a la vez equilibrada y contradicha por la natural «insociabilidad».¹⁹ Es por ello por lo que la comunidad no sólo no puede *devenir* realidad, sino que no puede tampoco hacerse siquiera concepto: debe —he aquí lo que

17. Masullo, A., *La comunità come fondamento*, Nápoles, Libreria Scientifica Editrice, 1965.

18. Fichte, J. G., *Sulla rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

19. Kant, I., «Idea para una historia universal en clave cosmopolita», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, pág. 37 e *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1994.

dicta la ley misma que la reclama— permanecer como una simple idea de la razón: una meta inalcanzable, un puro propósito.

La afirmación kantiana según la cual «la idea elevada, aunque nunca plenamente alcanzable, de una comunidad ética se empequeñece mucho en manos humanas [...]»²⁰ ha de leerse en continuidad con la afirmación de Rousseau, que ya hemos mencionado, acerca de la irrepresentabilidad de una verdadera democracia. Con la circunstancia agravante de que, a diferencia de Rousseau, para Kant el hombre está torcido por naturaleza —tanto que el estado de naturaleza es para él, como para Hobbes, un estado de guerra.²¹ Es esto lo que, excluyendo cualquier referencia positiva de Rousseau al origen natural, condena la condición política a una incurable aporía. Desde este punto de vista, el problema de la política ha de ser netamente distinto que el de los fines éticos. La política no puede ser pensada bajo el punto de vista del bien, del mismo modo que la praxis es diferente de la teoría. La comunidad ética podría, sobre el plano puramente hipotético, «existir en medio de una comunidad política»,²² pero desde el principio la una difiere de la otra; hasta tal punto, que la comunidad política no puede obligar a los ciudadanos a entrar en la comunidad ética, so pena de arruinar ambas. Sería ciertamente dulce poder imaginar una correspondencia entre las dos —prosigue Kant—, pero es temerario proponerla. Como diría Lyotard, la frase ética no puede ser unida a la frase política y a la epistemológica más que a través del frágil puente del «como si».²³ Ahora bien, bajo ese puente pasa un abismo infranquea-

20. Kant, I., *La religión en los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 101.

21. Philonenko, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1973*, París, Vrin, 1988, págs. 28-29.

22. Kant, I., *La religión en los límites de la mera razón*, op. cit., pág. 95.

23. Lyotard, J.-F., *Il dissidio*, Milán, Feltrinelli, 1985.

ble. La relación permanece como puramente analógica: puede expresarse a través de símbolos, señales, emblemas —como el entusiasmo por la revolución—,²⁴ pero no por pruebas o ejemplos históricos. Señales que, sin embargo, cada cierto tiempo la confirman. La política puede favorecer, pero no requiere ni prevé necesariamente, el mejoramiento de los hombres: debe ser potencialmente aplicable a un pueblo de demonios,²⁵ no en el sentido de una ampliación, sino de una reducción de la libertad. Como consecuencia, no como contraposición, del carácter absoluto de la libertad misma: precisamente porque la libertad es, por esencia, ilimitada, la tarea de la política es limitarla con su contrario, esto es, con un poder irresistible.²⁶ No por casualidad el Estado kantiano procede de la fuerza y de la coacción. Pero, a diferencia de Hobbes, la soberanía debe fundarse sobre un principio racional: ahora bien, *como si* y *sólo* como si derivase de la voluntad común del pueblo.

La libertad —he aquí el punto que aleja a Kant de Rousseau— está inextricablemente conectada con el mal: «La historia de la naturaleza comienza con el bien porque ésta es *obra de Dios*», escribe Kant en un texto dedicado precisamente a Rousseau, pero «la historia de la libertad comienza con el mal porque es *obra del hombre*».²⁷ Si el hombre nace libre, en su origen no puede existir más que el mal. Es en este sentido en el que aquello que habíamos llamado la culpa —nuestro *delinquere* como

24. Kant, I., «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, op. cit., pág. 201.

25. Kant, I., «Para la paz perpetua», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal*, op. cit., pág. 166.

26. Kant, I., «Idea para una historia universal en clave cosmopolita», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, op. cit., págs. 45-46.

27. Kant, I., «Probable inicio de la historia humana», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, op. cit., pág. 84.

falta de comunidad hacia la que tendemos y de la cual contradictoriamente derivamos— se presupone como la condición trascendental de nuestra común humanidad.²⁸ Por esta razón, escribe Kant, el hombre, más que «atribuir la culpa propia a una culpa originaria de sus progenitores [...], tiene motivos para inculparse de todos los males que padece y atribuirse toda la maldad que comete [...]».²⁹ Ya Cassirer comprendió a Kant y Rousseau dentro de esta semántica de la culpa,³⁰ pero hoy es necesario, además, dar un paso más en lo que se refiere a la medida de su ineluctabilidad. Es imposible eludirla, no sólo porque no se puede resistir a la tentación de infringir la ley, sino también porque la ley —el imperativo categórico— no puede ser realizada, en la medida en que no prescribe nada más que su propio carácter de deber, ningún contenido ulterior a la obligación formal de obedecerla. A saber: la ley impone sólo actuar de manera tal que nuestra voluntad se pueda constituir como principio de legislación para una comunidad universal, pero no se dicta en modo alguno qué se ha de hacer. Así, se dice que su fuerza de ley reside justamente en este no-dicho. He aquí lo que significa la «categoricidad» del imperativo: por un lado, su soberanía absoluta, incondicionada, inapelable; por el otro, su sustracción de carácter apriorístico a cualquier intento de cumplimiento. No es sólo incumplible, sino que sería lo Incumplible mismo.³¹ Este último punto está fijado con particular relieve: no podemos cumplir la ley, siendo así conculcada, porque esta ley no nace de nosotros. No se trata en ningún modo de una autolegislación del sujeto, aunque el sujeto le es sujeto. Sujeto

28. Cf. Baas, B., «Le corps du délit», en AAVV, *Politique et modernité*, op. cit.

29. Kant, I., «Probable inicio de la historia humana», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, op. cit., pág. 84.

30. Cassirer, E., *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Florencia, La Nuova Italia, 1970, págs. 54 y sigs.

31. Nancy, J.-L., *L'imperatif catégorique*, París, Flammarion, 1983.

no sólo en la modalidad pasiva de la «sujeción», del «quedar sujetado», sino en la modalidad activa de la «subjetividad». Así, la ley corroe, atrapa, descompone nuestra subjetividad. La ley viene del afuera y conduce al afuera de nosotros. No sólo en el sentido de que el sujeto no puede darse su propia ley, sino también en el sentido más radical de que la ley, prescribiendo incondicionadamente lo incumplible, prescribe en cierto modo la destitución del sujeto al que se dirige. Prescribe al sujeto un estatuto de continuo incumplimiento. Una deuda inextinguible: «como quiera que haya sido lo ocurrido en él», dice Kant, «con la adopción de una buena intención, e incluso cualquiera que sea la constancia con la que prosigue en ello en una conducta conforme a tal intención, *sin embargo, empezó por el mal* y no le es posible extinguir jamás esta deuda». ³² La ley endeuda infinitamente al sujeto. Esto no quiere decir que lo excluya —Kant no renuncia en modo alguno a la categoría de «sujeto», más bien puede decirse que la pone en el centro de su propio sistema—, sino que, por el contrario, lo incluye en su exterioridad. Lo sustrae a toda autoconsistencia. No sólo en el sentido general de que la respuesta del sujeto a la ley elimina de por sí cualquier contenido subjetivo —sentimiento, placer, interés— a favor de la pura sumisión al deber formal, sino en aquel, más específico, de que el imperativo puede imponerse sólo «dañando», «vulnerando», «humillando» el núcleo irreducible de la subjetividad constituido por el «amor a sí» (*Selbstliebe*) o el «amor propio» (*Eigenliebe*). ³³

Esta reducción del sujeto a la presencia, por parte de la ley, por un lado, impide el cumplimiento, pero, por otro, señala una forma invertida —impolítica— de comunidad. Justamente la de

32. Kant, I., *La religión en los límites de la mera razón*, op. cit., pág. 75.

33. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2002, págs. 83 y sigs.

la inalcanzabilidad, la del defecto, la de la finitud. Al romper los límites individuales del sujeto —los que todavía Rousseau conservaba intactos—, vaciando su ansia de cumplimiento, la ley, *en tanto incumplible*, abre a los hombres otra faz del ser en común. ¿Qué tienen en común los hombres? La imposibilidad de realizar la comunidad, responde Kant. Esto es, la existencia finita misma. Ser mortales. Ser «en el tiempo».

3. En el final de este recorrido se encuentra Martin Heidegger. A él se debe, por otra parte, la interpretación de Kant más netamente centrada sobre el motivo de la finitud. Antes incluso que por el poder del imperativo, el sujeto kantiano es «finito» a causa de la *dimensión temporal*. Ciertamente, todavía Kant no entiende el carácter intramundano del sujeto en el sentido heideggeriano de «ser-en-el-mundo». Con todo, al suspenderlo en la estructura apriórica de la temporalidad, lo arranca de toda pretensión de consumación, confiándolo a una figura radicalmente finita. Así se inserta la temática de la ley según un nexo circular de causa y efecto; por ser estructuralmente finito, el sujeto se superpone a la ley, pero es justamente la sujeción a la ley lo que lo hace constitutivamente finito: «Un ser que se interesa a fondo por un deber se sabe en un no-haber-cumplido-todavía y de tal manera que le parece problemático lo que debe hacer. Este todavía-no de una realización aún indeterminada da a conocer que un ser, cuyo interés más íntimo es un deber, es fundamentalmente finito».³⁴ Aquí, a través de Kant, Heidegger no quiere decir simplemente que la inalcanzabilidad de un deber determine una situación de finitud, sino que la finitud coincide en última instancia con ese deber. Que no se puede ser finito en el sentido impositivo de que se *debe*

34. Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1974, pág. 181.

serlo. Es necesario contemplar la cuestión desde ambos lados: se es finito porque no se puede agotar la ley: la ley es algo que continuamente trasciende. Pero esta trascendencia, desde otro punto de vista, no es otra cosa que el límite de nuestra posibilidad de agotar la ley y, por esta razón, el indicador y la medida de nuestra propia finitud.

La ley, en suma, proviene de un algo-otro que, sin embargo, es parte de nosotros. Que nos constituye «sujetos», pero sólo para la ley misma. Se trata de todo aquello que en *Ser y tiempo* se expresa en la fórmula de que «la llamada procede de mí, y, sin embargo, de más allá de mí».³⁵ Aquí Heidegger ya ha tomado una vía que, llevando el trascendentalismo kantiano a sus consecuencias extremas, termina por traducirlo a un léxico diferente —el de la analítica existencial. Pese al evidente cambio de marco conceptual y lingüístico, lo que permanece común a ambos filósofos es, en primer lugar, el carácter de la culpa respecto a la definición del bien y del mal morales. No es una elección malvada lo que determina la caída en la culpa —en la culpa no se «cae», si es de ella de donde se procede—, sino que, por el contrario, la caída hace posible la elección. En segundo lugar, tenemos la necesidad de que tal culpabilidad (*Schuldigsein*) tenga «cura» —que es lo mismo, visto que el «cuidado» o la «cura» (*Sorge*) no significa otra cosa sino que «el ser-ahí, como tal, es culpable».³⁶ Ahora bien, mientras que para Kant el «hacerse cargo» o «cuidar» la culpabilidad originaria consiste en el propósito (destinado al fracaso) de realizar determinados valores o la observancia de determinadas normas, para Heidegger no quiere decir nada más que el simple reconocimiento de la nulidad de fundamento. De esto se deriva —o esto mismo se deriva de ello— el hecho de que no sólo, como ya sucedía en Kant, la culpa no pueda ser

35. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, pág. 294.

36. *Ibid.*, págs. 301-306.

eliminada, sino que también haga falta «decidirse» por ella en esta manera, defectiva, del «hacerse cargo» o «tomar cuidado». Es por ello por lo que la «llamada» no afirma nada, sino que, más bien, habla a la manera del silencio. Es cierto que también en Kant, como ya se ha visto, la ley no prescribe nada, sino su inderogable categoricidad. Pero esto sucede siempre de un modo prescriptivo: hay algo que queda prescrito. En Heidegger, junto con la prescripción, cae a la vez todo impulso hacia la realización —la fosa de lo irrealizable. En suma, mientras que en Kant es todavía posible —e incluso necesario— hablar de una ética, aunque sea «finita», en Heidegger la finitud es la única declinación de la ética, en el sentido radical de aquello que señala el «fin».

El hiato se hace plenamente visible en relación con la cuestión de la comunidad. Se ha visto cómo su constitución es el objetivo más intrínseco del kantismo —aunque destinado a una inevitable derrota. La comunidad es, al mismo tiempo, aquello hacia lo que todos los esfuerzos de los hombres dignos de tal nombre se dirigen y aquello que, dada la natural insociabilidad, no podrán nunca realizar del todo. En el marco categorial kantiano el motivo de tal contradicción se relaciona con el hecho de que, como también sucedía en Rousseau, tampoco Kant puede obtener un éxito en la formación de comunidad a partir de una antropología de carácter individual. Es verdad que, respecto al naturalismo de Rousseau, Kant lleva a cabo una deconstrucción tan radical del origen natural que llega al punto de excluir toda cualificación afirmativa. Y, sin embargo, permanece, aunque negativamente, dentro de un horizonte de tipo antropológico. De hecho, es precisamente esta negatividad —la insociabilidad, en términos psicológicos— lo que bloquea la ley de la comunidad universal, impidiendo la realización. En Heidegger la cuestión se plantea de manera muy diferente. También en él la comunidad, al menos tal como la entiende Kant —la ética universalista— no resulta realizable. Pero aquello que

en el kantismo se plantea en términos de proyecto inalcanzable, en Heidegger asume el carácter de un destino. Es este paso el que excluye toda semántica ética: la derrota no es tal sobre la base de un intento fallido, sino que se trata de la única situación a partir de la cual se da la experiencia. Por eso, se elimina con rigor toda hipótesis de «caída». El *ser-ahí* no puede «caer», porque «ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio y ha caído en el mundo³⁷ en un modo en que se puede decir que «cae de sí mismo y a sí mismo». Si es así, esto significa que la caída constituye el origen mismo del ser ahí. Y que todos los autores que, a partir de Rousseau, han buscado—inútilmente—fundar la comunidad reconstituyendo las condiciones lógicas originarias, no fallan porque las condiciones requeridas desaparezcan siempre en un remolino entrópico, sino porque no son otra cosa que ese vórtice. Esto significa que la comunidad no es realizable—si se quiere todavía usar esta terminología inadecuada—solo porque ya está desde siempre realizada, en el sentido de aquel «defecto» mismo, considerado como su carácter originario de destino. Desde este punto de vista, cualquier esfuerzo de alcanzar un fin no es menos inútil que el de reencontrar un origen. La comunidad no está ni antes ni después de la sociedad. No es ni aquello que la sociedad ha destruido—según una lectura nostálgica a la manera de Tönnies—ni el objetivo que ésta debe plantearse—a la manera, utópica, de matriz marxiana. Tampoco es el resultado de un pacto, de una voluntad o de una simple exigencia compartida por los individuos. Y menos el lugar arcaico del que proceden y que han abandonado. Por una razón bien simple: los individuos en cuanto tales—fuera de su *ser-en-un-mundo-común-con-otros*—no existen. «En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los

37. *Ibid.*, pág. 198.

otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común —*Mitwelt*. El estar-en es un co-estar con los otros. El ser-en-sí-intramundano de éstos es la *coexistencia* —*Mitdasein*.»³⁸ Esto vale hasta cuando el otro no está presente o es conocido, desde el momento en el que el estar solo —la condición trascendental del hombre originario de Rousseau— es una figura únicamente definible en negativo, a partir de lo común. Atención: de esto no debe deducirse en modo alguno que la comunidad sea algo cumplido, que sea inmanente a sí misma, coincidente con su propio sentido —como el mismo Heidegger llegó a pensar, no sólo en la primera década de los treinta, sino ya en *Ser y tiempo*, cuando estuvo tentado de ubicarla históricamente en la «comunidad de destino» de un pueblo determinado.³⁹ Al contrario, como ya se ha dicho, no es sólo que la comunidad siempre se dé de manera defectiva: es que no es más que comunidad *del* defecto. Aquello que se tiene en común —o, mejor dicho, que nos constituye en cuanto ser-en-común, ser-ahí-con, es precisamente ese defecto, esa inalcanzabilidad, esa deuda. En otras palabras, nuestra finitud mortal. En consecuencia, lo importante no es tanto que la relación con los otros se piense bajo la forma del ser-para-la-muerte, sino el modo concreto que asume: la forma del recíproco «cuidado». Es este cuidado, y no el interés, lo que se encuentra en la base de la comunidad. La comunidad está determinada por este cuidado, así como éste por aquélla. No podría haber lo uno sin lo otro: «cuidado-en-común». Ahora bien —y aquí está la novedad de la analítica heideggeriana respecto a todos sus precedentes—, esto quiere decir que la tarea de la comunidad —asumiendo, y no simplemente concediendo, que haya una— no es la de liberarse del cuidado, sino, por el contrario, la de custodiarlo como lo único que la hace posible. Esta especificación se hace cargo de

38. *Ibid.*, pág. 144.

39. *Ibid.*, págs. 458 y sigs.

la distinción heideggeriana entre dos modalidades diferentes —y opuestas— de realizar el «cuidado» y el hacerse cargo de que el otro está ahí: por un lado, la de reemplazarlo, tomar su lugar, para quitarle su cuidado⁴⁰ y, por otro, la de instarlo a él. Liberarlo, no del cuidado, sino *al* cuidado, su cuidado (*Fürsorge*). «Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a *una cosa* de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y *libre* para él.»⁴¹ Esto significa que la figura del Otro coincide en último término con la de la comunidad. Pero no en el sentido obvio de que cada uno de nosotros tiene que ver con el otro, sino más bien en el de que el otro nos constituye desde el fondo de nosotros mismos. No que comunicamos con el otro, sino que *somos* el otro. No somos nada más que el otro —como dijo una vez Rimbaud. O somos extraños a nosotros mismos, como tanto se ha repetido. Ése es el problema: ¿cómo traducir esta fórmula a la realidad de nuestra subjetividad? ¿Cómo «con-vencer» a nuestra obstinada identidad? Una vez más, la comunidad nos plantea de nuevo su enigma: es imposible y es necesaria. Necesaria e imposible. Todavía estamos lejos de haberlo pensado a fondo.

40. *Ibid.*, pág. 147.

41. *Ibid.*

Capítulo 2

Melancolía y comunidad

1. ¿Qué relación se da entre estos dos términos? ¿Hay algo de esencialmente «común» en la melancolía? ¿Es la melancolía algo que tiene que ver con la forma misma de la comunidad? La respuesta que la literatura sobre la melancolía ha dado a estas preguntas ha sido fundamentalmente negativa. Ya sea en la acepción patológica de enfermedad del cuerpo y del espíritu o ya sea en la acepción positiva como excepcionalidad genial, la melancolía se ha situado generalmente en un ámbito individual, no sólo diferente del de la comunidad, sino contrapuesto a él. Puede decirse que para una gran parte de la tradición interpretativa —sobre todo de derivación sociológica— el hombre melancólico ha sido definido precisamente por esta contraposición con la vida en común, por su ser justamente *no* común: enfermo, anormal, genial pero, en todo caso, y precisamente por ello, fuera de la comunidad, cuando no directamente contra ésta. En todo caso, más similar a una bestia o a un dios —según la clásica definición aristotélica— que al hombre en su generalidad, a la generalidad común de los hombres. A base de ser difundida, repetida, multiplicada en una infinita variedad de tipologías y de casos, así como de extenderse a un número creciente de individuos, la melancolía siempre se ha entendido y tratado como un fenómeno

no individual: sólo el individuo —o los individuos— pueden ser melancólicos, no la sociedad en cuanto tal, desde el momento en el que uno de los caracteres centrales de la melancolía es precisamente el carácter a-social, el aislamiento y el rechazo de la vida colectiva. Una vida colectiva que, a su vez, en su sentido operativo y productivo, por su orientación hacia el orden y la racionalidad, se interpreta como aquello que no tolera en su interior la melancolía, hasta el punto de tener que liberarse de la misma mediante la expulsión, la represión o la absorción terapéutica. Lo que permanece es este esquema de oposición: melancolía y comunidad son pensadas en forma de una recíproca repelencia. Donde está la una no puede existir la otra. Ambas son, no sólo de hecho sino conceptualmente, incompatibles.

Pero ¿es esto verdaderamente así? ¿Es cierto que la melancolía está confinada al exterior de la comunidad o, como máximo, a sus puntos ciegos, en las zonas improductivas e irracionales que lleva dentro, como si fueran residuos que de vez en cuando son expulsados o se conquistan a la plenitud de la vida colectiva? La gran filosofía moderna —como también la gran tradición iconológica y literaria— ha refutado esta lectura simplificada y superficial, consiguiendo transformar el presupuesto de partida en una imagen mucho más problemática. En una figura ella misma melancólica, replegada autocríticamente sobre sí, demostrando que la melancolía no es, ni puede ser, un simple objeto de análisis, sino algo —una potencia, un imán, un abismo— que tiende irresistiblemente a capturar y absorber al sujeto mismo que analiza. Así, la propia filosofía siempre ha comprendido, no sólo el carácter «común» de la melancolía a través de un trazado interpretativo, hoy bien conocido, que va desde los Padres de la Iglesia a Heidegger, sino también —y esto es aún más importante— el carácter originariamente melancólico, dividido, fracturado, de la misma comunidad. Ha comprendido siempre que la melancolía no es una enfermedad ocasional, un carácter

contingente o un simple contenido de la comunidad, sino algo que la concierne mucho más intrínsecamente hasta constituir su forma misma. No como algo que la comunidad contiene entre otras actitudes, movimientos o posibilidades, sino algo en lo cual ella misma está contenida y determinada o, más precisamente, «decidida»: algo que corta y separa a la comunidad respecto a sí misma. Como una falla o una herida en la que la comunidad no experimenta una condición temporal o parcial, sino su modo único de ser. Y, a la vez, de no ser. Ser precisamente en la forma de su «no ser». Aquello que debe ser, pero que justamente no puede ser—ser que sólo es en una modalidad defectiva, negativa, cóncava. En la modalidad de la ausencia de sí misma que Lacan ha definido como «falta de ser» o «pura falta».

Aquí pues, en este desfondamiento de principio, en esta dislocación desde su mismo inicio, se encuentra la melancolía: no un desfondamiento *en* la comunidad ni *de* la comunidad, sino *como* comunidad: como hiato originario que separa la existencia de la comunidad de su propia esencia. Como el límite infranqueable sobre el cual la comunidad misma viene y va sin poder traspasarlo. O como la Cosa —la *chose* o *das Ding*— que no es posible realizar porque está hecha de nada y de la cual no es posible apropiarse porque está constituida por la expropiación misma. ¿Qué otra cosa es lo «común» sino la falta de «propio», esto es, lo no propio y lo inapropiable? Precisamente éste es el significado que etimológicamente se inscribe en el *munus*, del cual deriva la *communitas* y que lleva dentro como su propio no pertenecerse. Como no pertenencia o impropiedad de todos los miembros que la forman en una recíproca modificación, que es el cambio propio de la comunidad misma: su ser siempre otra de aquello que quiere ser, su no poder consistir en tal, su imposibilidad de hacerse obra común sin destruirse. He aquí el sentido y la raíz de nuestra común melancolía. Si la comunidad no es más que la relación —el «con» o el «entre»— que vincula

sujetos, esto significa que no puede ser a su vez un sujeto, ni individual ni colectivo. Que no es un «ente», sino precisamente un no-ente, una nada que precede y corta todo sujeto sustrayéndolo de la identidad consigo mismo, confinándolo a una alteridad irreductible.

Desde este punto de vista, que no se limita a explorar el encuentro, sino que interroga la encrucijada aporética entre comunidad y melancolía, se rechaza toda fácil analogía entre *communitas* y *res publica*. La comunidad no es una *res* y aún menos la *Res*. No es la Cosa, sino su falta. El hueco del que nuestro *cum* surge y hacia el que tiende continuamente a deslizarse. Si no se comprende este nexo constitutivo, instituyente, entre cosa y nada —que la melancolía a un tiempo sufre y custodia—, se corre el riesgo de conservar una imagen reductora y simplificada de la comunidad. O peor aún: de forzar el acceso a la misma hasta hacerla estallar o implosionar con efectos catastróficos. He aquí lo que la melancolía desde siempre enseña: que el límite no es eliminable. Que la Cosa no es enteramente apropiable. Que la comunidad no es identificable consigo misma —ni totalmente consigo misma ni consigo misma como un todo— si no es de forma totalitaria. Y ¿qué es el totalitarismo de este siglo sino la ilusión, la furiosa ilusión, de identificar la comunidad consigo misma y así cumplirla? La tentación fantasmática de abolir el límite, de rellenar la falta, de cerrar la herida. La suposición criminal de que se puede poner a salvo definitivamente a la comunidad de su melancolía. De que se la puede inmunizar de la enfermedad melancólica destruyendo los gérmenes portadores —a menudo en la carne del pueblo melancólico por excelencia— sin comprender que intentar liberar la cosa de su nada significa aniquilar la cosa misma.

2. Si se comprendiera desde el principio el nudo originario entre la cosa común y la nada, el carácter constitutivamente

melancólico de la comunidad, no haría falta esperar a la Filosofía Moderna. ¿A qué, si no, se refieren todas las narraciones sobre el delito fundador —desde Caín a Rómulo— sino justamente al *delinquere* (en el sentido latino de «carencia») del que nace la sociedad y que se acarrea inevitablemente? ¿Qué otra cosa significan, una vez despojados de su significado mítico de sacrificio victimario, el trauma, la falla, el hueco horadado desde el origen en el cuerpo mismo de la comunidad? Quien, sin embargo, eleva al nivel de teoría lo que en la mitología-clásica es todavía una tonalidad melancólica es Thomas Hobbes —en la medida en que traduce el *delinquere* de los mitos fundadores en la forma, terriblemente literal, de un delito genérico que habría en el inicio de la comunidad humana. Incluso más que en aquellas páginas específicamente dedicadas a la melancolía —*madness*, *dejection*, *grief*, pero también explícitamente *melancholy*, tal como es definida en el *Leviatán*— es en el presupuesto de la matabilidad generalizada, como forma originaria de la relación interhumana, donde se retrata el carácter estructuralmente melancólico de la teoría política hobbesiana. Para Hobbes, la melancolía no es sólo una de las pasiones destructivas que, una vez privada de freno, conduce a los hombres a la guerra. Es esto mismo lo que la define, más que como una pasión individual, como una enfermedad del *political body*, del cuerpo político en su totalidad. Ante una consideración más profunda, se revela como la estructura misma de una existencia social enteramente encerrada en el intercambio político entre dos miedos —el de cada uno en su enfrentamiento con los otros y el que debe infligir el Estado mismo para impedir la propagación destructiva de lo anterior. Lo que, en cierto modo, se configura es una doble melancolía o un replégarse de la melancolía sobre sí misma —melancolía de la causa y del remedio, del estado natural y del estado civil, de la violencia originaria y de la derivada de ésta. No es por casualidad que el orden político —la institución del Estado— se funde sobre

una renuncia por parte de los súbditos a todo poder, a favor de aquel que, para defenderles, está autorizado por ellos a darles incluso la muerte.

El carácter no sólo melancólico sino, además, luctuoso, de tal concesión encuentra su verificación más patente en el mito que en el *Tótem y tabú* de Freud parece recorrer detalladamente la lógica sacrificial del paradigma hobbesiano: no sólo el acto constitutivo de la comunidad queda retratado en el asesinato del padre por parte de los hijos, sino que también esto es sancionado por una doble renuncia necesaria para el establecimiento del orden civil —renuncia a los bienes a causa de los cuales los hermanos habían matado al padre y renuncia a su identidad misma producida por la incorporación del padre muerto y la identificación con su figura. Aquí la caracterización melancólica de los «muchos» —los hermanos asesinos, a menudo optimistamente interpretados como los ciudadanos libres de la democracia— asume con frecuencia su forma más radical: los sujetos de la política moderna pueden constituirse en cuanto tales sólo asumiendo el lugar del antiguo soberano que han matado. Pero, devorando su cuerpo, incorporan la misma muerte. Pueden asumir el poder sólo muriendo ellos mismos como sujetos, sujetándose a la muerte. He aquí el verdadero motivo del sentimiento de culpa que acarrear: no sólo el asesinato del padre sino también la asunción interiorizada de su muerte. Ésta es la forma extrema de la melancolía política: primero, sacrificio del padre y, luego, de los hermanos al padre sacrificado. Doble sacrificio, sacrificio al cuadrado. Sangre e inhibición —inhibición y sangre. Nosotros —declaran los hermanos— somos el Soberano, la Comunidad, el Estado. Pero lo somos en tanto pertenecemos desde siempre y para siempre a la muerte que hemos dado y que hemos comido. Somos aquello que no hemos sido nunca y que no podremos ser; somos aquello que creíamos haber expulsado para siempre y que para siempre retorna dentro de nosotros. ¿Qué otra cosa

representa la célebre imagen del *Leviatán*, compuesta de muchas pequeñas figuras encajadas unas con otras sino la incorporación recíproca del padre muerto en los hijos y de los hijos en el padre muerto? Y ¿no era precisamente ésta la esencia más oscura de la melancolía figurada en Saturno que devora a sus propios hijos, antes de ser a su vez devorado por ellos?

Se puede decir que todo el gran pensamiento sobre la política lleva dentro de sí esta imagen de culpa y perdición, incluidos aquellos pensadores que más abiertamente han refutado la lógica sacrificial hobbesiana, empezando por Rousseau. Es cierto que en Hobbes todo cambia en cuanto a intenciones y logros, pero no se modifica el presupuesto de fondo de que la política permanece marcada por una culpa originaria. Por un defecto, una deuda, una herida que aquélla no podrá nunca sanar históricamente, porque la historia misma es su portadora, en la medida en que se distancia de su propio origen no histórico. Respecto al modelo sacrificial hobbesiano, aquí la melancolía, la enfermedad de los «muchos», no concierne al carácter dividido del origen, sino más bien al distanciamiento irreversible que parte de la misma. De ahí la melancolía del hombre rousseauiano, separado de su propio presupuesto y en contradicción con él —como aquel que no puede ser aquello que debe ser. La melancolía de una existencia que ha perdido su propia esencia y de una esencia que no encuentra modo de hacerse existencia. En Rousseau, la fractura de la melancolía recorta completamente el horizonte de la historia. La historia misma se configura como la base ininterrumpida de la melancolía. La comunidad no es ya la comunidad hobbesiana del delito, sino algo sustraído a cualquier posible realización. Aquí se encuentra su irremediable melancolía: no es definible sino sobre la base de la carencia de la que deriva y que la connota como ausencia, o defecto, de comunidad. No resulta interpretable sino en razón de este imposible, de aquello que no es y

que nunca podrá ser, tal como la naturaleza no es reconocible sino en su necesaria desnaturalización, en el cono de sombra que su contrario proyecta sobre ella. Toda la obra de Rousseau —incluidos sus textos autobiográficos, que marcan la cumbre de la literatura melancólica de todo tiempo— se puede leer como atormentada nostalgia frente a la comunidad ausente. También la continua proclamación —sobre todo en los últimos escritos— de la propia soledad y el calco negativo de una absoluta necesidad de compartir. Jean-Jacques está solo porque no hay verdadera comunidad, porque todas las comunidades existentes constituyen su negación más directa. Su propia escritura asume el carácter melancólico de «soledad para los otros». Se trata, de un modo extremadamente paradójico, de la comunicación de la propia imposibilidad de comunicar. La reivindicación, insatisfecha, de un «lugar común», que sólo se advierte en su retirada —en su absoluta fragilidad: «Los hombres no son naturalmente ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos; todos han nacido desnudos y pobres, todos sujetos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a los dolores de toda clase; en fin, todos estamos condenados a morir. He aquí lo que es verdaderamente el hombre, he aquí de lo que ningún mortal está exento».¹

3. Ya en este paso, sin embargo, se advierte algo, un tono, un acento, que viene a forzar el marco radicalmente negativo dentro del que se ha definido hasta ahora la relación entre comunidad y melancolía. Es verdad que la comunidad está de sí sustraída a toda posibilidad de cumplimiento. Que no se da sino en la forma de la carencia y del defecto. Pero, al mismo tiempo, ese defecto, ese límite, es también percibido como aquello que une a los hombres en un destino común: precisamente el de su finitud mortal. En realidad, para que este tránsito conceptual se cumpla —no hacia

1. Rousseau, J.-J., *Emilio*, op. cit., pág. 326.

una lectura menos melancólica de la comunidad, sino hacia una interpretación más articulada y abierta de la melancolía—, habrá que esperar a Kant. Es con él, en la filosofía moderna, como se inicia una rotación sobre sí mismo del concepto de melancolía, cuyos efectos nos son ahora sobradamente conocidos; una onda en cuyo alcance aún nos encontramos, aunque ignoramos el lugar del que procede. Y no porque en Kant no resuene todavía una nota trágica, cavernosa, triste, de origen piadoso luterano, relativa al carácter irremediamente defectuoso de la naturaleza humana —la metáfora del «leño torcido» que ninguna ley racional podrá enderezar. Tampoco porque falte en su obra un léxico de la «culpa» y del «mal radical» como elemento siniestramente característico de toda la esfera de la acción y del ser mismo del ser humano. En este aspecto, la posición de Kant es aún más desesperada que la de Rousseau, porque carece de toda mitología positiva del origen natural: la filosofía kantiana no prescribe ningún retorno al origen natural del hombre, porque éste contiene un germen radicalmente negativo. Es por ello por lo que en el hombre de Kant no hay ningún sueño de reapropiación de la propia esencia —como todavía había en Rousseau y como, por momentos, habrá en Marx: esa esencia está desde el principio marcada por un rasgo que la desfigura de manera irremediable. Desde este punto de vista, no se puede decir —como en Rousseau— que el origen natural sea una caída en la historia, sino más bien que la historia está caída, precipitada, en la hendidura del origen. En el origen del hombre, para Kant, ya hay aquella libertad que lleva implícita la posibilidad del mal.

Sin embargo, —y aquí se encuentra el eje de rotación del discurso kantiano, destinado a reconvertir también en términos afirmativos su definición de la melancolía—, si la libertad lleva dentro la posibilidad del mal, esto significa, asimismo, que la posibilidad del mal está siempre suspendida de un acto de libertad, que puede transformarse en bien. De hecho, Kant

vincula la esencia de la melancolía a la libertad —a su carácter profundamente antinómico. Como se sabe, Kant se concentra en el temperamento melancólico sobre todo en el ensayo sobre lo bello y lo sublime: allí la melancolía es vinculada de modo particular a aquello que Kant entiende por sublime, es decir, aquel afecto que nace de la sensación de inadecuación en la tarea de la imaginación de adecuarse a la idea. Se encuentra ligada al impulso que, aspirando a lo ilimitado, hace la experiencia de la infranqueabilidad del límite. Al igual que lo sublime, la melancolía es la experiencia traumática del límite: de la tendencia a traspasarlo y de la imposibilidad de hacerlo. Esta dialéctica melancólica tiene que ver con la naturaleza misma de la ley kantiana, caracterizada por una constitutiva antinomia. La ley —el imperativo categórico— no puede ser nunca realizada. No sólo por la irresistible tendencia del hombre a infringirla, sino, más profundamente, porque no prescribe otra cosa que su propio carácter de deber, ningún contenido más allá de la obligación formal de la obediencia. Por eso, el imperativo categórico no es sólo incumplible, sino lo Incumplible mismo. Prescribe aquello que adquiere un estatuto de permanente incumplimiento. De ahí la melancolía del sujeto kantiano, pero también la consciencia que ésta le proporciona de los propios límites. Es por este motivo —concluye Kant— por lo que la melancolía se asimila a una virtud que va mucho más allá del genérico sentido aristotélico y ficiniano que la vincula con la genialidad: la melancolía es, para Kant, una virtud, porque, arrancando al hombre toda autovaloración indebida, le procura aquella consciencia moral que acompaña su libertad. Golpeándose constantemente contra su propio límite insuperable, sólo el hombre melancólico es el que comprende que el único modo de realizar la carencia es mantenerla como tal. Que la Cosa es inseparable de la nada. Que lo Real —«la cosa en sí»— es inapropiable. Sabe que la comunidad en cuanto tal no es realizable, que el *munus* de nuestra *commu-*

nitas es la ley que prohíbe el perfecto cumplimiento. Pero, tal vez, es al mismo tiempo el primero en saber que ese *minus* es también un don. Que ese imposible, recordando a los hombres su finitud, les dota también de la libertad de elección que ésta comporta como su necesario opuesto.

4. En el final de este recorrido y, por tanto, al principio de un nuevo pensamiento sobre la melancolía, no ya el de una melancolía del pensamiento, sino uno que deja al pensamiento la fuerza y el coraje de desmarcarse de toda tonalidad melancólica, al cabo, en fin, de este itinerario abierto por Kant, está Heidegger. En él es como si toda la historia filosófica, literaria e iconológica de la melancolía encontrase una estación final de condensación y superación. Como si esa historia se intensificase hasta la incandescencia y la combustión —hasta consumirse y asumir una nueva forma. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger considera ambas declinaciones de la melancolía —aquella negativa de la *tristitia* y aquella positiva de la consciencia profunda de la finitud—, situando la primera en la esfera de lo inauténtico, lo impropio, y a la segunda en la de la existencia auténtica y propia. Mientras, en el primer caso, la melancolía (*Schwermut*) es la actitud consistente en pasar de un deseo a otro sin satisfacer ninguno, sufriendo así el propio límite como obstáculo y vínculo, en el segundo tiene más bien que ver con la angustia (*Angst*), vinculada, no a la depresión, sino a la «paz» e incluso al «gozo» de asumir el límite, la finitud, como nuestra condición más propia.

Pero lo más importante, lo que se va haciendo cada vez más claro a partir del llamado giro heideggeriano de los años treinta, es que esta doble fenomenología de la melancolía no representa dos posibilidades diferentes y opuestas de la experiencia humana, sino más bien dos caras que siempre van unidas —la del momento de lo auténtico no es sino la consciencia madura de nuestra inautenticidad originaria, así como lo propio consiste en

asumir conscientemente el carácter constitutivamente impropio de nuestra existencia. Por esta parte —que Heidegger, ciertamente, no siempre pone en primer plano y que en más de una ocasión distorsiona y traiciona— es por donde la melancolía recibe una formulación diferente. No se entiende tanto como una actitud genial o anormal, sino más bien como algo que tiene que ver con la forma misma del pensamiento: «Todo actuar creador —escribirá Heidegger— está en la melancolía (*Schwermut*) [...] La filosofía, como acción creadora y esencial de la existencia humana, está en la *Grundstimmung* de la melancolía».²

¿Cómo hay que entender esta afirmación de Heidegger? ¿En qué sentido la melancolía se toca con la filosofía hasta coincidir con ella? Responder a esta pregunta de manera adecuada tal vez significa haber atravesado ya —y, antes incluso, haber aferrado en toda su extensión e intensidad— el margen sobre el cual nos movemos. Significaría estar ya en la apertura que la clausura del horizonte metafísico abre en sus confines externos. Significaría comprender el nuevo sentido liberado del agotamiento de todo significado que nuestra civilización, incurablemente hermenéutica, ha presupuesto siempre y que ha impuesto a la originaria indeterminación del sentido.

Todo esto está aún lejos de nuestras posibilidades, vinculado a un tiempo todavía por venir. Y, sin embargo, ya se puede comenzar a decir algo de ello, a partir del borde más extremo de la filosofía de Heidegger. Algo que, una vez más, tiene que ver con la comunidad. Se trata de afirmar que la melancolía puede coincidir con la esencia misma del pensamiento, desde el momento en el que no es ninguna oposición entre auténtico e inauténtico: nuestra dimensión más propia está precisamente en

2. Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007, pág. 232.

la consciencia de nuestra esencial impropiedad; no tenemos una esencia diferente a la de la simple existencia. Todo esto significa que la incompletitud, la finitud, no es el límite de la comunidad —como siempre ha imaginado el retrato melancólico del pensamiento—, sino exactamente su sentido. Por eso, Heidegger puede escribir no solamente que «el ser-solo es un modo defectuoso del con-ser», sino también que «es la relación más vinculante». Porque la comunidad no es algo a lo que haya que regresar, como quería Rousseau, o a lo que se deba aspirar, como deseaba Kant, ni tampoco algo que destruir o destruible, como pensaba Hobbes. No es ni un origen ni un *telos*, ni un principio ni un final, ni un presupuesto ni un destino, sino la condición, a la vez singular y plural, de nuestra existencia finita. Es aquí, en esta asunción del límite no como espacio liminar que padecer o que romper, sino como el único lugar común que nos es destinado, como el *munus* originario que nos hace comunidad, donde el pensamiento de la melancolía toca el punto más allá del cual todavía no sabemos caminar. Pero a partir del cual al auténtico nombre de «melancolía» le corresponderá un significado realmente diferente de todos aquellos que hasta ahora la tradición le ha asignado.

Capítulo 3

Comunidad y nihilismo

1. ¿Qué relación hay entre estos dos términos? La respuesta que se da a esta pregunta desde las diversas filosofías de la comunidad —y también desde una interpretación difusa del nihilismo— se inclina hacia una radical contraposición entre ambos. Nihilismo y comunidad no aparecen en una relación de simple alteridad, sino de choque frontal, que no admite puntos de contacto ni zonas de superposición. Se excluyen recíprocamente: donde está —o cuando está— el nihilismo no está la comunidad, y viceversa. Se sitúa la oposición sobre el plano sincrónico o en una trayectoria diacrónica, lo decisivo es la neta alternativa que se establece entre dos polos que parecen asumir sentido a partir de su mutua irreductibilidad. El nihilismo —en su sentido más frecuente de artificialidad, anomia o falta de sentido— se percibe como aquello que ha hecho imposible, o incluso impensable, la comunidad, mientras que la comunidad se autointerpreta desde siempre como aquello que resiste, contiene y se enfrenta a la deriva nihilista. Éste es, en síntesis, el papel conferido a la comunidad por las concepciones comunales, comunitarias y comunicativas, que, desde hace más de un siglo, identifican en ella el único refugio ante la potencia devastadora de la nada que hoy campea por la sociedad moderna. Lo que cambia respecto a tal escenario es el orden de la sucesión que en cada ocasión se atribuye a ambos términos, pero no el propio carácter dicotómico de los mismos.

Si Ferdinand Tönnies situaba la comunidad antes que la sociedad —según una genealogía que después se han apropiado todas las filosofías de la decadencia, de la traición o de la pérdida que, tanto en la derecha como en la izquierda, han nacido con el siglo xx—, los actuales neocomunitaristas de ultramar invierten la temporalidad de esta dicotomía sin discutir, no obstante, el planteamiento de fondo. Se supone que la comunidad, o, mejor dicho, las comunidades particulares en las que se fractura el arquetipo tönniesiano, sucederán a la sociedad moderna en una fase marcada por la crisis del paradigma estatal y la extensión del conflicto multicultural. En este caso, la comunidad no se entiende ya como un fenómeno residual respecto a las formas socioculturales heredadas de la modernidad, sino más bien como una réplica a la insuficiencia de su modelo individualista-universalista: es la misma sociedad de los individuos, destructora de la antigua comunidad orgánica, la que genera hoy nuevas formas comunitarias como reacción póstuma a la propia entropía interna. Vuelve a configurarse aquí la exclusión recíproca con el nihilismo: la comunidad avanza o retrocede, se expande o se contrae, según el espacio todavía no «colonizado» por aquél. Cuando Habermas contrapone una racionalidad comunicativa a una racionalidad estratégica, permanece en el interior del mismo paradigma interpretativo, con una posterior acentuación del carácter defensivo: la «comunidad ilimitada de la comunicación» constituye al mismo tiempo el punto de resistencia y la reserva de sentido respecto a la progresiva invasión de la técnica. Que se entienda como un a priori trascendental —o fáctico, al estilo de los más rudimentarios enfoques neocomunitarios— no cambia el marco hermenéutico de fondo: también en este caso, la comunidad posible, cuando no real, se entiende como la línea de separación y el muro de contención respecto al avance del nihilismo. Algo de contenido —una sustancia, una promesa, un valor— que no se deja vaciar por el sumidero de la nada. Es otra

configuración de ese enfrentamiento entre la «cosa» y la «nada» que funciona como presupuesto de toda la tradición que estamos examinando: contra la explosión —o la implosión— de la nada, la comunidad sujeta la realidad de la cosa. De este modo, es la cosa misma lo que se opone a su propio anonadamiento.

2. Pero ¿se trata de un presupuesto aceptable o bien de algo proclive a bloquear un pensamiento de la comunidad a la altura de nuestro tiempo, un tiempo que es justamente el del nihilismo cumplido? Si asumimos esta postura, nos encontraremos inevitablemente forzados a la elección entre dos hipótesis inaceptables por igual: o negar la actitud constitutivamente nihilista de la época presente o excluir la cuestión de la comunidad de nuestro horizonte de debate. Para hablar de comunidad en términos no simplemente nostálgicos, quedaría la vía de circunscribir el nihilismo a un aspecto, o a un momento particular, de nuestra experiencia. Considerarlo un fenómeno «por concluir», destinado en un cierto punto a disolverse o, por lo menos, a retroceder. O también entenderlo como una enfermedad que ha invadido sólo determinados órganos de un cuerpo por lo demás sano. Ahora bien, semejante razonamiento reductor contradice todas las evidencias, que coinciden en indicar que el nihilismo no es un paréntesis ni una coyuntura, sino más bien la tendencia de fondo de la sociedad moderna, una tendencia que ha llegado hoy a su máxima expresión. ¿Y entonces? El único modo de pensar la cuestión sin renunciar a ninguno de sus dos términos pasa por la necesidad de anudar en una única reflexión comunidad y nihilismo para, de este modo, ver en el cumplimiento del nihilismo, no un obstáculo insuperable, sino la ocasión para un nuevo pensamiento sobre la comunidad. Esto no quiere decir, obviamente, que comunidad y nihilismo resulten identificables o siquiera simétricos, que hayan de ser situados sobre el mismo plano o a lo largo de la misma trayectoria. Lo que significa, más

bien, es que se cruzan en un punto del que ninguno puede prescindir, porque es, de distinto modo, constitutivo de cada uno de ellos. Este punto –inadvertido, silenciado, reducido a cero por las actuales filosofías comunitarias, pero también, en general, por la tradición filosófico-política– puede ser señalado como la «nada». Ese punto es lo que tienen en común comunidad y nihilismo, en una forma que hasta ahora ha sido ampliamente desatendida.

¿En qué sentido? Dejemos por ahora aparte –aunque la retomaremos en breve–, la cuestión, que es todo antes que simple, de la relación de la nada con el nihilismo y quedémonos en la comunidad. Ya hemos visto que la comunidad es tradicionalmente contrapuesta como lo nuestro y también hemos visto cómo su definición coincide con esta contraposición: la comunidad permanece así no sólo como diferente e irreductible a la nada, sino como coincidente con su contrario más explícito, con un «todo» completamente lleno de sí mismo. Ahora bien, creo que éste es exactamente el punto de vista no sólo que hay que problematizar, sino que invertir: la comunidad no es el lugar de la contraposición, sino de la superposición entre algo y nada. He tratado este asunto a través de un análisis etimológico y filosófico del término *communitas* a partir del de *munus*, del que aquél deriva.¹ La conclusión ha sido la distancia categorial de este término respecto a toda idea de propiedad colectivamente poseída por un conjunto de individuos –o también respecto a su pertenencia a una identidad común. Aquello que, según el valor original del concepto, comparten los miembros de la *communitas* –el complejo, aunque cargado de sentido, significado de *munus*– es más bien una expropiación de la propia sustancia,

1. 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].

que no se limita al «tener», sino que implica y socava el mismo «ser sujetos», asumiendo el discurso un pliegue que lo desplaza desde el terreno más tradicional de la antropología o de la filosofía política a aquel, más radical, de la ontología. Que comunidad se vincule no a un más sino a un menos de subjetividad quiere decir que sus miembros no son ya idénticos a sí mismos, sino que están constitutivamente expuestos a una tendencia que les lleva a forzar sus propios confines individuales para asomarse a su «afuera». Desde este punto de vista, que rompe toda continuidad de lo «común» con lo «propio», vinculándolo más bien a lo impropio, vuelve al primer plano la figura del otro. Si el sujeto de la comunidad no es ya el «mismo», será necesariamente «otro». No otro sujeto, sino una cadena de transformaciones que no se fija nunca en una nueva identidad.

3. Ahora bien, si la comunidad es siempre de otros y nunca de sí, esto significa que su presencia está constitutivamente habitada por una ausencia —de subjetividad, de identidad o de propiedad: significa que no es una «cosa». O bien que es una cosa definida precisamente por su «no». Una «no-cosa». Pero ¿cómo hay que entender ese «no»? ¿Y cómo se relaciona con la cosa a la que está unido? Ciertamente, no en el sentido de una pura negación. La nada-en-común no es el contrario del ente, sino más bien algo que le corresponde y le co-pertenece de manera mucho más intensa. Ahora bien, precisamente no hay que errar en el sentido atribuido a esta correspondencia o co-pertenencia. La nada de la *communitas* no debe interpretarse como aquello que todavía no puede ser, como el momento negativo de una contradicción destinada a resolverse dialécticamente en la identidad de los opuestos. Tampoco ha de interpretarse como el ocultamiento donde la cosa se retira porque no puede desvelarse en la plenitud de la pura presencia. De hecho, en todos estos casos la nada de la cosa no permanecería como tal, sino que se transformaría en

algo distinto, algo con lo cual la nada se relacionaría en modo teleológico o en forma de presupuesto. Sería su pasado o su futuro, no su desnudo presente: aquello que ésta no es y que no es otra cosa que ella. La nada no es, en suma, la condición o el resultado de la comunidad —el presupuesto que la libera a su «verdadera» posibilidad—, sino más bien su único modo de ser. Dicho de otra manera: la comunidad no es inhibida, oscurecida o velada por la nada, sino que está constituida por ella. Esto significa simplemente que no es un ente, ni tampoco un sujeto colectivo, ni un conjunto de sujetos. Es la relación que les hace no ser ya tales —sujetos individuales—, porque interrumpe su identidad con una barra que les atraviesa modificándolos: el «con», el «entre», el umbral sobre el cual se entrecruzan, en un contacto que les vincula a los otros en la medida en que los separa de sí mismos.

Se podría decir que la comunidad no es el *inter* del *esse*, sino el *esse* como *inter*. No es una relación que da forma al ser, sino el ser mismo como relación. La distinción es importante porque es la que restituye de modo más evidente la superposición de ser y nada: el ser de la comunidad y el hiato, el espaciamiento que relaciona a los unos con los otros en una común no-pertenencia. En una pérdida del carácter de propio que no llega a sumarse nunca en un bien común: común es sólo la carencia; no la posesión, ni la propiedad, ni la apropiación. Que el término *munus* fuera entendido por los romanos sólo como el don que se hace y nunca como el que se recibe —expresado específicamente con el término *donum*— significa que está, por principio, privado de remuneración. Que la falla de sustancia subjetiva que eso determina queda como tal —no es rellenable, sanable o cicatrizable en modo alguno. Su apertura no puede ser cerrada con ninguna reparación, si quiere seguir siendo, efectivamente, compartida. Porque en el concepto de lo «com-partido» el «con» está asociado justamente con la división. El límite al que alude es aquel que une,

no como convergencia, como conversión, como con-fusión, sino más bien como divergencia, como disonancia, como difusión. La dirección es siempre del interior hacia el afuera, nunca del afuera al interior. La comunidad es la exteriorización del interior. Por eso —porque se opone a la idea de interiorización, o, más aún, de internamiento—, el *inter* de la comunidad no puede vincular más que desde la exterioridad o del «salir afuera» de los sujetos que se asoman a su propio afuera. Este movimiento de descentramiento es reconocible en la idea misma de «partición» —que se relaciona a la vez con «compartir» y con «partida»: la comunidad no es nunca un lugar de llegada, sino siempre de partida. Es así la partida misma hacia lo que no pertenece y nunca podrá pertenecer. Porque la comunidad está bien lejos de producir efectos de comunión, de «poner en común», de intimidad. No abriga y no protege. Por el contrario, expone al sujeto al riesgo más extremo: el de perder, con la propia individualidad, los confines que le garantizan ser intangible frente al otro, que le impiden deslizarse en la nada de la cosa.

4. Es en relación con esa nada como hay que plantear la cuestión del nihilismo, pero en una forma que comprenda, junto con esa conexión, también la distinción de planos en la que se apoya. El nihilismo no es la expresión, sino la supresión de la nada-en-común. Ciertamente, esto tiene mucho que ver con la nada, aunque como su aniquilación. El nihilismo no es la nada de la cosa, sino de su nada. Una nada al cuadrado: la nada multiplicada y deglutida al mismo tiempo por la nada. Esto significa que se dan, al menos, dos significados o niveles de la nada, que hay que comprender como distintos y, sin embargo, inscritos dentro de la misma conexión. Así, mientras que el primero, como ya hemos visto, es aquel de la relación —el hueco o el espaciamento que hace del ser común no un ente sino una relación—, el segundo

es, sin embargo, el de su disolución: la disolución de la relación en el carácter absoluto de lo sin-relación.

Si enfocamos de este modo el absolutismo hobbesiano, los pasajes correspondientes a tal «solución» asumen una innegable claridad. No hay que entender, sin embargo, que Hobbes inaugure el moderno nihilismo político en el sentido corriente de que «descubra» la falta de sustancia de un mundo liberado del vínculo metafísico respecto a toda *veritas* trascendente, sino sobre todo en el de que lo «recubre» con otra nada, más potente, que tiene precisamente la función de anular los efectos potencialmente disolventes del primero. Así, la *pointe* de su filosofía se encuentra en la invención de un nuevo origen, destinado a atrincherar y reconvertir a una función ordenadora la nada originaria, la ausencia de origen, de la *communitas*. Naturalmente, esta contradictoria estrategia de neutralización —vaciar el vacío natural a través de un vacío artificial, creado *ex nihilo*— nace de una interpretación totalmente negativa, catastrófica, del principio de lo com-partido, del carácter compartido inicial del ser. Se atribuye esa negatividad sin escapatoria a la comunidad originaria precisamente para justificar un orden soberano —el Estado Leviatán— capaz de inmunizar preventivamente a la comunidad de su insostenible *munus*. Para que la operación funcione —esto es, que sea lógicamente racional a pesar del altísimo sacrificio y renuncia que requiere—, se necesita no sólo que este *munus* común sea privado de su vertiente de exceso de donación a favor de un defecto de la misma, sino también que este defecto, en el sentido neutro del *delinquere* latino —como carencia— venga entendido en términos de un verdadero «delito», o de una imparable cadena de potenciales delitos.

Este radical forzamiento interpretativo —que va de la nada-en-común a la comunidad del delito— determina la cancelación de la *communitas* a favor de una forma política fundada sobre el vaciamiento de toda relación externa al vínculo vertical entre

individuos y soberano y, de este modo, sobre la disociación misma. Partiendo de la exigencia de proteger la cosa de la nada que parece amenazarla, Hobbes termina por aniquilar, con la nada, la cosa misma, para sacrificar a los intereses individuales no sólo el *inter* del *esse*, sino también el *esse* del *inter*. Todas las respuestas modernas que en el curso del tiempo intentarán proporcionar solución al «problema hobbesiano del orden» —ya sea de forma decisionista, funcionalista o sistémica— corren el riesgo de quedar aprisionadas en este círculo vicioso: la única manera de contener los peligros implícitos en la carencia originaria del animal humano parece ser la construcción de una prótesis artificial —la barrera de las instituciones— capaz de protegerle del contacto potencialmente destructivo con sus semejantes. Pero asumir como forma de mediación social justamente una prótesis, esto es, un no-órgano, un órgano que falta, significa hacer frente al vacío con un vacío aún mayor, porque desde el principio se aferra y ha sido producido por la ausencia que debería compensar. El mismo principio representativo, concebido como el mecanismo formal destinado a conferir presencia a un ausente, no hace sino reproducir y potenciar aquel vacío, en la medida en que no logra conceptualizar el carácter originario y no derivado. No logra comprender que la nada que debería suplir no es una pérdida de sustancia, de fundamento o de valor que venga de repente a disolver un orden precedente, sino el carácter mismo del ser en común. No habiendo querido, o sabido, excavar más a fondo en la nada de la relación, el nihilismo moderno se encuentra limitado a la nada del absoluto —a la absoluta nada.

5. Es de aquí de donde la moderna filosofía de la comunidad intenta escapar, a través de una opción igual y contraria, que acaba por caer de nuevo en el mismo nihilismo al que pretende enfrentarse. Al absolutizar la cosa, en vez de la nada hoy es la cosa. Pero ¿qué quiere decir absolutizar la cosa sino anonadar

—y, una vez más, potenciar— la nada misma? La estrategia no es la de vaciar, sino, al contrario, la de llenar el vacío determinado, constituido, por el *munus* originario. Aquello que —desde Rousseau al comunitarismo contemporáneo— aparece como una propuesta alternativa se revela, sin embargo, como el opuesto especular de la inmunización hobbesiana, con la que comparte tanto el léxico del sujeto como el particularismo —aplicado, esta vez, no a los individuos sino a la comunidad en su conjunto. Lo que, en todo caso, resulta minimizado, machacado, en la superposición de individuo y colectivo, es la relación misma, entendida como modo al mismo tiempo singular y plural de la existencia. Anulada, en el primer caso, por la absolutización de lo que separa a los individuos entre sí y, en el segundo, por la fusión de éstos en un único sujeto encerrado en la identidad consigo mismo. Si se asume la comunidad de Clarens como el modelo, infinitamente reproducido, de tal autoidentificación, se reconocen *in vitro* todos los rasgos más característicos: desde la incorporación recíproca de aquellos que forman parte de la perfecta autosuficiencia del conjunto al que dan lugar, a la inevitable contraposición que resulta hacia todo aquello exterior a ella. El exterior, en cuanto tal, es incompatible con una comunidad tan replegada sobre el interior como para instituir entre sus miembros una transparencia sin opacidad, una inmediatez sin mediaciones, que reduce constantemente cada cual a otro, un otro que no es tal porque ha sido previamente identificado con el primero. Que Rousseau no sólo no proporcione sino que constantemente niegue la extrapolación de semejante *communauté de coeur* a cualquier forma de democracia política no elimina el poder de sugestión mitológico que ésta ha ejercido, no sólo sobre toda la tradición romántica, sino también sobre el tipo ideal de la *Gemeinschaft* orgánica —también fundada sobre la generalidad de una voluntad esencial sobrepuesta a la de sus exponentes singulares.

Pero hay algo que tiene que ver más precisamente con la recaída inconscientemente nihilista de esta oposición de la comunidad con el nihilismo en la sociedad moderna —hacia el que esta sociedad se revela no sólo completamente adepta, sino estrechamente funcional como su simple opuesto. Cada vez que se ha intentado oponer al vacío de sentido del paradigma individualista el exceso de sentido de una comunidad plena de la propia esencia colectiva, las consecuencias han sido destructivas: primero, en relación con los enemigos externos o internos, contra los cuales tal comunidad se instituye y, finalmente, también contra sí misma. Como se sabe, esto está vinculado, en primer lugar, con los experimentos totalitarios que han ensangrentado la primera mitad del siglo pasado —pero, de manera diferente y menos devastadora, también con todas las formas de «patria», «matria» y «fratía» que han cosechado multitud de fieles, patriotas, hermanos, etcétera, en torno a un modelo inevitablemente koinocéntrico. El motivo de esta trágica compulsión a repetir, que ni siquiera hoy parece agotada, se encuentra en el hecho de que, cuando la cosa se llena hasta el borde de la propia sustancia, corre el riesgo de explotar o de implosionar bajo su propio peso. Esto sucede cuando los sujetos reunidos en el vínculo comunal señalan el acceso a su condición de posibilidad en la reapropiación de la esencia común. Ésta, a su vez, parece configurarse como la plenitud de un origen perdido y, por ello mismo, que se puede reencontrar en la interiorización de una existencia momentáneamente exteriorizada. Lo que, en cierto modo, se presume posible, y necesario, es la elisión —a base de llenarlo— de aquel vacío de esencia que constituye precisamente el *ex* de la *ex-sistencia*: su carácter no propio por ser común. Es sólo así —a través de la abolición de su nada— como la cosa puede finalmente ser realizada. Pero la realización, necesariamente fantasmática, de la cosa es precisamente el objetivo del totalitarismo. La indiferenciación absoluta que termina por suprimir no sólo el

propio objeto, sino el sujeto mismo que la opera. La cosa no es apropiable más que en su destrucción. La cosa no parece poder reencontrarse por la simple razón de que nunca se ha perdido: aquello que parece perdido no es sino la nada de la que la cosa está constituida en su dimensión común.

6. El primer pensador que ha investigado la comunidad justamente en la nada de la cosa es Heidegger. Aunque no podemos aquí recorrer el trayecto completo de la interrogación sobre la cosa que se desarrolla a lo largo de toda su obra, hay que detenerse, no obstante, en la conferencia de los años cincuenta titulada justamente *La cosa* (*Das Ding*). No sólo porque el mencionado trayecto parece culminar en ella, sino, más aún, porque la «cosa» —interpelada en otros lugares bajo un marco estético, lógico o histórico— es aquí reconducida a su esencia común. Hay que entender la expresión en un doble sentido. Por un lado, como aquello que Heidegger señala como las cosas más insignificantes, más habituales o a la mano —en este texto, la jarra. Pero también en el sentido de que tal insignificancia custodia el punto vacío en el cual la cosa encuentra su significado menos obvio, como ya se había dicho en *El origen de la obra de arte*: «Es la cosa la que, en su insignificancia, escapa más obstinadamente al pensar. ¿O será que este mismo retraerse de la mera cosa [...] forma precisamente parte de la esencia de la cosa?».² Justamente, a la definición de esta esencia —la «cosidad de la cosa»— se dedica el discurso sobre la cosa. Ésta no consiste en la objetividad con la que la representamos, pero tampoco en la producción de la que la cosa —producida— parece «provenir». ¿Y entonces? Precisamente, aquí resulta de utilidad el ejemplo de la jarra —pero también de todas esas otras cosas invocadas en los ensayos de

2. Heidegger, M., «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996, pág. 22.

esos años, como el árbol, el puente, el umbral. ¿Qué es lo que une todos estos ejemplos? Se trata esencialmente del vacío. El vacío es la esencia de estas cosas, como de todas las cosas. Así sucede con la jarra —literalmente hecha en torno a un vacío y en última instancia, formada por él: «cuando llenamos la jarra, el líquido fluye en la jarra vacía. Es el vacío aquello que, en el recipiente, contiene (*Die Leere, dieses Nichts am Krug*) el vacío, esta nada de la jarra, es lo que la jarra es en cuanto recipiente».³ La esencia de la cosa es, así, su nada. Hasta el punto de que, fuera de la perspectiva abierta de este modo, la cosa pierde su naturaleza más propia hasta desvanecerse o, como Heidegger mismo expresa, ser aniquilada; allá donde se olvida su esencia: «En realidad, la cosa como cosa sigue estando descartada, sigue siendo algo nulo y, en este sentido, está aniquilada» (*In Wahrheit bleibt jedoch das Ding als Ding verwehret, nichtig und in solchem Sinne vernichtet*).⁴

Todo lo anterior puede parecer paradójico: la cosa se destruye si no se comprende hasta el fondo su carácter esencial. Pero, como acabamos de ver, este carácter esencial no está sino en su vacío. Es el olvido de esta nada —del vacío—, al restringir la cosa a un punto de vista científico, productivista, nihilista, lo que la anula. También aquí nos encontramos en la necesidad de articular una distinción entre dos tipos de «nada»: uno que restituye la cosa en su realidad profunda y otro que, por el contrario, la sustrae: anulando la primera nada, anula la cosa misma que ésta constituye. Algunas líneas más adelante, Heidegger proporciona la clave de esta aparente paradoja: la nada que salva la cosa de la nada —en la medida en que la constituye esencialmente como cosa— es la nada del *munus*, de la ofrenda que transforma el dentro en el afuera: «es lo que constituye

3. Heidegger, M., «La cosa», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pág. 122.

4. *Ibid.*, pág. 125.

la plena esencia del escanciar (*Schenken*) lo que llamamos el obsequio (*Geschenke*).⁵

No sólo ofrecer, sino ofrecer un *munus*, «común» en cuanto se da en la colecta y como colecta: «La esencia del vacío que acoge está coligada en el escanciar». ⁶ Heidegger invoca aquí la palabra altoalemana *Thing* y *Dinc* justamente en su significado originario de «reunión». El dar que se expresa en el vacío de la jarra es también, y sobre todo, un reunir. Ahora bien, ¿reunir qué? ¿Qué se reúne en el vacío de la cosa? Heidegger introduce en este punto el motivo de la «Cuadratura», esto es, la relación entre tierra y cielo, entre mortales y seres divinos. Ahora bien, aquello sobre lo que se concentra la atención es la relación en cuanto tal —la nada que ésta pone en común y la comunidad de la nada como esencia de la cosa. ¿No es justamente esto —la pura relación— lo que constituye el elemento común de todas las cosas anteriormente invocadas: el árbol que une la tierra con el cielo, el puente que enlaza las dos orillas, el umbral que reúne el interior con el exterior? ¿No se trata —como en la *communitas*— de una unidad *en la distancia* o *de la distancia*, de una distancia que une o de una lejanía que acerca? ¿Y qué es, a fin de cuentas, el nihilismo sino una abolición de la distancia —de la nada de la cosa— que hace imposible toda cercanía? «La ausencia de la cercanía (*Das Ausbleiben der Nähe*), en vez de a la eliminación de la lejanía, ha conducido al dominio de la no-distancia. En la ausencia de la cercanía, la cosa como cosa, en el sentido ya mencionado, queda aniquilada.»⁷

7. El único autor que se mide con la cuestión abierta por Heidegger —la relación entre la comunidad y la nada en la época

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, pág. 121.

del nihilismo consumado— es Georges Bataille: «La “comunicación” no puede provenir de un ser pleno e intocado por el otro: necesita a seres que tengan el ser —en ellos mismos— puesto en juego, al límite de la muerte, de la nada (*néant*)».⁸ El pasaje remite a un breve texto titulado *Nada, transcendencia, inmanencia*, en el cual la nada se define como «el límite de un ser» más allá del cual «no existe nada. Este no-ser está, para nosotros, cargado de sentido: sé que es posible anonadarme (*Ce non-être est pour nous plein de sens: je sais qu'on peut m'anéantir*)».⁹ ¿Por qué la posibilidad de anonadarse, de quedar reducido a la nada, está cargada de sentido, constituyendo de hecho el único sentido practicable cuando fracasa cualquier otro sentido? La pregunta conduce al mismo tiempo a la interpretación bataillana del nihilismo y al punto en el que ésta cruza aporéticamente el lugar inhabitable de la comunidad. Para Bataille, el nihilismo no es la fuga del sentido —o desde el sentido—, sino más bien su reclusión dentro de una concepción homogénea y completa del ser. Nunca como en este caso esto no coincide con lo que amenaza con vaciar la cosa. Por el contrario, es lo que la ocluye en una plenitud sin fallas ni fisuras. El nihilismo no ha de buscarse por el lado de la falta, sino por el de la sustracción. Es la falta de la falta —su eliminación o su resarcimiento. Es aquello que escapa a nuestra alteridad bloqueándose en nosotros mismos, haciendo de ese «nosotros» una serie de individuos completos y dirigidos a su interior, enteramente cerrados en sí mismos.

El tedio revela aquello que es la nada del ser recluso en sí mismo (*le néant de l'être enfermé sur lui-même*). Si no comunica nada, un ser aislado se entristece, se deprime y siente (oscuremente) que así, solo, no existe. Esta nada interior, sin vía de

8. Bataille, G., *Sobre Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, pág. 50.

9. *Ibid.*, pág. 227.

10. *Ibid.*, pág. 51.

salida, sin atractor alguno, lo repele: el ser aislado sucumbe al malestar del tedio y el tedio, desde la nada interior, lo expulsa al exterior, a la angustia.¹⁰

Aquí se hace claro el doble nivel de la semántica de la nada y, al mismo tiempo, el paso que Bataille completa del primero al segundo: de la nada del individuo, de lo propio, del interior, a la nada-en-común del exterior. También este segundo es una nada, pero es aquella nada que desgarrar la absoluta nada —a la nada del absoluto—, porque es la nada de la relación. El hombre está estructuralmente expuesto a —aunque mejor debería decirse constituido por— esta paradójica condición de poder huir del anonadamiento por implosión sólo a riesgo del anonadamiento por explosión: «el ser, en la tentación, si puedo atreverme a decirlo así, es triturado por la doble tenaza del ser. Si no se comunica se destruye —en ese vacío que es la vida que se aísla. Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse».¹¹

El que Bataille —tanto aquí como en otras partes— hable de «ser» aludiendo a nuestra existencia no ha de ser interpretado sólo como una imprecisión terminológica debida al carácter no profesionalmente filosófico de su pensamiento, sino como efecto deseado de superponer antropología y ontología dentro de la común figura de la falta, de la desgarradura (*déchirure*). Es verdad, desde luego, que podemos asomarnos al ser externo a nuestros límites sólo desgarrándolo —e identificándolo luego con esa efracción. Pero esto sucede en virtud del hecho de que también el ser en su origen carece de sí mismo, desde el momento en el que el fondo de las cosas no está constituido por una sustancia, sino por una apertura originaria. A ello —a esta apertura— accedemos mediante las experiencias-límite que escapan a nosotros mismos, al control sobre nuestra propia existencia.

11. *Ibid.*, pág. 53.

Pero estas experiencias no son sino el efecto antropológico —o la dimensión subjetiva— del vacío de ser que las origina: como un gran agujero hecho de muchos agujeros que sucesivamente se abren hacia su interior. En este sentido, se puede decir que el hombre es la herida de un ser que, a su vez, y desde siempre, está herido. Esto significa que, cuando se habla del ser-en-común o «comunal» como del continuo en el que cae toda existencia que haya roto los propios límites individuales, no hace falta entender este continuo como un todo homogéneo —ésa es, precisamente, la perspectiva nihilista. Ni tampoco como el ser —como el Otro del ser—, sino más bien como ese vórtice —el *munus* común— en el cual el continuo es uno con el discontinuo, como el ser con el no ser. Éste es el motivo por el que la «mayor» comunicación no tiene el aspecto de una adición o de una multiplicación, sino más bien de una sustracción. Una sustracción que no tiene lugar entre el uno y el otro, sino entre el otro del uno y el otro del otro: «El más allá de mi ser es en primer término la nada. Es mi ausencia lo que presiento en el desgarramiento, en el sentimiento penoso de una carencia. La presencia del otro se revela a través de ese sentimiento. Pero no logra revelarse plenamente más que si *el otro*, por su lado, se inclina sobre el pretil de su nada o si cae en ella —si muere. La *comunicación* no tiene lugar más que *entre dos seres puestos en juego* —desgarrados, suspendidos, inclinados uno y otro sobre su nada».¹²

8. Puede decirse que, con Heidegger y Bataille, el pensamiento del siglo xx sobre la comunidad alcanza el punto de máxima intensidad y, al mismo tiempo, su límite extremo. Y esto no sólo porque en su filosofía el pensamiento sobre la comunidad no experimente más de un desplazamiento en dirección mítica y

12. *Ibid.*

regresiva, ni tampoco porque en torno a ellos y después de ellos no se registren profundizaciones, desarrollos, nuevas intenciones reconducibles en diversas formas y con diferentes declinaciones a la cuestión del *cum*, como han demostrado los escritos —y también las vidas— de S. Weil, D. Bonhoeffer, J. Patočka, R. Antelme, O. Mandelstam, P. Celan. Ahora bien, ¿por qué todos ellos no han podido pensar la comunidad sino a partir del problema planteado, pero no resuelto, por Heidegger y Bataille? Por la misma razón que todo aquello que se separa de ellos —la filosofía, la sociología, la politología de la segunda mitad del siglo xx— ha permanecido en el olvido de la cuestión de la comunidad. O, peor aún, contribuyendo a su deformación allá donde la reduce a la defensa de nuevos particularismos. Esta deriva —experimentada y reproducida en todos los debates en curso sobre individualismo y comunitarismo— sólo ha sido contestada por parte de quienes, en particular en Francia e Italia, intentan reactivar una nueva reflexión filosófica sobre la comunidad, exactamente a partir del punto en el que la anterior se interrumpió a mitad del siglo xx.¹³ La necesaria apelación a Heidegger y a Bataille que caracteriza a estas respuestas se acompaña, no obstante, de una precisa consciencia de estar en el inevitable agotamiento de sus léxicos, esto es, en una situación, a la vez material y espiritual, que Heidegger y Bataille no pudieron conocer hasta el final. Me refiero, una vez más, al nihilismo y, más precisamente, a la ulterior aceleración que en los últimos decenios del siglo se ha producido en el interior de su ininterrumpido «cumplimiento», por la que probablemente se permita —pero también se imponga— una reapertura del pensamiento en una dirección que Heidegger y

13. Cf. entre otros, Esposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, op. cit. [vers. cast.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit.]; Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996]; Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001; Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 1999.

Bataille sólo pudieron intuir, pero no tematizar. ¿Qué situación es ésta? Aunque no pretendo presumir de tener una respuesta exhaustiva a la que constituye la pregunta de nuestro tiempo, es inevitable volver una vez más la mirada a la figura de la «nada». «La cuestión —escribe el autor contemporáneo que más que ningún otro tiene el mérito de haber reabierto una brecha en el cierre del pensamiento sobre la comunidad— es más bien saber cómo concebir la “nada” misma. O es el vacío de la verdad, o tal vez no es nada más que el mundo mismo y el sentido de ser-en-el-mundo.»¹⁴ ¿Cómo entender esta alternativa —si es que se trata realmente de una alternativa? Se podría observar para ello cómo, desde un cierto punto de vista, es precisamente la ausencia —e, incluso, el desierto— de comunidad lo que indica su exigencia de la misma como aquello que falta y, así, como nuestra carencia misma. Como un vacío que no reclama ser llenado con nuevos o antiguos mitos, sino más bien ser interpretado a la luz de su mismo «no». Pero la frase de Nancy que acabo de citar no sólo dice eso, sino algo más preciso, que podemos resumir de la siguiente manera: el resultado que ha conducido al extremo cumplimiento del nihilismo —el desarraigo absoluto, la expansión de la técnica, la mundialización integral— tiene un doble rostro, dos caras que no sólo hay que distinguir, sino también hacer que interactúen: se podría decir que la comunidad no es otra cosa que el límite que la separa y, a la par, la unifica. Por un lado, el sentido resulta fragmentado, desgarrado, desertificado —éste es el aspecto destructivo que todos conocemos, el fin de toda generalidad del sentido, la pérdida de control sobre el significado global de la existencia. Pero, por otro lado, precisamente esta desactivación, esta devastación del sentido general abre el espacio de la contemporaneidad a la emergencia de un sentido singular que coincide justamente con la ausencia de sentido y,

14. Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, op. cit.

al mismo tiempo, la transforma en su opuesto. Es precisamente cuando falla todo sentido ya dado, dispuesto en un marco de referencia esencial, cuando se hace visible el sentido del mundo en cuanto tal, transformado en su afuera, sin remitir a ningún sentido o significado que lo trascienda. La comunidad no es más que el confín y el tránsito entre esta inmensa devastación del sentido y la necesidad de que toda singularidad, todo acontecimiento o todo fragmento, esté de por sí dotado de sentido. Remite al carácter, singular y plural, de una existencia libre de todo sentido presupuesto, impuesto o pospuesto. Libre de un mundo reducido a sí mismo —o sea, capaz de ser simplemente aquello que es: un mundo planetario, sin dirección ni puntos cardinales. Un nada-más-que-mundo. Y esta nada en común es el mundo al hacerse común, a condición de exponerse a la más dura ausencia de sentido y, al mismo tiempo, a la apertura de un sentido hasta ahora impensado.

Capítulo 4

Democracia inmunitaria

1. ¿Es «comunidad» una palabra que se pueda reconducir a «democracia»? ¿Puede, al menos, llegar a serlo? ¿O está demasiado arraigada en el léxico conceptual de la derecha romántica, autoritaria y racista? He aquí la pregunta que, habiendo sido ya avanzada por el neocomunitarismo americano, vuelve a asomarse también en Europa en el momento en el que se está afrontando, sobre todo en Francia e Italia, un nuevo pensamiento sobre la comunidad. Se trata de una pregunta no sólo legítima, sino en ocasiones inevitable, en una fase en la que la cultura democrática se interroga sobre su propio estatuto teórico y futuro. Esto no quita para que sea, no obstante, una pregunta errada en su propia formulación —o, en todo caso, mal planteada. Errada o mal planteada precisamente porque asume como indicador y término de comparación, para la ubicación de la categoría de comunidad, un concepto —el de la democracia— completamente incapaz de «comprenderla», no sólo porque su acepción moderna es incomparablemente más joven, sino también porque se trata de un concepto enmarcado, y cada vez más comprimido, en una dimensión completamente político-institucional.

En comparación con este déficit de profundidad y de sustancia de la noción politológica de democracia, la de comunidad

está provista de un espesor semántico muy distinto, ya sea sobre el plano vertical de la historia como sobre el plano sincrónico del sentido. No es ésta la ocasión para intentar una reconstrucción completa, pero la investigación que he efectuado recientemente a partir de la etimología latina del término *communitas* —y, antes aún, de la de *munus*, del cual deriva éste— proporciona una primera confirmación de la riqueza, histórica y semántica, del concepto.¹ Aquello que, en relación con la pregunta de la que hemos partido, se puede inferir es que la pregunta exacta no es si la comunidad puede reingresar en el léxico de la democracia, sino si la democracia puede hacerlo, o por lo menos reconocer algo de su significado, en el de la comunidad. No voy a adelantar rápidamente una respuesta, pero un primer paso necesario habría de darse en la dirección de una mayor focalización sobre éste último término. A ello no contribuyen las dicotomías conceptuales con las que la filosofía del siglo xx ha buscado definirlo, borrando totalmente en realidad el sentido original. No me refiero sólo a la dicotomía construida por los llamados *communitarians* americanos frente a sus supuestos adversarios *liberals*, de los que más bien constituyen su espejo al compartir inconscientemente el léxico subjetivista y particularista que aplican, más que al individuo, a la comunidad misma —la comunidad es vista como muchos individuos distintos y opuestos unos a otros. También me refiero a la contraposición, más consolidada, entre «comunidad» y «sociedad» que encontró su momento de máxima sistematización tipológica en *Gemeinschaft und Gesellschaft*, de Ferdinand Tönnies.²

Aunque está mejor pertrechada filosóficamente que la primera, también ésta permanece por completo en el interior de uno

1. Esposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, op. cit. [vers. cast.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit.].

2. Tönnies, F., *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.

de sus dos términos —el de sociedad—, hasta el punto de resultar enteramente producida por él. Semejante idea de comunidad no sólo nace de la sociedad moderna, sino que, además, sólo adquiere sentido en la contraposición con ésta. Así, la *Gesellschaft* «construye» el tipo ideal de su propia antítesis con el fin de poder autofundarse —en términos apologéticos o peyorativos, según el punto de vista desde el cual se observa y juzga. El hecho de que la *Gemeinschaft* orgánica de la que hablan Tönnies y sus muchos —e inadvertidos— imitadores del siglo xx no haya existido nunca es, al mismo tiempo, signo y confirmación del carácter mitológico de la dicotomía que la funda: no es sino una figura de la autointerpretación de la sociedad en la fase de su máximo desarrollo, que coincide con la de su incipiente crisis.

¿Significa esto que no se puede decir nada sobre la comunidad? ¿Que no tiene un contrario, lógico o histórico, capaz de definirla categorialmente? Como he intentado demostrar, las cosas no son exactamente así. Se trata de lograr un sentido que posea la misma profundidad diacrónica y la misma potencia semántica que el concepto al que se refiere por contraste, de que, más que oponerse artificialmente desde el exterior, como sucede con la idea moderna de «individuo», de «sociedad» o de «libertad», se corresponda con él en una especie de copertenencia originaria. Es decir, un sentido que comparta, aunque sea por puro contraste, el mismo repertorio etimológico-conceptual. He creído poder encontrar este sentido en la idea de «inmunización» derivada, por extensión, del término latino *immunitas*, que se encuentra ligado precisamente al de *communitas* por la relación, en el primer caso negativa y en el segundo, positiva, con el lema *munus*. Si los miembros de la comunidad están vinculados a la misma ley, a la misma obligación o don de dar —que son los significados de *munus*— entonces *immunis* es, por el contrario, aquello que está exento o exonerado, que no tiene obligación respecto al otro,

pudiendo así conservar íntegra la propia sustancia de sujeto propietario de sí mismo.³

¿Qué ventaja tiene esta elección etimológico-paradigmática? En primer lugar, el hecho de que la perfecta coimplicación de los dos términos excluye la posibilidad de que se la coloque a lo largo de una línea de sucesión histórica que contemple a uno sustituyendo al otro según sea la modalidad, optimista o pesimista, de cierta filosofía de la historia: el individuo, la sociedad o la libertad que, en función de la postura, «progresista» o «regresiva» del intérprete, superarían o perderían la antigua comunidad. En segundo lugar, también el hecho de que esta elección abre un horizonte más amplio de visibilidad sobre la dinámica misma de la democracia, que se entendería así no sólo en clave politológica, sino también, y sobre todo, en clave socio-antropológica. Porque, si hay algo de lo que el vasto debate contemporáneo sobre la democracia sigue careciendo, es precisamente de esta mirada profunda acerca de la constitución del *homo democraticus* que ya Tocqueville había inaugurado con una intensidad sin parangón.⁴

Así pues, la categoría de la *inmunización* es capaz de devolver al análisis de la democracia el mismo espesor problemático y la misma transversalidad intradisciplinar con los que la gran filosofía social de los años treinta y cincuenta —pienso, entre otras, en las investigaciones de la Escuela de Frankfurt, en el trabajo del *Collège de sociologie* parisino y, en particular, en el gran ensayo de Bataille sobre el fascismo—⁵ ha sondeado la antropología del *homo totalitarius*. De este modo, se ilumina la relación profunda

3. 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].

4. Cf., para una de las pocas excepciones positivas, Cacciari, M., *L'arcipelago*, Milán, Adelphi, 1997.

5. Bataille, G., *Il Collegio di sociologia*, ed. de Hollier, D. y Galetti, M., Turín, Bollati Boringhieri, 1991.

que vincula en un único nudo aporético comunidad y democracia: la democracia moderna habla un lenguaje opuesto al de la comunidad en la medida en que cada vez más ha interiorizado una exigencia inmunitaria.

2. Que la categoría de inmunización –en su contraste frontal con la de comunidad– es la clave interpretativa de los sistemas políticos modernos más fructífera estaba ya claro en la amplia antropología negativa de este siglo,⁶ desde Plessner y Gehlen hasta Luhmann, a través de la reconversión sistémica del «paradigma hobbesiano del orden» operada en Parsons.⁷ Ya el primero, en un ensayo precisamente titulado *Límites de la comunidad*, contrapondrá a esta última la lógica inmunitaria del «juego democrático»:⁸ en un mundo en el que los individuos naturalmente en riesgo se enfrentan en una competición por el poder y el prestigio, el único modo de evitar un resultado catastrófico es el de instituir entre ellos una distancia suficiente para inmunizar a todos respecto a todos. Contra toda tentación comunitaria, la esfera pública es aquel lugar en el que los hombres entran en relación en la forma misma de su disociación. De ahí la necesidad de estrategias y aparatos de control que permitan a los hombres «vivir próximos» sin tocarse, esto es, ampliar la esfera de la autosuficiencia individual a través del uso de «máscaras» o «armaduras» que les defiendan de un contacto indeseado y pernicioso con el otro. Tal como recuerda también Canetti, nada asusta más al individuo que ser tocado por aquello que amenaza con penetrar en sus propios límites

6. Cf. Accarino B. (ed.), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Florencia, Ponte alle Grazie, 1991.

7. Cf. Bortolini, M., *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Roma, Meltemi, 2005.

8. Plessner, H., *I limite della comunità*, ed. de B. Accarino, Roma-Bari, Laterza, 2001.

individuales.⁹ En este marco antropológico —dominado desde el primer momento por el miedo y por la persistencia de la inseguridad— la propia política termina por identificarse con un arte de la diplomacia que disimula la relación de natural enemistad mediante las formas corteses de lo ceremonial, del tacto y de la contención.

Aquello que en Plessner mantiene todavía un estatuto oscilante entre arte y técnica asume en Gehlen un decidido carácter institucional. También éste parte de la marca hobbesiana —y nietzscheana— de la menesterosidad natural del hombre en comparación con las otras especies animales y de la necesidad de transformar esta carencia biológica en posibilidad de conservación de la vida.¹⁰ No obstante, respecto a su predecesor, se preocupa de estabilizar esta opción inmunitaria transformándola en una verdadera teoría de las instituciones.¹¹ En una situación de exceso de impresiones y presiones ambientales, éstas tienen la tarea de exonerar al hombre del peso que la contingencia de los acontecimientos pone sobre sus hombros. Esto requiere una suerte de «plasticidad», esto es, de capacidad de adaptación a la situación que no exponga al individuo a un conflicto insostenible. Pero también un control de los propios instintos que inhiba el impulso disolvente, canalizándolo en sentido autorreproductivo, de la misma manera que la satisfacción de las necesidades necesita ser contenida y diferida en un marco de compatibilidad rígidamente controlado. Sólo mediante esta doble renuncia el hombre podrá inmunizarse permanentemente respecto a los peligros determinados por su propia estructura deficitaria: llenar aquel vacío inicial que lo sustrae de sí mismo,

9. Canetti, E., *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983.

10. Gehlen, A., *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987.

11. Fadini, U. (ed.), *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, Milán, Mimesis, 1995.

reapropiarse de aquello que le es naturalmente propio. Pero llenar este vacío y hacer de lo impropio algo propio equivale a la extinción de lo «común». De hecho, la liberación respecto a la contingencia ambiental asegurada por las instituciones coincide, para el individuo democrático, con una toma de distancia respecto al mundo en el que está enraizado y, por ello mismo, con un levantamiento de las obligaciones del *munus* común frente a los otros. De este modo, el individuo es inducido a cerrar su originaria apertura y a circunscribirse a la esfera de su interior. ¿Qué otra cosa es la inmunización sino una forma de progresiva interiorización de la exterioridad? Si la comunidad es nuestro «afuera», el fuera-de-nosotros, la inmunización es aquello que nos retrae al interior de nosotros mismos, rompiendo todo contacto con el exterior.

Quien ha llevado a sus consecuencias extremas esta lógica ha sido con toda seguridad Niklas Luhmann. Situada en la encrucijada entre el funcionalismo de Parsons y el paradigma regulativo de los modelos cibernéticos, su teoría constituye la más refinada explicitación de la lógica inmunitaria como forma específica de la modernización. Por lo demás, él mismo escribe no sólo que «una serie de tendencias históricas indican un impulso creciente a realizar, desde los inicios de la época moderna y particularmente desde el siglo XVIII, una inmunología social,¹² sino también que el sistema inmunitario, coincidente originariamente con el derecho, se ha extendido a todos los ámbitos de la vida social, desde la economía a la política. Esta tendencia se manifiesta ya en la inicial definición de Luhmann de la relación entre sistema y ambiente, donde el problema del control sistémico de las peligrosas turbulencias determinadas por el ambiente no se resuelve a través de una simple reducción de

12. Luhmann, N., *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropolos, 1998, pág. 344.

complejidad ambiental, sino más bien mediante su transformación de complejidad externa a complejidad interna al sistema mismo. Pero a esta primera estrategia de interiorización activada por el procedimiento inmunitario se viene a unir una segunda aún más cargada de consecuencias disolventes de la diferencia ambiental, esto es, su integral inclusión en el interior del sistema o, dicho de otro modo, su objetiva eliminación. Este desarrollo de la perspectiva luhmaniana —determinado por la adopción del concepto biológico de autopoiesis— consiste en el desplazamiento del objetivo, desde el nivel defensivo del gobierno sistémico del ambiente hacia el de una autorregulación interna de los sistemas, totalmente independiente y autónoma respecto a las presiones ambientales: el sistema se reproduce de modo cada vez más complejo, constituyendo él mismo los elementos que lo componen. Es evidente que esta lógica perfectamente circular tiene el efecto no sólo de romper cualquier canal de relación con el exterior, sino también de discutir la idea misma de «exterior». Si las contradicciones internas que deterioran los sistemas democráticos tienen, en último término, la función de poner en alerta el aparato inmunitario para estimular una reacción defensiva contra toda amenaza de explosión, esto significa que ya no ponen en contacto el exterior con el interior. No son nada sino el exterior *del* interior, un simple pliegue suyo. Pero esto significa, al mismo tiempo, que el sistema inmunitario ha «inmunizado» la comunicación misma, excluyéndola mediante su mecanismo referencial. Significa que todo el flujo comunicativo no es más que una proyección autorreproductiva del proceso de inmunización: «El sistema inmunitario —concluye Luhmann— dispone de la aplicación del “no”, de los casos de rechazo comunicativo. Este sistema opera *sin comunicación con el ambiente*». ¹³

13. Luhmann, N., *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, op. cit., pág. 36.

Si se comparan los pasajes de la teoría inmunitaria de Luhmann con la historia de esa rama cada vez más central de la biomedicina que es la inmunología, las coincidencias son impresionantes. Se sabe que el objeto de esta última es la capacidad de los vertebrados de reaccionar a la intromisión de sustancias ajenas al organismo con la producción de anticuerpos capaces de defender la identidad bioquímica —en términos sistémicos: de responder de manera adecuada al desafío del ambiente representado por los antígenos exteriores. Ahora bien, este marco general, con el paso de la inmunología química a la inmunología molecular, sufre profundas modificaciones en el sentido de la teoría de los sistemas, es decir, de la defensa en relación con el exterior a la autorregulación interna. La cuestión de fondo se concentra sobre el papel del antígeno —esto es, del *virus* recibido del exterior— en la producción del anticuerpo. ¿De qué manera se vincula la reacción del anticuerpo con la acción antigénica? La respuesta que ya allá por la primera mitad del siglo se va abriendo paso desde Ehrlich hasta Jerne es que el anticuerpo inmunitario no está determinado por la intromisión del antígeno, sino que le preexiste. No podemos ni siquiera parcialmente recorrer las etapas recientes de un debate largo y controvertido,¹⁴ pero lo importante para nuestra reconstrucción es que, exactamente tal como sucede en la teoría luhmaniana, también para la nueva inmunología molecular el problema central no es ya el de la capacidad del organismo de distinguir los componentes propios de los extraños, sino más bien el de la autorregulación interna del sistema inmunitario. Que las células anticuerpos se comuniquen también en ausencia de antígenos, o sea, de estímulos externos, significa que el sistema inmunitario asume los rasgos de una red de reconocimientos internos absolutamente autosuficiente. Se trata del resultado final de la guerra inmunitaria puesta en

14. Tauber, A. I., *L'immunologia dell'io*, Milán, MacGraw-Hill, 1999.

marcha desde los inicios de la modernidad contra los riesgos de la «infección» comunitaria: decir ya no hay un exterior del que defenderse —el otro ya no existe sino como una proyección del sí— equivale a reconocer que el sistema inmunitario no tiene límites ni de tiempo ni de espacio. Existe desde siempre y en todas partes. Coincide con nuestra identidad. Equivale a que nos identifiquemos con nosotros mismos —definitivamente sustraídos a la modificación de origen comunitario.

3. ¿Y bien? Si ésta es la condición de nuestro tiempo, ¿en qué dirección girar la mirada? ¿Se puede todavía activar, en nuestras democracias, un pensamiento de la comunidad? ¿Es posible unir de nuevo, y de manera diferente, comunidad y democracia? ¿Se puede imaginar una democracia no inmunizante —ni inmunizada? ¿O el proceso de inmunización generalizada ha aniquilado, junto con la cosa, su pensabilidad misma? No creo que sea así. No creo que el espíritu de los tiempos sea el cierre del pensamiento de la comunidad. Por el contrario, pienso que nunca como hoy se requiere una reactivación del mismo. ¿Qué otra cosa significan, de qué otra cosa hablan, sino de la cuestión de la comunidad, de su ausencia, pero también de su exigencia, esos cuerpos, esos rostros, las miradas de millones de hambrientos, de deportados, de refugiados, cuyas imágenes, desnudas y terribles, se deslizan por nuestras pantallas televisivas desde todos los rincones del mundo? ¿Y no es todavía la comunidad —la relación, nuestro *cum*, «nosotros» como *cum*— aquello que reclama todo nacimiento y todo encuentro, incluso el más anónimo, el más cotidiano, el más aparentemente trivial?

Sin embargo, como siempre pasa, aquello que precisamente da que pensar escapa a la simple evidencia. Se convierte en difícil de pensar. En efecto, nunca como hoy el pensamiento de la comunidad permanece expuesto al doble riesgo del olvido y de la deformación, de la eliminación y de la traición. Del olvido,

sobre todo, porque el fin, la caída, del comunismo, de todo el comunismo y de todos los comunismos, ha producido un vacío de ideas, como un remolino donde la cuestión de la comunidad parece haber sido absorbida, caída en el descrédito y en la vergüenza de regímenes explosionados o implosionados bajo el peso de sus errores y horrores. Pero a este peligro de olvido y de cancelación se une y superpone otro no menor y, es posible que aun más grave: el de la perversión de la idea de comunidad en su opuesto, en aquello que levanta muros, más que derribarlos. Esto sucede lejos de nosotros, en la periferia del mundo, pero también en lo que está cerca, en el centro de nuestro mundo, desde el momento en el que la comunidad se empobrece y queda reducida a la simple defensa de nuevos particularismos, de pequeñas patrias cerradas y amuralladas en sus confines exteriores, contrapuestas y hostiles a todo lo que no pertenezca a ellas, a todo lo que escapa al vínculo obsesivo de la identidad y de lo propio. ¿Qué son las nuevas comunidades étnicas, religiosas, lingüísticas que surgen más allá del Adriático, en Asia, en África o en el centro de Los Ángeles, sino la forma más exasperada de autoinmunización frente a la existencia común? ¿Qué son sino la modalidad más desenfundada de autoapropiación de aquello que parece un peligro procedente del otro, el intento de abolir todo exterior frente a un interior enteramente replegado sobre su propia reproducción endógena?

La idea de *communitas* —y, antes aun, de *munus*, de la que ésta deriva— tiene un sentido radicalmente contrario a esta irrefrenable tendencia a la interiorización, aunque se debería decir mejor «internamiento», de tipo inmunitario. Esta idea se relaciona, por el contrario, con una exteriorización de la existencia o, incluso mejor, con una interpretación de la existencia como exterioridad, experiencia, éxtasis, en el sentido radical de estas expresiones: como salida hacia fuera del sujeto respecto a sí mismo o como su apertura originaria a la alteridad que lo

constituye desde el principio en la forma de un «ser-con» o de un «con-ser», *être-avec* o *Mitsein*. Éstas son precisamente las dos perspectivas avanzadas en este siglo pasado por los dos mayores filósofos de la comunidad, Martin Heidegger y Georges Bataille. Pienso, sin embargo, que se debe resistir a la tentación de considerarlas sólo desde la perspectiva de los filósofos —lejanos y extraños respecto al problema que hoy afrontamos. Si se los lee sin dejarse desviar por la particular densidad de sus léxicos, es innegable que hablan precisamente de eso. De la comunidad como exterioridad de aquello que parece encerrado en su propio interior, del núcleo irreductible —pero también vacío, hecho de alteridad— del sistema inmunitario, que parece cada vez más circunscribir nuestro horizonte de sentido.

Pero, si es común la cuestión que proponen —la del «afuera» desde el sujeto o del sujeto—, también es cierto que son diferentes los modos de afrontarla y las indicaciones que nosotros mismos podemos obtener para una interrogación sobre el fondo del que partimos: ¿Cómo pensar —pero también vivir— lo «común» en la época de la inmunización? ¿Dónde buscar el exterior si lo «común» se presenta sólo desde el interior? La vía de Bataille es de tipo efractivo. Pasa por la ruptura del cordón innmunitario y la identificación de los posibles puntos de contagio entre los sujetos que lo sobrepasan. Por las heridas a través de las que puede ponerse en marcha de nuevo la circulación social mediante la comunicación de las recíprocas carencias.¹⁵ En este caso, el reenvío al *munus* procede de una idea de pérdida del propio, de expropiación o de desapropiación, que rebate la lógica inmunitaria desde su mismo presupuesto: la conservación y la defensa del «sí» respecto a aquello que lo amenaza desde el exterior. De ahí la contestación de la economía restringida —que es como Bataille define el paradigma

15. Bataille, G., *La congiura sacra*, ed. de Esposito R. y Galletti, M., Turín, Bollati Boringhieri, 1997.

utilitarista— a favor de una economía extensa o general dominada no ya por el imperativo de la acumulación, sino por el principio de la inversión a fondo perdido o de la donación. La que Bataille esboza es una concepción de la abundancia energética radicalmente contrapuesta a la teoría de la carencia orgánica del animal humano propia de la antropología neohobbesiana de Plessner y Gehlen. Como ya hemos visto, mientras ésta pone en acción toda una serie de artefactos protectores destinados a exonerar al individuo de sus vínculos comunitarios, Bataille reconoce en las redes del instinto de autoconservación una tendencia contraria, pero no menos fuerte, a la disolución de la identidad individual en una común desapropiación donante.

Si Bataille interroga las dimensiones antropológicas de tal tendencia, lo que Heidegger hace es atraer la atención hacia su raíz ontológica. Su pregunta no contempla tanto el *inter* del *esse* como el *esse* del *inter*, no la sociabilidad del ser sino el ser del *cum* y como *cum*. ¿Qué significa esto en relación con la cuestión de la democracia? ¿Quiere decir que el ser mismo tiene la forma del *cum*? ¿Cómo se puede traducir a nuestro lenguaje una *ontología* de la comunidad como ésta? En la simple proposición de que la comunidad es, o, mejor dicho «se da», prescindiendo de nuestra voluntad, o capacidad, de realizarla. Se da también, y tal vez sobre todo, en aquellos momentos en los que parece desaparecer de nuestro horizonte. En los que, como antes dijimos, parece transformarse en desierto o deformarse como fortaleza. También la negación de comunidad es algo que pertenece a nuestro ser común; es un modo, aunque sea defectuoso o negativo, de la comunidad —como la soledad, el conflicto, la anomia. Heidegger dice algo más —aunque para contradecirse después clamorosamente, en otros momentos de su vida y de su obra: contra toda tentación de concebir la comunidad en términos de lo «auténtico» o lo «propio» —como autoapropiación por parte del hombre, o de un pueblo, de la propia esencia, la comunidad siempre ha tenido

que ver con una modalidad inauténtica o impropia. ¿Qué otra cosa es lo «común» sino lo impropio, aquello que *no* es propio de ninguno, sino precisamente general, anónimo, indeterminado? Sin determinaciones de esencia, de raza, de sexo: pura existencia expuesta a la ausencia de sentido, de raíz y de destino.

Pero todavía queda una última parte por la que releer el *mit* de Heidegger, también en relación con su ambivalente valoración de la técnica: como peligro extremo a la vez que como potencial recurso. Pienso en el fenómeno de la globalización, que constituye la última y más impresionante configuración de la técnica. No se limita a representarla, sino que es la técnica absolutamente desplegada en una potencia planetaria que no se enfrenta a la resistencia y la deformidad sino para plegarlas y homologarlas con el modelo propio. En este sentido, la globalización expresa también la definitiva clausura del sistema inmunitario sobre sí mismo. La inmunización es conducida a un único principio de regulación de la vida individual y colectiva en un mundo identificado consigo mismo, esto es, «mundializado». Y, sin embargo, esta mundialización lleva dentro de sí otro resultado, que sobrepasa el horizonte mismo de Heidegger y de Bataille: no coincide sólo con la destrucción del sentido, sino también con su escapatoria a todo principio general —a todo sentido dado, establecido, prescrito. La globalización es también la reconducción del mundo a su pura fenomenicidad: a no ser otra cosa que mundo.¹⁶ En suma, que éste sea *el* mundo —*todo* el mundo— quiere decir también que es *sólo* el mundo: sin presupuestos, orígenes, fines trascendentes a su simple existencia. Desde este punto de vista, que acarrea como único desarrollo la progresiva erosión del Estado-nación y de la modernidad que lo generó, tal vez pueda ser pensada, con todas las cautelas y las dificultades, una democracia igualmente planetaria. O, mejor aún,

16. Nancy, J.-L., *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca, 2003.

el problema de la democracia tal vez pueda ser así pensado en el único nivel capaz de salvarlo de la deriva inmunitaria a la que parece destinado: el de la comunidad mundial, esto es, el único mundo que tenemos en común. Se sabe que la inmunización funciona mediante la asimilación controlada del «germen» comunitario que se quiere neutralizar. ¿Y si intentáramos repensar la comunidad justamente a partir de la consumación del proceso de inmunización? En el fondo, un mundo sin exterior —un mundo del todo inmunizado— necesariamente es también un mundo sin interior. En la cumbre de su éxito, la inmunización puede ser conducida a inmunizarse también respecto a sí misma: a reabrir la brecha, o el tiempo, de la comunidad.

Capítulo 5

Libertad e inmunidad

1. Antes de llegar directamente a la cuestión de la libertad —en su relación con la comunidad— me gustaría partir de una consideración de fondo que afecta a todo el léxico de la política: la creciente dificultad de este léxico para significar su propio objeto, la auténtica barrera que parece levantarse entre lenguaje y política. Es como si la política escapase al lenguaje o como si el lenguaje ya no contuviera palabras para denominar la política. Ya en los años treinta del siglo xx, Simone Weil escribía: «Se pueden tomar casi todos los términos, todas las expresiones de nuestro vocabulario político y abrirlas; en el centro se encontrará el vacío».¹ ¿Por qué esta sensación de vacío, este auténtico desecamiento del vocabulario político? Desde luego, se podrían invocar las transformaciones repentinas que han convulsionado el escenario internacional durante la última década, dejando obsoleto el marco categorial precedente —como sucedió entre los años veinte y los treinta del siglo pasado, aunque fuera en un horizonte político muy diferente del nuestro. Aquello que por entonces comenzaba a formarse, desfondando literalmente el léxico político anterior a la crisis,

1. Weil, S., *Escritos históricos y políticos*, Madrid, Trotta, 2007, pág. 359.

hoy está explotando o implosionando con similares efectos de desorientación lingüística.

Yo creo, sin embargo, que hay algo que es más interno y que está más allá de esta afasia política. Una dinámica de mayor duración que concierne en último término a la totalidad de la filosofía política moderna —y, más precisamente, a su carácter constitutivamente metafísico, en un sentido no lejano al que Heidegger atribuía a esta expresión cada vez que intentaba una deconstrucción de la tradición filosófica occidental. Aunque aquí no podemos extender nuestro discurso hasta una valoración de semejante intento, ciertamente problemático y contradictorio, digamos que el elemento metafísico de la filosofía política moderna, eso que amenaza con encerrarla en una trayectoria circular y sin salida, consiste, en primer lugar, en la superposición que tal filosofía presupone entre la esfera del significado y la del sentido, en su tendencia a reducir el horizonte de sentido de las grandes palabras de la tradición política a su significado más inmediato y manifiesto. 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 su trasfondo fundante, hasta el espacio de lo impensado. Todo concepto político tiene 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 circunda o recorta los conceptos políticos, constituyendo el horizonte de sentido de una forma que para nada coincide con su significado manifiesto. Porque mientras que este significado es siempre unívoco, unilineal, cerrado en sí mismo, su trasfondo de sentido es mucho más vasto y complejo, a menudo contradictorio, capaz de contener elementos recíprocamente contrapuestos, rasgos antinómicos, un verdadero conflicto por la conquista del

significado más intenso. Si reflexionamos por un momento, todas las grandes palabras de nuestra tradición política —democracia, poder, soberanía— tienen en el fondo, o en su origen, este núcleo antinómico, aporético, esta guerra interior que las hace irreducibles a la linealidad de su significado superficial.

Una primera aproximación a este hiato, a este desnivel entre significado manifiesto y sentido latente, es lo que he intentado con el análisis crítico de la idea de comunidad. El resultado ha sido poner de relieve la definición conceptual que la filosofía política concede a este concepto. Mientras el neocomunitarismo americano —aunque también la sociología organicista alemana— vincula la idea de comunidad con la de pertenencia, identidad y propiedad —la comunidad como lo que identifica a alguien con su propio grupo étnico, su propio territorio o su propia lengua—, el término originario de «comunidad» posee un sentido radicalmente diferente. Basta abrir el diccionario para saber que «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 refiere a sí mismo, sino a lo otro. Si trazamos la etimología del término latino *communitas* —tal como he intentado hacer en el libro así titulado—,² obtendremos la confirmación más directa de lo anterior: *communitas* deriva de *munus*, que significa «don» y también «obligación» frente a otro. Esto significa que los miembros de la comunidad, más que identificarse por una común pertenencia, están vinculados por un deber recíproco de dar, por una ley que obliga a salir de sí para volverse al otro y llegar casi a expropiarse en su favor.

Ahora bien, si esto es así, si la idea de comunidad expresa una pérdida, una sustracción, una expropiación, ésta se siente

2. Esposito, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, op. cit. [vers. cast.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit.].

entonces como un riesgo, como una amenaza para la identidad individual del sujeto, precisamente porque debilita o rompe los límites que aseguran la estabilidad y la subsistencia misma. Porque expone a cada cual a un contacto, o también a un contagio, potencialmente peligroso por parte del otro. Frente a esta amenaza —retratada mitológicamente en todas las narraciones que asocian el origen de la comunidad humana a un delito fundador—, la modernidad pone en marcha precisamente un proceso de inmunización, conforme a un contraste paradigmático entre *communitas* e *immunitas*. Si la primera obliga a los individuos a algo que les empuja más allá de sí mismos, la segunda reconstituye su identidad protegiéndoles de una peligrosa contigüidad con lo otro respecto de sí mismos, descargándolos de todo deber frente a ello, recluyéndolos en el caparazón de su propia subjetividad. Mientras la comunidad abre, expone, vuelve al individuo hacia su propio afuera, liberándolo hacia su exterioridad, la *immunitas* lo reenvía a sí mismo, lo recluye en su propia piel, reconduce el afuera hacia dentro, eliminándolo en cuanto afuera. ¿Qué otra cosa es la inmunización sino la interiorización preventiva del exterior, su apropiación neutralizadora?

2. La tesis que intento avanzar ahora es la de que también el concepto de libertad se halla sometido a la misma clausura, a la misma operación de neutralización que experimenta el de la comunidad. ¿En qué sentido? Antes de intentar ofrecer una respuesta, planteemos otra pregunta preliminar: ¿Por qué hablar ahora de libertad? ¿Por qué añadir otra reflexión más a las muchas historias y filosofías de la libertad que hoy circulan? Podría replicar de inmediato que lo que voy a proponer no pretende ser ni una historia ni una filosofía de la libertad, sino más bien el intento de liberar la libertad respecto a la historia y a la filosofía para reconducirla a lo que ha sido definido por Jean-Luc Nancy como su «experiencia» de libertad: la experiencia de la

libertad y la libertad como experiencia, con todo el peligro que etimológicamente contiene el término «experiencia».³ Pero tal vez la respuesta más adecuada es que justamente la inflación actual de discursos sobre la libertad —una de las palabras más recurrentes no sólo en el lenguaje político, sino también en la comunicación mediática— señala una dificultad de fondo al articular el concepto. La impresión, en suma, es la de que cuanto más se habla, cuanto más se reivindica y reclama, cuanto más se la estampa sobre las banderas, tanto más se aleja la libertad, en el pasado o en el futuro: como una entidad que ha sido, pero que ya se ha desvanecido, como un astro que se ha eclipsado en un cierto punto, pero que continúa enviando una luz cada vez más débil. O también, por el contrario, como una promesa de algo que conviene tener a una cierta distancia para no verlo explotar generando destructivos efectos de anarquía y terror —como decía Hegel de la libertad absoluta.

Desde este punto de vista, se declare la libertad como ya realizada en lo fundamental en nuestras democracias liberales o se la reenvíe a un mañana remoto, se permanece dentro del mismo modelo interpretativo. En otras palabras, dentro de un marco metafísico de tipo subjetivista de acuerdo con el cual la escena política está habitada por un sujeto preformado y predefinido —el individuo— que se dirige hacia la libertad como si fuera un objeto por defender o conquistar, por poseer o expandir. De este modo, la libertad viene entendida como una cualidad, una facultad o un bien que un sujeto colectivo o varios sujetos deben adquirir en la medida de lo posible. O también como un obstáculo que resiste —o, por el contrario, se pliega— a ser superado por una voluntad subjetiva externa a él, que le precede. Primero existe el sujeto y después la libertad que éste adquiere, o intenta adquirir, ejerciendo fuerza contra la necesidad. Hay

3. Nancy, J.-L., *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996.

un muro, una barrera, una puerta que el sujeto debe forzar, mover hacia adelante, arrastrar —si lo logra, es libre, está liberado o en vías de estarlo: la libertad no es otra cosa que el resto, la espiral, el punto de fuga en la presión que la necesidad ejerce sobre nosotros. Un puro negativo que el sujeto debe arrebatar a aquello que le bloquea y ata, si quiere de verdad ser sujeto, sujeto de la propia libertad, de una libertad apropiada y de este modo constituida como propiedad subjetiva. Así, la libertad se entiende como aquello que hace al sujeto propietario de sí mismo. Esencialmente «propio», no ya «común».

Es fácil constatar cuál es el resultado, en términos no sólo filosóficos, sino también históricos, de esta impostación subjetivista. Una vez condicionada al acto instaurador del sujeto —aquello que la filosofía poscartesiana ha llamado «libre arbitrio» o «indeterminación de la voluntad»—, la libertad no sólo ha visto reducido su horizonte de sentido a un significado cada vez más empobrecido, sino que continuamente es expuesta al riesgo de ser transformada en su opuesto lógico: en orden (Hobbes), en soberanía (Rousseau) y en Estado (Hegel). En todo caso, aquello que se registra en casi toda la filosofía política moderna —con la excepción parcial de Spinoza y, naturalmente, de Kant— es un paso lógico que, a partir de una concepción totalmente subjetiva de la libertad, la transforma en su opuesto: en una determinación objetiva, asumida dialécticamente por parte del sujeto sedicente y libre o sufrida, correspondientemente, como el precio exterior que el sujeto está forzado a pagar a la propia autonomía interior —ésa es la posición de Lutero, para el que justamente en el propio interior, en el foro íntimo de la conciencia, se puede ser libre aunque exteriormente se esté encadenado. Es así como toda filosofía política moderna acaba invariablemente por reconducir la libertad a través del laberinto de la necesidad, pasando sin solución de continuidad de una libertad que necesariamente se libera a una necesidad que libre-

mente se necesita. Ya aquí nos encontramos sobre aquel plano inclinado, sobre aquella deriva al fin de la cual Adorno podrá decir que la libertad «está tan entrelazada con la libertad que no es que simplemente esté inhibida por ella, sino que tiene en ella el presupuesto de su propio concepto».⁴

¿Cómo se justifica esta inversión de perspectiva? ¿Qué la motiva y la produce? ¿De dónde nace esta contradicción léxica que reduce la libertad a su desnudo opuesto? Probablemente, del temor a la potencia de ruptura –y de destrucción– que la idea de libertad contiene. De la consciencia –como escribe Hermann Broch– de que la libertad es «volcán y lámpara del alma humana, porque el guardián del fuego no puede sino abrasarse siempre, es su bendición y su condena».⁵ De ahí la necesidad de construir una barrera de protección semántica que termina por encadenar la experiencia de la libertad a una representación ideal destinada a encerrar su sentido excedente en los límites de un significado presupuesto cada vez. La necesidad –se podría decir– de empaquetarla viva, de sofocar la voz más aguda y vibrante.

Es aquí donde se inserta de nuevo la llamada a la categoría de inmunización, ya introducida en contraste con la de comunidad. Para comprender hasta el fondo el paso es necesario también en este caso retroceder en dirección al sentido originario implícito en el término «libertad». Así, por más que pueda sorprender, lo que obtenemos es que en el origen de la idea de libertad hay algo que la liga justamente a la semántica de la comunidad. Como, de hecho, ya ha demostrado Benveniste⁶ –pero no sólo

4. Adorno, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

5. Broch, H., «L'assoluto terrestre», en AAVV, *Oltre la politica*, Milán, Bruno Mondadori, 1996, pág. 134.

6. Benveniste, É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, Turín, Einaudi, 1976, págs. 247-256 [vers. cast.: *Vocabulario de las instituciones europeas*, Madrid, Taurus, 1983].

él-,⁷ ya sea la raíz indoeuropea *leuth* o *leudh*, de la que deriva el griego *eleuthería*, o ya sea la raíz sánscrita *frya*, con la que empiezan el término inglés *freedom* o el alemán *Freiheit*, ambas reenvían a algo que tiene que ver con un crecimiento común. Esto se confirma en la doble cadena semántica que desciende de tales términos —esto es: la del amor (*lieben*, *lief*, *love*, pero tal vez también *libet* y *libido*) y la del afecto y la amistad (*friend*, *Freund*). Ambas prueban sin sombra de duda la connotación originalmente comunitaria de la libertad. Una potencia conectiva, agregadora, que hace comunidad, aunque, más que en el sentido moderno de «participación» (si bien no hay que perder de vista el modo transitivo del verbo «participar», esto es, hacer partícipe a alguien de algo, comunicar, compartir), habría que entenderla en el de pertenencia a una raíz común que crece y se desarrolla según su ley interna. La libertad, pues, aparece *en y como* relación; exactamente lo contrario de la autonomía o de la autosuficiencia del individuo con la que desde hace tiempo venimos siendo inducidos a identificarla. El sentido originario de la idea de libertad es, así, cualquier cosa antes que negativo —no tiene nada que ver con una ausencia de impedimentos, con una ausencia de restricciones, con aquello que queda exento de opresión. El sentido al que nos referimos es un sentido potencialmente afirmativo —simultáneamente de tipo político, biológico y físico— que se relaciona con una expansión, con un florecimiento, con un crecimiento común o que hace comunidad.

3. Ahora bien, es justamente esta extraordinaria expansión horizontal de la idea de libertad-relación —todavía de algún modo presente en su formulación platónica y aristotélica— lo que queda anulado progresivamente dentro de su enunciación

7. Cf., por ejemplo, Onians, R. B., *Le origini del pensiero europeo*, Milán, Adelphi, 1998, págs. 271-278.

afirmativa: así, aquello que era un principio inmanente de desarrollo según la ley intrínseca de la propia naturaleza tiende sin remedio a configurarse como el límite externo que circunscribe aquello que puede hacerse respecto a aquello que *no* se debe. Ya la juridificación de la *libertas* romana constituye una primera contracción de la universalidad del concepto dentro de una esfera que coincide, en última instancia, con los confines de la *urbs* y de sus dominios imperiales. Pero el verdadero giro en dirección inmunitaria se remonta a la Edad Media, en la medida en que la libertad —de hecho, toda libertad— asume precisamente el carácter de «derecho particular» y, así, de aquellos conjuntos de «privilegios», «exenciones» o «inmunidad» (*iura et immunitates*, *Freiheiten* en alemán, *franchises* en francés) que dispensan a determinados sujetos colectivos (estratos sociales, corporaciones, ciudad, conventos) de una obligación común para todos los otros: una condición jurídica especial, como la de la *libertas ecclesiae*, en el interior de un ordenamiento jerárquico general. Aquí, pues, el tránsito de una noción abierta y afirmativa de la libertad a una restringida y negativa —inmunizada e inmunizante— se ha completado.

Cuando la filosofía política moderna —a partir de Hobbes y del modelo iusnaturalista— intente restituir al concepto el carácter de universalidad que le pertenece, ya no podrá hacerlo sino en ese marco particularista, ahora extendido y multiplicado en la medida en que los individuos son igualados justamente en su recíproca separación. La libertad es aquello que separa el sí del otro, reconduciéndolo a sí mismo, aquello que lo sana y lo salva de toda alteración o cambio procedente de lo común. Desde entonces —con todas las variantes posibles, de tipo absolutista, republicano o liberal— la libertad será siempre concebida como un derecho, un bien, una facultad del individuo que la detenta: ya sea mediante la protección de la ley soberana (Hobbes) o bien, por el contrario, protegiéndolo frente a la misma (Locke).

En ambos casos, pues, esta protección —primero de la vida y después de la propiedad individual— asume un carácter de neta contraposición con la dimensión política en cuanto tal. Como observa Arendt, a partir de los siglos XVII y XVIII, la libertad se conecta estrechamente a la seguridad: se es libre sólo si —y en tanto— se está seguro —si la libertad resulta «asegurada» o ligada a su significado defensivo y autoidentitario.⁸ De este modo, el cerco «metafísico» desde la libertad a la necesidad se cierra finalmente: más allá y a través también del contraste en la superficie entre el paradigma republicano (Montesquieu) y el paradigma liberal (Constant), siendo ambos expresivos —de modo diferente, aunque igualmente internos a él— del proceso general de inmunización de la libertad. Su identificación final con la propiedad —no sólo por el lado liberal, sino también, paradójicamente, por el socialismo de los «propietarios libres»— no constituirá sino la última etapa de tal deriva anticomunitaria: es libre aquel que es propietario de aquello que le pertenece. La libertad no es otra cosa que el efecto, o la consecuencia, de la propiedad. Una figura de lo «propio» —lo contrario que lo «común». El estancado debate contemporáneo entre *liberals* y *comunitarians* no hace más que reafirmar este resultado inmunitario en el interior de un léxico igualmente subjetivista y particularista, aplicado por los primeros a los individuos y por los segundos a la comunidad. Por no hablar de improbables teorizaciones de «comunidades liberales» que, a la búsqueda de la mediación teórica y del compromiso práctico entre dos conceptos hoy separados por la misma transformación inmunitaria, se revelan incapaces de pensar la libertad o la comunidad y mucho más su originaria relación constitutiva. Desgajada de la intensidad afirmativa de su antigua raíz «común», la libertad deberá hoy adaptarse a no poder ser declinada sino en negativo: como no-dominación,

8. Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2003.

no-constricción, no-comunidad. Representada sólo partir de los obstáculos que se interponen a su imposible despliegue, la libertad corre el riesgo de quedarse sin palabras apenas éstas comienzan a desfallecer, aunque en realidad se transfieren a su interior hasta vaciarla de toda efectividad. Se puede decir que vivimos hoy en el «crepúsculo de la libertad» —tal como lo expresa el gran poeta ruso Osip Mandelstam—, en el que «legiones de golondrinas con las alas unidas oscurecen el sol». Hemos entrado en el «gran año crepuscular»,⁹ en el que la libertad está encadenada a su contrario, vaciada de sentido, privada de todo contenido fáctico.

4. Ahora bien, la libertad o es un hecho o no es. O aferra nuestra experiencia hasta hacerse una con ella o queda bloqueada en el cerco autodisolvente de la idea, de la esencia, del concepto.¹⁰ Por eso, hay que entenderla no como algo que se tiene, sino como algo que se es, aquello que libera la existencia a la posibilidad de existir en cuanto tal. Una «decisión de existencia» que no puede devenir objeto de teoría y tampoco, propiamente, de pensamiento, sino práctica de experiencia. Ya Hegel —empujando la libertad hacia los límites de su significación filosófica— había escrito que la libertad es la forma más elevada de la nada, una negatividad tan intensa como para transformarse en absoluta afirmación, queriendo con ello decir que la libertad no es algo dado, adquirido, permanente, que no es una sustancia, un bien, un derecho que exigir o que defender. Que no puede coincidir ni siquiera consigo mismo. No hay libertad, sólo liberación. Tampoco se puede ser libre, sino devenir libre. Que la libertad sea nada, que no esté fundada sobre nada, que no tenga nada dentro de sí, como dirán de modo diferente Schelling y Heidegger¹¹ quiere

9. Mandelstam, O., *Tristia*, París, Imprimerie Nationale, 1994, pág. 307.

10. Cf. Nancy, J.-L., *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996.

11. Cf. Pareyson, L., *Ontologia della libertà*, Turín, Einaudi, 1995.

decir que es puro comienzo. Que coincide con el comienzo y el nacimiento de aquello que viene al mundo, según las palabras de Hannah Arendt: «El hombre puede empezar porque él mismo es un comienzo; ser humano y ser libre son una y la misma cosa».¹² Es bajo este significado originario y radical que los hombres son libres.

Pero ¿libres para qué y en qué sentido? ¿Cuál es el sentido más intenso y extremo de la libertad? ¿Qué es una libertad, en fin, liberada de ser tal? En el final de toda filosofía de la libertad parece perfilarse un modo diferente de entenderla, del que todavía ignoramos su significado y su nombre. A ello pueden haberse aproximado las grandes reflexiones que van de Kant a Heidegger, pasando por Schelling. Y, tal vez incluso más, una inclinación o decisión por la libertad que toca profundamente la gran poesía de los dos últimos siglos —de Baudelaire a Mandelstam, de Hölderlin a Celan. Así como también algo de esta libertad-por-venir, como evento o advenio, ilumina algunas de las páginas de Sartre y de Adorno, de Anders y de Bataille, de Foucault y de Deleuze. Pero con esto no basta. No basta con invertir una deriva que parece arrastrar la libertad hacia un determinado resultado —y, de este modo, a su negación misma. No basta con liberar la libertad, como reclamaba inútilmente Rimbaud cuando, apenas antes de romper todo puente con el pasado, escribía a Izambard: «Estoy resuelto a querer adorar la libertad libre».¹³ El único modo de salvar la libertad de tal deriva y de tal destino, de revitalizarla y de devolverle potencia afirmativa es, tal vez, el de reconducirla a su sentido original, reconstruyendo el nudo semántico que en su origen la unía a la comunidad, a la potencia congregante de una raíz común. Y ello, entendiendo simultáneamente la

12. Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 263.

13. Cf. Bonnefoy, Y., *L'impossible e la libertà*, Génova, Marietti, 1988, pág. 21.

comunidad no como lugar de identidad, de pertenencia, de apropiación, sino, por el contrario, de pluralidad, de diferencia, de alteridad. Es una opción –filosofía y política– en la que me parece ver la tarea misma de la filosofía política contemporánea: la de liberar a un tiempo la libertad respecto al liberalismo y la comunidad respecto al comunitarismo. De deconstruir, en suma, la primera y más arraigada de las falsas antítesis que la filosofía política moderna ha construido en su intento de llenar el vacío de pensamiento que ella misma excava alrededor y dentro de los grandes conceptos de la política: pensada afirmativamente, la libertad no puede ser sino «común» –de todos y de cada uno porque no es propia de ninguno. Expresión, por tanto, de aquel mismo *munus* originariamente compartido por los miembros de la *communitas*: «Aquel que da la libertad no es libre sino en los otros» (*Le donneur de liberté n'est libre que dans les autres*)¹⁴ e «invitamos a la libertad a todas las comidas que hacemos en común. Su lugar permanece vacío, pero el cubierto sigue puesto»,¹⁵ escribía René Char. No hay libertad –quería decir Char– sino en el lugar de lo que es en-común, aunque –y sobre todo porque– el sitio sigue vacío. Para concluir, ¿qué quiere decir que el vacío de la comunidad, y como comunidad, es el sitio mismo de la libertad? Comunidad y libertad comparten el mismo *munus*. La una es el don de la otra y es a través de la otra. Pero ¿cuál es este *munus*, este don y ley, que libera la comunidad en el momento mismo en el que restituye a la libertad una dimensión común? ¿Cómo se entrecruzan, sin identificarse, los dos términos, aunque diferentes, de comunidad y libertad?

Digamos que la libertad es la dimensión singular de la comunidad. Es la comunidad misma en su espaciamiento

14. Char, R., *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, 1983, pág. 733.

15. Char, R., «Hojas de Hypnos», en *Furor y misterio*, Madrid, Visor, 2002, pág. 131.

infinitamente singular —y, sólo por ello, también plural. No la comunidad en singular y menos una singular comunidad, sino la comunidad espaciada en las infinitas singularidades que *son* la pluralidad. Si es cierto que la comunidad no es un sujeto o una sustancia común, sino el modo de ser en común de singularidades irreductibles entre sí, entonces la libertad coincide con tal irreductibilidad. Es el intervalo, el límite, el umbral que talla la comunidad en la forma del «cada vez», del «de vez en vez» y del «uno a la vez». Lo que la asoma a su propio afuera o proyecta ese afuera en su interior sin neutralizarlo preventivamente, preservándolo como tal. Se podría decir que la libertad es la exterioridad interna de la comunidad. Aquello que de la comunidad resiste a la inmunización, que no se identifica consigo misma, que queda abierta a la diferencia respecto a sí. El inicio, el golpe, la hendidura que de improviso se abre en ella. La comunidad que se abre a la singularidad de toda existencia: eso es la experiencia de la libertad.

Capítulo 6

Inmunización y violencia

1. En un texto dedicado a Kant como intérprete de la Ilustración, Michel Foucault señala la tarea de la filosofía contemporánea en un preciso sentido. Se trata de esa relación, tensa y afilada, con el presente, que denomina con la expresión «ontología de la actualidad». ¿Cómo hay que entender estas palabras? ¿Qué significa situar la filosofía en el punto, o sobre la línea, en la que la actualidad se revela en la densidad del propio ser histórico? ¿Qué quiere decir exactamente «ontología de la actualidad»? Que esta expresión significa, antes que nada, un cambio en la mirada sobre nosotros mismos. Relacionarse ontológicamente con la actualidad significa considerar la modernidad no ya como una época entre otras, sino como la actitud, la voluntad, de asignarse el propio presente como tarea. Hay en esta opción algo —una tensión, un impulso, eso que Foucault llama un *éthos*—, que va, sin embargo, más allá de la definición hegeliana de la filosofía como el propio tiempo aprehendido con el pensamiento, porque hace del pensamiento la palanca que sustrae el presente a la continuidad lineal del tiempo, suspendiéndolo en la decisión sobre aquello que somos y aquello que podríamos ser. Ya para Kant la adhesión a la Ilustración no significaba solamente ser fiel a ciertas ideas, afirmar la autonomía del hombre, sino sobre todo activar

una crítica permanente de la propia historicidad. No rechazando o negando el presente, ni abandonándolo a favor de una utopía irrealizable, sino invirtiendo la noción de posible contenida en ella —adelantando una nueva lectura de la realidad.

Ésta es la tarea de la filosofía como ontología de la actualidad: para empezar, sobre el plano del análisis, identificar la diferencia entre aquello que es esencial y aquello que es contingente, entre los efectos de superficie y las dinámicas profundas que mueven las cosas, transforman las vidas, que marcan la existencia. Se trata de comprender el momento, el umbral crítico, a partir del cual la crónica adquiere el espesor de la historia. Aquello que se necesita poner en marcha es una pregunta sobre el fondo de sentido de lo que llamamos el «hoy». ¿Qué es el hoy en su significado global? ¿Qué lo caracteriza esencialmente —esto es, en su efectividad, en sus contradicciones, en su potencialidad? Estas preguntas no agotan la tarea de la ontología de la actualidad. No son sino la condición para otra pregunta, que esta vez tiene la forma de una elección y de una decisión. ¿Qué debe, del presente, asumir como dado el pensamiento y qué, en cambio, puede desvelar y liberar como posibilidades latentes? ¿Cuál es la parte del presente con la que comprometerse, por la que arriesgarse, por la que apostar? El pensamiento no debe limitarse a describir aquello que es, las líneas de fuerza que atraviesan nuestro tiempo, sino reconocer en la actualidad el epicentro de un enfrentamiento y de un encuentro entre perspectivas distintas y contrapuestas, en cuyo interior se sitúa él mismo. El pensamiento se sitúa, está siempre ubicado, en los límites cambiantes entre dentro y fuera, entre proceso y acontecimiento, entre real y posible. Estos límites, este frente, son el lugar mismo de la filosofía —su horizonte de sentido y su destino contemporáneo.

Mi trabajo de estos años ha nacido de esta pregunta, de esta opción. Se trata del intento, para nada fácil, de señalar las palabras clave, los paradigmas, en torno a los que se estructuran las coor-

denadas de un cierto momento histórico—incluso en una forma no siempre visible a simple vista. Ésta es, al menos, la interrogación de la que partí y que todavía hoy trato de responder: cuáles son los conflictos, los traumas, los demonios —pero también las exigencias, las esperanzas— que caracterizan de modo profundo nuestro tiempo. Personalmente, he creído encontrar esta palabra clave, este paradigma general, en la categoría de inmunidad o de inmunización. ¿Qué significa esta categoría? Todos sabemos que, en lenguaje biomédico, se entiende por inmunidad una forma de exención, de protección, frente a una enfermedad infecciosa, mientras que en el léxico político representa una suerte de salvaguardia, que coloca a alguien en situación de ser intocable por la ley común. En ambos casos, la inmunización se refiere a una situación particular que coloca a alguien a salvo de riesgos a los que, en cambio, sí está sometida toda la comunidad. Ya aquí se esboza la distinción de fondo entre comunidad e inmunidad de la que nace mi reflexión en los últimos tiempos. Sin poder entrar demasiado en detalle respecto a complejas cuestiones etimológicas, digamos que la inmunidad, o, en su formulación latina, la *immunitas*, resulta el contrario, el reverso, de la *communitas*. Ambos vocablos derivan del término *munus* —que significa «don», «deber», «obligación»—, pero uno de ellos, la *communitas*, lo hace en sentido afirmativo, mientras que el otro, la *immunitas*, en sentido negativo. Es por ello por lo que, si los miembros de la comunidad se caracterizan por esta obligación de donación, por esta ley del cuidado frente al otro, la inmunidad implica, en cambio, la exención o la derogación de tales condiciones: es inmune aquel que está a salvo de obligaciones y peligros que afectan al resto. Es aquel que quiebra el circuito de la circulación social colocándose fuera de la misma.

Así pues, las tesis de fondo que pretendo sostener son esencialmente dos. La primera es que este dispositivo inmunitario —esta exigencia de exención y de protección, originalmente

perteneciente al ámbito médico y jurídico, progresivamente se ha ido extendiendo a todos los sectores y los lenguajes de nuestra vida, hasta convertirse en un coágulo —real y simbólico— de la experiencia contemporánea. Toda sociedad ha manifestado una exigencia de autoprotección, toda colectividad ha puesto en marcha una pregunta radical sobre la conservación de la vida. Pero mi impresión es que sólo hoy, en el fin de la edad moderna, tal exigencia ha devenido la bisagra en torno a la cual se construye tanto la práctica efectiva como el imaginario de una entera civilización. Para hacernos una primera idea, basta considerar el papel que la inmunología —esto es, la ciencia dedicada al estudio y el refuerzo del sistema inmunitario— ha asumido no sólo en el ámbito médico, sino también en el plano social, jurídico o ético. Piénsese sólo en lo que ha significado el descubrimiento del síndrome de inmunodeficiencia adquirida, el sida, en términos de normalización —esto es, de sujeción a normas precisas no sólo de carácter higiénico-sanitario— de la experiencia individual y colectiva. En las barreras, no sólo profilácticas, sino socio-culturales, que el fantasma de la enfermedad ha determinado en la esfera de los vínculos interpersonales. Si pasamos del ámbito de las enfermedades contagiosas al ámbito social de la inmigración, encontramos una primera confirmación. El hecho de que el creciente flujo inmigratorio sea considerado —todo un despropósito— uno de los mayores peligros para nuestra sociedad indica, también por esta parte, la centralidad que está asumiendo la cuestión inmunitaria. Por doquier van surgiendo nuevas barreras, nuevos diques, nuevas líneas de separación respecto a algo que amenaza, o por lo menos parece amenazar, nuestra identidad biológica, social, ambiental. Sucede como si se estuviera exasperando el miedo a ser tocados —inadvertidamente— que ya Canetti había señalado en el origen de nuestra modernidad, como un circuito perverso entre tacto, contacto y contagio. El contacto, la relación, el ser

en común, aparece inmediatamente marcado con el riesgo de la contaminación.

Lo mismo puede decirse en relación con las tecnologías informáticas: también aquí el problema central, la pesadilla de todos los usuarios, está representado por los llamados virus —no de nuestros pequeños ordenadores, sino de los grandes aparatos informáticos que regulan las relaciones financieras, políticas o militares a escala planetaria. Hoy todos los gobiernos occidentales dedican enormes cifras a la puesta a punto de programas antivirus capaces de inmunizar las redes informáticas de la infiltración de agentes patógenos, inclusive posibles ataques terroristas. El hecho de que también en el centro de las grandes controversias nacionales e internacionales esté hoy la batalla jurídica sobre la inmunidad de algunos personajes políticos —como sucedió con Pinochet o Milosevic, así como con tantos otros— es una prueba más de cuanto digo. Lo que se teme, más allá de los casos particulares, es un debilitamiento del poder soberano de los Estados, una ruptura de los confines jurídicos de los ordenamientos nacionales a favor de una forma, todavía por construir, de justicia internacional. En suma, se mire donde se mire todo que lo está sucediendo hoy en el mundo, desde el cuerpo individual al cuerpo social o desde el cuerpo tecnológico al cuerpo político, la cuestión de la inmunidad está en el cruce de todas las trayectorias. Lo importante parece ser combatir por todos los medios la difusión del contagio donde quiera que éste se pueda localizar.

Como digo, pues, esta preocupación autoprotectora no pertenece sólo a nuestra época. Pero el umbral de consciencia frente al riesgo ha ido perfilándose a lo largo del tiempo hasta tocar su punto álgido en nuestros días. Esto se debe a una serie de causas que no son ajenas a eso llamado globalización, en el sentido de que cuanto más se comunican y entrelazan los seres humanos —pero también las ideas, los lenguajes, las técnicas—,

tanto más se genera como contrapartida una exigencia de inmunización preventiva. Los nuevos repliegues localistas pueden ser explicados como una suerte de rechazo inmunitario de la contaminación global constituida por la globalización. Cuanto más tiende a hacerse el «sí» algo «global», cuanto más se esfuerza por incluir aquello que situado en su afuera, cuanto más busca introyectar toda forma de negatividad, tanto más se reproduce la inmunización. Ha sido a partir de la caída del gran muro, real y simbólico, de Berlín, cuando se ha producido el alzamiento de muchos pequeños muros —hasta transformar, y pervertir, la idea misma de comunidad en la forma de una fortaleza asediada. Lo importante parece ser impedir un exceso de circulación y, con ello, de potencial contaminación. Desde este punto de vista, el virus ha devenido la metáfora general de todos nuestros fantasmas. En realidad, hubo un momento en nuestra sociedad en el que el miedo —por lo menos, el de tipo biológico— se atenuó. Me refiero a los años cincuenta y sesenta, cuando se difunde la idea optimista de que la medicina antibiótica podía erradicar algunas enfermedades milenarias. Así fue, hasta que apareció el sida. Fue entonces cuando cayó el dique psicológico de contención. Los virus, simbólicos y reales, reaparecieron invencibles —como demonios capaces de penetrar dentro de nosotros, arras-trándose en el propio vacío de sentido. Es entonces cuando la exigencia inmunitaria crece desmesuradamente hasta convertirse en nuestro objetivo fundamental, en la forma misma que hemos dado a nuestra vida.

2. Es justamente aquí, no obstante, donde se inserta mi segunda tesis: la idea de que la inmunidad, necesaria para proteger nuestra vida, llevada más allá de cierto umbral, termina por negar esa misma vida. En el sentido de que la aprisiona, es una especie de jaula o armadura en la que se pierde no sólo nuestra libertad, sino el sentido mismo de nuestra existencia

individual y colectiva, esto es, esa circulación de sentido, ese asomarse a la existencia fuera de uno mismo, que defino con el término *communitas*, aludiendo al carácter constitutivamente expuesto que tiene la existencia. Al *ex* de la existencia, como diría Heidegger. He aquí la terrible contradicción sobre la cual se centra la atención: 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 Benjamin, 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 la simple supervivencia. La reducción de la vida a su desnuda base biológica, la reducción del *bíos* a la *zoé*. Para ello, la vida es forzada a plegarse a un poder extraño que la penetra y amenaza. A incorporar aquella nada que quiere evitar, quedando aprisionada en el vacío de sentido.

Por otra parte, esta contradicción —esta conexión antinómica entre protección y negación de la vida— está implícita en el procedimiento mismo de la inmunización médica: como es bien sabido, para vacunar a un paciente frente a una enfermedad, se le introduce en el organismo una porción controlada y sostenible de la misma. Esto significa que, en ese caso, la medicina está hecha del mismo veneno del que debe proteger —casi como si para conservar la vida de alguien hubiera que hacerle probar la muerte. Por lo demás, el vocablo *phármakon* contiene desde su origen el doble significado de «cura» y «veneno» —un veneno como cura, o una cura a través del veneno. Sucede como si los modernos procedimientos inmunitarios hubiesen llevado a su máxima intensidad tales contradicciones: cada vez más, la cura se da en la forma de un veneno-medicina. Al llevar esta práctica inmunológica al interior del cuerpo social, se ve la misma paradoja: elevar continuamente el umbral de atención de la sociedad frente al riesgo —como desde hace tiempo estamos habituados

a hacer— significa bloquear su crecimiento, haciéndola regresar a su estadio primitivo. Es como si, más que ajustar el nivel de la protección a la magnitud real del riesgo, se adecuase la percepción del riesgo a la creciente exigencia de protección, esto es, como si se creasen artificialmente riesgos para poderlos controlar, como, por lo demás, hacen con frecuencia las compañías de seguros. Todo esto forma parte de la experiencia moderna. Ahora bien, mi impresión es que estamos alcanzando un punto, un límite, a partir del cual este mecanismo de recíproca recarga entre aseguración y riesgo, entre protección y negación de la vida, corre el riesgo de irse de las manos, de salirse de control. Por hacernos una idea no metafórica: piénsese en lo que sucede en las llamadas enfermedades autoinmunes; el sistema inmunitario es conducido a volverse contra el mismo mecanismo que debería proteger, destruyéndolo. Ciertamente, los sistemas inmunitarios son necesarios, ningún cuerpo individual o social podría evitarlo, pero cuando crecen desmesuradamente acaban por conducir a la completa explosión o implosión del organismo.

Esto es exactamente lo que amenaza con suceder a partir de los trágicos sucesos del 11 de septiembre de 2001. Creo que la guerra actual está fuertemente ligada al paradigma inmunitario, que ésa es la forma de su exasperación y su locura. El epílogo trágico de la guerra podría llamarse «crisis inmunitaria», en el mismo sentido en el que René Girard usa la expresión «crisis sacrificial» en la medida en que la lógica del sacrificio rompe los diques que rodean a la víctima elegida para arrastrar a la sociedad entera a la violencia. Es entonces cuando la sangre salpica por todas partes y los hombres, literalmente, se hacen pedazos. Quiero decir que el actual conflicto aparece dibujado por la presión conjunta de dos obsesiones inmunitarias opuestas y especulares: la de un integrismo islámico resuelto a proteger hasta la muerte su pretendida pureza religiosa, étnica y cultural de la contaminación secularizadora occidental y la de un Occi-

dente empeñado en excluir al resto del planeta de la posibilidad de compartir su excesivos bienes. Cuando estos dos impulsos contrapuestos se presionan mutuamente de modo irresoluble, el mundo entero se agita en una convulsión que tiene los rasgos de la enfermedad autoinmune más destructiva: el exceso de defensa contra los elementos extraños al organismo se vuelve contra él, con efectos potencialmente letales. Lo que ha explotado, al mismo tiempo que las Torres Gemelas, ha sido el doble sistema inmunitario que hasta ahora había tenido el mundo.

No hay que perder de vista el hecho de que este trágico suceso se ha desarrollado por entero en el triángulo del monoteísmo —cristiano, judío e islámico— con un epicentro, real y simbólico, que se sitúa en Jerusalén. Todo ha advenido, se ha encadenado y desencadenado dentro del cerco fatal del monoteísmo —no en el mundo budista ni en la galaxia del hinduismo. ¿Por qué? Yo diría que la civilización —islámica y cristiana, pasando por la judía— están enfrentadas no en cuanto diferentes y opuestas, tal como vienen diciendo los teóricos del choque de civilizaciones, sino, por el contrario, en cuanto demasiado similares, vinculadas todas ellas, en sus categorías constitutivas, a la lógica del Uno, al síndrome monoteísta. Que éste asuma en Oriente la figura del único Dios y en Occidente la de nuestro verdadero Dios, el dinero como valor absoluto, no obsta para que ambas lógicas se sujeten al mismo principio de la Unidad, para que ambas intenten unificar el mundo sobre la base del propio punto de vista. Es esto —antes que el petróleo, el territorio o las bombas— lo que define la apuesta metafísica de esta guerra. Paradójicamente, una apuesta donde se encuentra en juego la cuestión de la verdad. El encuentro sin cuartel entre dos verdades parciales que ambicionan presentarse como la verdad total, como por lo demás es propio del modelo monoteísta —o al menos del monoteísmo político, politizado, ya que los monoteísmos religiosos contienen tesoros muy diferentes de espiritualidad. Por un lado,

la verdad plena del fundamentalismo islámico, para la que la verdad coincide consigo misma –con la escrita en el Corán, desde donde se tiende a la conquista del mundo. Por el otro, la verdad vacía del nihilismo occidental, de su cristianismo secularizado –según el cual la verdad es que no existe la verdad, desde el momento en el que lo importante es sólo el principio de competencia técnica, la lógica del beneficio y la producción total. Son estas dos verdades –la una, plena y la otra, vacía; la una, presente a sí misma y la otra, retirada a la propia ausencia, pero ambas absolutas, exclusivas y excluyentes–, las que se enfrentan, dentro de la misma obsesión inmunitaria, por la conquista del mundo global, en la globalidad de un mundo reflejado en sí mismo, lleno de sí hasta reventar. El monoteísmo político –la idea de que a un único Dios debe corresponderle un único rey y un único reino– expresa la esencia misma de la inmunización en su versión más violenta: el cierre de fronteras que no tolera nada externo a lo propio, que excluye la idea misma de un afuera, que no admite nada ajeno que pueda amenazar la lógica del Uno-todo.

3. Sin abrir por el momento el discurso hacia la responsabilidad política, social o cultural de tal estado de cosas, yo me atendería a este dato indubitable: si se adhiere a un régimen autoinmunitario –dirigido obsesivamente hacia la identidad consigo mismo–, el mundo, esto es, la vida humana al completo, no tiene grandes posibilidades de supervivencia. La protección negativa de la vida, potenciada hasta transformarse en su opuesto, acabará por destruir, junto con el enemigo, el propio cuerpo. La violencia de la interiorización –la abolición del afuera, del negativo– podría transformarse en absoluta exteriorización, en negatividad integral. Y, entonces, ¿qué hacer, cómo romper esta lógica de muerte? ¿Dónde reconocer, como desea la ontología de la actualidad, el punto de inversión de este presente hacia otro

posible? Es difícil para cualquiera dar una respuesta completa a semejante interrogación. Lo que está claro es lo que ya no es posible hacer. No se puede, desde luego, volver al «modelo Westfalia», al concierto de estados plenamente soberanos en su interior y libre frente a los otros en el exterior, que ha ocupado el escenario internacional durante al menos cinco siglos. No es posible reconstruir un equilibrio entre bloques contrapuestos como el que ha dominado el mundo desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el último decenio del siglo pasado. Tampoco es imaginable, ni mucho menos, un retorno a una constelación de lugares definidos étnicamente, soldados entre sí por una relación exclusiva entre tierra, sangre y lengua. El camino por recorrer, creo yo, no pasa por la dialéctica, sólo aparentemente enfrentada, entre global y local, al que reenvían todas las filosofías políticas actuales, sino más bien por la construcción de una relación inédita entre lo singular y lo mundial. Pero esto es, a su vez, pensable sólo fuera —en la ruptura— del paradigma monoteísta y de su lógica constitutivamente inmunitaria. La cuestión, planteada en sus términos más radicales, es la de la salida hacia fuera del léxico teológico-político en el cual, pese a todo, todos nos encontramos aún inmersos, como demuestra el síndrome monoteísta del que acabamos de hablar. Y no hablo ahora del mundo islámico, sino de Occidente, imbuido de teología política en su misma secularización, como ya ha explicado Carl Schmitt.

Naturalmente, salir del léxico teológico-político del que proceden todas nuestras categorías, desde la de soberanía hasta la de persona jurídica, no es fácil. Pero no hay otra vía. No es posible retroceder a un mundo constituido por piezas autónomas en su interior y potencialmente hostiles a su exterior. Pero tampoco proceder a una globalización de un «sí mismo» incapaz de salir de sí y de prolongarse en su afuera. Esto significaría permanecer en la lógica destructiva y autodestructiva de la *immunitas*, cuando de

lo que se trata, en cambio, es de volver a pensar su inversa —en la forma abierta y plural de la *communitas*. El mundo, hoy irreversiblemente unido, necesita no sólo ser pensado, sino «practicado» como unidad de diferencias, como sistema de distinciones, en el que distinción y diferencia no sean puntos de resistencia o residuos respecto a los procesos de globalización, sino su forma misma. Naturalmente, sé bien que transformar esta fórmula filosófica en práctica real, en lógica política, es una empresa que dista de ser fácil. Y, sin embargo, hace falta encontrar los modos, las formas, el lenguaje conceptual necesario para convertir la declinación inmunitaria que han asumido todos los fundamentalismos políticos en una lógica singular y plural en la que las diferencias devengan precisamente aquello que mantiene unido el mundo. Creo que Occidente —si se quiere usar esta categoría de forma no defensiva u ofensiva contra lo que no lo es— tiene en sí la fuerza, los recursos, las fuentes culturales para intentar esta operación de radical conversión, usando estos términos en su sentido más intenso. Y pese a su tentación recurrente de homologar el mundo a un único modelo. Desde Heráclito, la idea de que se puede estar unidos, no por la homogeneidad, sino en la distinción y en la diversidad, forma parte de la tradición que Occidente ha producido, pero nunca llevado a la práctica. Buena parte de su violenta historia está marcada por esta eliminación y este olvido. La trágica paradoja que vivimos hoy día estriba en el hecho de que aquellos que han declarado la guerra a Occidente no han hecho sino reproducir y potenciar hasta el paroxismo la misma obsesión fóbica, la misma convicción de que no puede existir comunidad, relación, entre diferentes, que no sea aquella, autoinmune, que se da en el enfrentamiento mortal.

En esta situación, en la que las tendencias más destructivas se reflejan y multiplican en una misma carrera hacia la masacre, la única posibilidad es la de trizar el espejo en el que se reflejan sin ver otra cosa que sí mismas, de romper su hechizo. El gran

lingüista francés Émile Benveniste recuerda que el pronombre latino «se», así como sus derivados modernos, lleva en su interior una antigua raíz indoeuropea, de la cual derivan los latinos *suus* y *soror*, así como los griegos *éthos* y *étes*, que significan parientes, aliados. Benveniste deduce que de esa raíz parten dos líneas semánticas distintas. La primera reenvía al sí individual y privado, que se expresa en el *ídios* (lo que pertenece a sí mismo), mientras que la segunda lo hace a una búsqueda más amplia en la que los sujetos se relacionan unos con otros, donde los términos *hetaíros* y *sodalis*, ambos expresivos de un vínculo comunitario —de algo que es común a aquellos que se caracterizan por él, como sucede con el *munus* de la *communitas*. De ahí la relación compleja entre el «sí» reflexivo del «sí mismo» y el «sí» distintivo y disyuntivo del *sed*, que atestigua cómo, en el origen de aquello que llamamos «sí», hay justamente un nexo indisoluble de unidad y distinción, de identidad y alteridad. Aunque no confirmamos ningún privilegio particular a las etimologías, tal vez en la profundidad de nuestra tradición lingüística podemos encontrar las claves para invertir, como decía Foucault, la línea del presente. Para liberar, en la actualidad de su historia, otra posibilidad, también presente, pero hasta ahora nunca experimentada.

Capítulo 7

Biopolítica y filosofía

1. Más que miedo o esperanza, la sensación que suscitan los acontecimientos políticos mundiales de los últimos años es, quizá, sorpresa. Antes que positivos, negativos o verdaderamente trágicos, resultan, sobre todo, inesperados. Contrarios, incluso, a cualquier cálculo racional de probabilidades. De la caída imprevista e incruenta del sistema soviético en 1989 o del ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 y sus consecuencias, lo menos que se puede decir no es sólo que nada los hiciera imaginables, sino que todo inducía a considerarlos inverosímiles. Naturalmente, a todo acontecimiento colectivo le pertenece un cierto grado de imprevisibilidad, como desde siempre ha demostrado la historia. Y, sin embargo, hasta en los casos de mayor discontinuidad —como las revoluciones o las guerras— siempre se puede decir que, en cierto modo, habían sido preparadas o, por lo menos, esperables por una serie de condiciones que las hacían, si no probables, posibles. La misma consideración se puede hacer, de forma aún más clara, para las cuatro décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, en la medida en que el orden bipolar del planeta no dejaba margen a lo imprevisto, hasta el punto de que lo que sucedía en cada uno de los dos bloques aparecía como el resultado casi automático de una partida conocida y previsible en todos sus movimientos.

Todo ello —este orden político, que parecía que debía gobernar aún por mucho tiempo las relaciones internacionales— ha saltado inesperadamente por los aires, primero en forma de implosión (en el caso del sistema soviético) y luego en forma de explosión (en el caso del terrorismo). ¿Por qué? ¿Cómo se explica este repentino cambio de fase? ¿Dónde se origina exactamente? Las respuestas que por lo general se ofrecen a estas preguntas parten de la guerra fría y la posterior llegada de la globalización. Pero se corre el riesgo de confundir la causa con el efecto, ofreciendo como explicación justamente aquello que debe ser explicado. Tampoco la tesis, más reciente, del llamado choque de civilizaciones, al declinarse en términos aún más dramáticos como emergencia o riesgo, ofrece una interpretación adecuada. ¿Por qué las civilizaciones —si queremos usar esta palabra comprometida—, tras haber convivido pacíficamente durante más de quinientos años, amenazan hoy con enfrentarse catastróficamente? ¿Por qué se extiende de modo tan virulento el terrorismo internacional? ¿Y por qué, a su vez, las democracias occidentales no parecen capaces de afrontarlo sino a través de instrumentos y estrategias que a la larga socavan sus propios valores fundacionales? La respuesta que se da a esta pregunta, relativa a la crisis creciente de las instituciones democráticas —a su dificultad de conjugar derechos individuales y colectivos—, permanece encerrada en el círculo interpretativo que debería abrir. Da la impresión de que continuamos moviéndonos dentro de una semántica que ya no es capaz de devolver trozos significativos de realidad contemporánea, sino que se queda en la superficie, o en los márgenes de un movimiento mucho más profundo. Lo cierto es que mientras continuemos dentro de este lenguaje clásico —relativo a los derechos, la democracia, la libertad— no daremos un paso adelante respecto a una situación que no es sólo totalmente inédita, sino cuya radical novedad proyecta una nueva luz sobre la interpretación de la fase que le precede. Lo que no funciona en todas estas respuestas, más que la

referencia de sus conceptos singulares, es el marco general en el que se insertan. Desde ese plano, ¿cómo entender la elección suicida de los terroristas kamikazes o la antinomia presente en guerras llamadas humanitarias que terminan por devastar a la misma población a la que se intenta salvar? ¿Y cómo conciliar la idea de guerra preventiva con la opción por la paz compartida por todos los estados democráticos o simplemente con el principio centenario de no-ingerencia en los sucesos de otros estados soberanos? Más que ayudar a resolver problemas como éstos, en mi opinión todo el repertorio de las categorías políticas modernas, basado en la polaridad entre derechos individuales y soberanía estatal, contribuye a hacerlos cada vez más irresolubles. No se trata sólo de inadecuación léxica o de falta de perspectiva, sino de un verdadero efecto de ocultación: sucede como si ese léxico terminase por velar tras su cortina semántica algo más, otro escenario, otra lógica, que desde hace tiempo la empuja desde detrás, aunque sólo hace poco que está saliendo a la luz de modo disruptor. ¿Qué es esto que empuja? ¿Cuál es este otro escenario, esta otra lógica, este otro objeto que la filosofía política moderna no logra expresar y que tiende, por ello, a oscurecer?

2. Creo que se debe hacer referencia a aquel conjunto de acontecimientos que, al menos desde los estudios de Michel Foucault —pero ya algunas décadas antes— ha tomado el nombre de «biopolítica». Aunque no podemos ahora concentrarnos en la genealogía del concepto —que he reconstruido detalladamente en un libro reciente—,¹ ni tampoco en los diversos significados

1. Esposito, R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Turín, Einaudi, 2004 [vers. cast.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006]; Bazzicalupo, L. y Esposito, R. (ed.), *Politica della vita*, Roma-Bari, Laterza, 2003; Curtro, A., *Biopolitica*, Verona, Ombre Corte, 2005; AAVV, «Biopolitica», en *Filosofia Politica* 1 (2006); Vinale A. (ed.), *Biopolitica e democrazia*, Milán, Mimesis, 2007; Marzocca, O., *Perché il governo*, Roma, Manifestolibri, 2007.

que a lo largo del tiempo (y también dentro de la propia obra foucaultiana) ha adquirido, digamos que en su formulación se refiere a la implicación cada vez más intensa y directa que, a partir de una cierta fase ubicable en la segunda modernidad, viene a determinarse entre las dinámicas políticas y la vida humana, entendida en su dimensión específicamente biológica. Naturalmente, se podría observar que desde siempre la política ha tenido relación con la vida: la vida, en sentido biológico, siempre ha constituido el marco material en el que la política necesariamente se inscribe. ¿Acaso no debería la política agraria de los antiguos imperios o la higiénico-sanitaria desarrollada en Roma entrar a todos los efectos en la categoría de políticas de la vida? ¿Y acaso la relación de dominación sobre el cuerpo de los esclavos por parte de los antiguos regímenes o, más aún, el poder de vida o muerte ejercido sobre los prisioneros de guerra no implican una relación directa e inmediata entre poder y *bíos*? Por otra parte, ya Platón, concretamente en *La República*, en el *Político* y en las *Leyes*, aconseja prácticas eugenésicas que llegan hasta el infanticidio de los niños con salud más débil. Esto no basta, sin embargo, para situar esos acontecimientos y textos en una órbita efectivamente biopolítica, desde el momento en el que no siempre, o casi nunca, en la antigüedad y el medievo, la conservación de la vida constituyó el objetivo prioritario de la acción política, como precisamente sucede en la edad moderna. Como ha recordado sobre todo Hannah Arendt, la preocupación relativa al mantenimiento y a la reproducción de la vida pertenecía a una esfera que en sí no era política ni pública, sino económica y privada, hasta el punto de que la acción política propiamente dicha asumía sentido y relevancia precisamente en contraste con ella.

Es, tal vez, con Hobbes, en la época de las guerras de religión, cuando la cuestión de la vida se instala en el corazón mismo de la teoría y de la praxis políticas. Para su defensa, se instituye el Estado Leviatán y a su nombre los súbditos ceden los

poderes de los que están naturalmente dotados, a cambio de su protección. Todas las categorías políticas que emplean Hobbes y otros autores, autoritarios o liberales, posteriores a él –soberanía, representación, individuo– en realidad no son sino modalidades, lingüísticas y conceptuales, de nombrar o traducir a términos filosófico-políticos la cuestión biopolítica de la salvaguardia de la vida humana respecto a los peligros de extinción violenta que la amenazan. En este sentido, se podría llegar a decir que no ha sido la modernidad la que ha planteado en sí el problema de la autoconservación de la vida, pero sí la que lo ha puesto en marcha, la que «lo inventa», por así decir: la modernidad como complejo de categorías que intentan resolverlo. En suma, eso que llamamos modernidad podría ser en su conjunto nada más que el lenguaje que ha permitido dar la respuesta más eficaz a una serie de demandas de autotutela que surgen en el fondo mismo de la vida.² Tal necesidad de narraciones redentoras –piénsese, por ejemplo, en la del contrato social– habría nacido o se habría hecho más urgente cuando comenzaban a debilitarse las defensas que hasta ese momento habían constituido el escudo de protección simbólica de la experiencia humana, a partir de la perspectiva trascendente de matriz teológica. Una vez debilitadas estas defensas naturales, enraizadas en el sentido común, esta suerte de primitivo envoltorio inmunitario, se necesitaba un dispositivo posterior, esta vez artificial, destinado a proteger a la vida humana de diversos riesgos crecientemente insostenibles, como los causados por la guerra civil o las invasiones extranjeras. Precisamente por haberse proyectado hacia el exterior en una forma que nunca antes se había experimentado, el hombre moderno necesita de una serie de aparatos inmunitarios destinados a proteger una vida, completamente entregada a sí misma, de la secularización religiosa. Es entonces cuando las categorías

2. Sloterdijk, P., *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2006.

políticas tradicionales, como la de orden, pero también la de libertad, asumen un significado que las empuja cada vez más hacia la exigencia de la seguridad. La libertad, por ejemplo, deja de entenderse como participación en el gobierno político de la *polis* para reconvertirse en términos de seguridad personal a través de una deriva que llega hasta nosotros: es libre aquel que puede moverse sin temer por su vida y por sus bienes.

Esto no significa que hoy día continuemos dentro del campo de problemas abierto por Hobbes —y menos que sus categorías valgan para interpretar la situación actual: de otro modo, no nos encontraríamos en la necesidad de construir un nuevo lenguaje político. En realidad, tras la fase que podríamos definir como moderna en sentido general y nuestra época, hay una nítida discontinuidad que podemos situar justo en los primeros años del siglo xx, cuando se inicia la verdadera reflexión biopolítica. ¿Cuál es la diferencia en cuestión? Se trata del hecho de que, mientras que en la primera modernidad la relación entre política y conservación de la vida, tal como la fija Hobbes, estaba todavía mediada, filtrada, por un paradigma del orden articulado en torno a los conceptos de soberanía, de representación, de derechos individuales actuando como signos, en una segunda fase que, de diferente manera y de modo discontinuo, llega hasta nosotros, esa mediación está progresivamente desapareciendo a favor de una superposición mucho más inmediata entre política y *bíos*. La relevancia que, ya a finales del siglo xviii, adquieren en la lógica gubernamental las políticas sanitarias, demográficas y urbanas es una señal de esta mutación. Pero no son más que el primer paso hacia una caracterización biopolítica que impregna todas las relaciones que organizan la sociedad. Foucault ha analizado las diversas etapas de este proceso de gubernamentalización de la vida —desde el denominado «poder pastoral», ligado a la práctica de la confesión, hasta la razón de Estado o los saberes «policiales», con los que se aludía a todas las prácticas orientadas al bienestar

material.³ A partir de ese momento, por un lado, la vida —su mantenimiento, desarrollo, expansión— asume una relevancia política estratégica, se transforma en un asunto decisivo en el conflicto político y, por otro lado, la política tiende ella misma a configurarse según modelos biológicos y, más concretamente, médicos.

3. Como se sabe, esta fusión entre lenguaje político y lenguaje biomédico tiene una larga historia —basta pensar en la milenaria duración de la metáfora del «cuerpo político» o en los términos políticos de origen biológico como «nación» o «constitución». Pero el doble proceso cruzado de politización de la vida y de biologización de la política que se despliega a partir del inicio del siglo xx tiene otras consecuencias bien diferentes. No sólo porque pone la vida cada vez más en el centro del juego político, sino porque, bajo ciertas condiciones, llega a invertir este vector biopolítico en su opuesto tanatopolítico —vinculando la lucha por la vida con una práctica de muerte. Esta cuestión, planteada por Foucault en sus términos más crudos, se interroga —y aún hoy nos interpela— respecto a una política de la vida que amenaza continuamente con traducirse en práctica de muerte.⁴ Este resultado estaba ya, de algún modo, implícito en eso que yo he definido como el paradigma inmunitario de la política moderna,⁵ entendiendo por tal la tendencia, cada vez más poderosa, a proteger la vida de los riesgos implícitos en la relación entre hombres a costa de la extinción de los vínculos comunitarios —como, por ejemplo, prescribe Hobbes. Así como para defenderse preventivamente del contagio, se inyecta una

3. Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2006 y *Nacimiento de la biopolítica*, México, FCE, 2007.

4. Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003.

5. Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, op. cit. [vers. cast.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, op. cit.].

porción del mal en el cuerpo de aquel a quien se pretende salvaguardar, en la inmunización social la vida se custodia en una forma que niega su significado más intensamente común. Pero se produce un verdadero salto cualitativo cuando este pliegue inmunitario se cruza con el nazismo primero y el racismo después. Es entonces cuando la cuestión de la conservación de la vida pasa del plano individual, típico de la fase moderna, al del Estado nacional y la población en cuanto cuerpo étnicamente definido de un modo en el que se contrapone a otros estados y otras poblaciones. En el momento en el que la vida de un pueblo definido en términos raciales se toma como el valor supremo que ha de conservarse intacto en su constitución originaria, o expandir sus confines, es obvio que la otra vida, la vida de otros pueblos y de otras razas, tiende a ser considerada como un obstáculo a tal proyecto y sacrificada. La silueta del *bíos* se recorta artificialmente mediante una serie de barreras alzadas en zonas de distinto valor, que someten una parte de las mismas a la violencia destructiva de las otras.

El filósofo que ha comprendido con mayor radicalidad este paso —en parte asumiéndolo como su propio punto de vista y en parte criticándolo con su nihilismo— es Nietzsche. Cuando habla de voluntad de poder como el fondo mismo de la vida o cuando coloca en el centro de las dinámicas interhumanas no sólo la consciencia sino el cuerpo de los individuos, hace de la vida sujeto y objeto únicos de la política. Que la vida sea para Nietzsche voluntad de poder quiere decir, no que la vida desee el poder o que el poder determine desde el exterior la vida, sino que la vida no conoce otros modos de ser que no sean un continuo acrecentamiento de poder. Lo que condena a las instituciones modernas —Estado, Parlamento, partidos— a la ineficacia es precisamente su incapacidad de situarse en este nivel del discurso. Pero Nietzsche no se limita a esto. El extraordinario relieve —pero también el riesgo— de su perspectiva

biopolítica no sólo está en haber puesto la vida biológica y el cuerpo en el centro de las dinámicas políticas, sino también en la lucidez absoluta con la que prevé que la definición de la vida humana —la decisión sobre qué es y cuál es una verdadera vida humana— constituirá el más destacado objeto de disputa de los siglos venideros. Cuando, en un conocido pasaje de los *Fragmentos póstumos*, se pregunta «por qué no debemos hacer con el hombre lo que los chinos han conseguido hacer con el árbol —que por una parte produzca rosas y por la otra peras»,⁶ estamos frente a un paso extremadamente delicado, que es el que va de una política de administración de la vida biológica a una política que contempla la posibilidad de una transformación artificial de la misma. De este modo, al menos potencialmente, la vida humana se convierte en materia de decisiones que guardan no sólo sus umbrales externos —por ejemplo lo que la distingue de la vida animal o vegetal, sino también sus umbrales internos. Esto significa que en la política se admitirá, o incluso se reclamará, decidir cuál es la vida biológicamente mejor y cómo potenciarla a través del uso, la explotación o, cuando sea necesario, la muerte de los peores.

4. El totalitarismo del siglo xx —sobre todo el nazi— señala el punto culminante de esta deriva tanatopolítica. La vida del pueblo alemán se convierte en el ídolo biopolítico al que se sacrifica la existencia de cualquier otro pueblo y, en particular, del pueblo judío, que, desde el interior, parece contaminarla y debilitarla. Nunca como en este caso el dispositivo inmunitario marca una absoluta coincidencia entre protección y negación de la vida. La potenciación suprema de la vida de una raza que se pretende pura se paga con la producción a gran escala de la muerte —primero, la de otros y, a la postre, en el mo-

6. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, Tecnos, Madrid, 2007, v. I-IV.

mento de la derrota, también con la propia, como testimonia la orden de autodestrucción emitida por el Hitler asediado en el búnker de Berlín. Como en las enfermedades denominadas autoinmunes, el sistema inmunitario se hace lo suficientemente fuerte como para atacar al propio cuerpo al que debería salvar, causando su destrucción. Creo que no conviene difuminar la absoluta especificidad de cuanto sucedió en Alemania desde los años treinta a los cuarenta del siglo xx. La categoría misma de totalitarismo —que ha tenido el mérito de concentrar la atención sobre ciertas conexiones entre los sistemas antidemocráticos de la época— corre el riesgo de anular, o, al menos, desdibujar, el carácter irreductible del nazismo no sólo respecto a todas las categorías políticas modernas, de las que señala el colapso, sino también respecto al comunismo estalinista.

Mientras que este último puede todavía ser considerado como una radicalización paroxística de la moderna filosofía de la historia, el nazismo está totalmente fuera no sólo de la modernidad, sino de su tradición filosófica. No es que no tenga su filosofía, sino que se trata de una filosofía íntegramente traducida a términos biológicos.⁷ El nazismo no es —como, en cambio, sí que quiere ser el comunismo— una filosofía realizada, porque más bien es una biología realizada. Si el trascendental —esto es, la categoría constitutiva de la que parte el resto en un sistema filosófico— del comunismo es la historia, en el nazismo es la vida, entendida desde el punto de vista de la biología comparada entre razas humanas y razas animales. Esto explica el extraordinario papel que desempeñaron en el nazismo los antropólogos, por un lado —en estrecha contigüidad con los zoólogos—, y los médicos, por otro. En el primer caso, hay que remitir la centralidad inmediatamente política de la antropozoología a la relevancia

7. Levinas, E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata, Quodlibet, 1996.

que los nazis concedieron a la categoría de *humanitas* —un célebre manual de política racial tenía justamente este nombre—,⁸ entendida como objeto de continua reelaboración a través de la definición de fronteras biológicas entre zonas de vida provistas de valor o carentes del mismo, tal como se expresaba en un infame texto sobre la vida «que no merece ser vivida».⁹

La misma participación directa, por parte de los médicos, en todas las etapas del genocidio —desde la selección en la entrada de los campos hasta la cremación final de los prisioneros— es conocida y está extensamente documentada. Como se infiere de las declaraciones en los diversos procesos en los que fueron encausados, interpretaban su trabajo de muerte como la misión propia del médico: curar el cuerpo de Alemania, afectado por una gravísima enfermedad, eliminando definitivamente la parte infectada y los gérmenes invasores. Su obra tenía, a sus ojos, el carácter de una gran desinfección necesaria en un mundo invadido por los procesos de degeneración biológica, en los que la raza judía constituía el elemento más letal.

Desde este punto de vista, el nazismo constituye un elemento de ruptura y al mismo tiempo de regreso al interior de la biopolítica, llevándola al punto de máxima antinomia que se resume en el principio de que la vida se protege y se desarrolla sólo extendiendo progresivamente el cerco de la muerte. Asimismo, la lógica de la soberanía cambia radicalmente. Mientras que en la formulación clásica sólo el soberano posee el derecho de vida o muerte sobre los súbditos, esto se concede a todos los ciudadanos del Reich. Cuando de lo que se trata es de la defensa racial del pueblo alemán, todos están legitimados, incluso obligados, a procurar la muerte de los extraños a él y a la postre,

8. Se trata de Günther, H. F. K., *Humanitas*, Múnich, Lehmanns, 1937.

9. Binding K. y Hocke, A., *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens: ihr Mass und ihre Form*, Leipzig, Meiner, 1920.

si la situación lo requiriera, hasta la propia. Aquí la defensa de la vida y la producción de la muerte verdaderamente alcanzan un nivel de absoluta indistinción. La enfermedad que los nazis querían eliminar era precisamente la muerte de la propia raza. Era eso lo que querían asesinar en el cuerpo de los judíos y de todos aquellos que parecían amenazarla desde el interior y desde el exterior. Por otra parte, aquella vida que estaba infectada era considerada ya muerta. Por eso, los nazis no percibían lo que hacían como un verdadero asesinato. Asumían la muerte como objeto e instrumento de curación a favor de la vida. Por esta razón mantuvieron siempre el culto a los ancestros muertos; porque desde una perspectiva biopolítica completamente girada hacia la tanatopolítica, sólo a la muerte le correspondía el papel de defender la vida de sí misma, sometiendo toda la vida al régimen de la muerte. Los 50 millones de muertos producidos en la Segunda Guerra Mundial constituían el resultado inevitable al que tal lógica debía conducir.

5. Esta catástrofe, sin embargo, no pone fin a la biopolítica, como prueba el hecho de que la biopolítica, en sus diversas configuraciones, tiene una historia mucho más amplia y larga que el nazismo que parece llevarla a su resultado más extremo. La biopolítica no es un producto del nazismo, sino más bien el nazismo el producto paroxístico y degenerado de una cierta forma de biopolítica. Se trata de un punto en el que conviene insistir enérgicamente porque puede conducir, como de hecho ya ha conducido, a numerosos equívocos. Frente a las ilusiones de aquellos que han imaginado la posibilidad de un salto atrás, más allá del paréntesis nazi, para reconstruir la mediación normativa de la fase precedente, vida y política están hoy unidas en un nudo que es imposible deshacer. Esta ilusión fue alimentada por el periodo de paz—al menos en el mundo occidental—abierto al final de la Segunda Guerra Mundial. Pero, dejando aparte que

también tal paz —o no-guerra, tal como fue la guerra fría— estaba fundada sobre el equilibrio del terror definido por la amenaza atómica y, por ello mismo, completamente inscrita en una lógica inmunitaria, lo cierto es que esta paz no ha hecho otra cosa que posponer unas cuantas décadas lo que tarde o temprano habría sucedido de todas maneras. De hecho, la caída del sistema soviético, interpretada como la victoria definitiva de la democracia contra sus potenciales enemigos, cuando no incluso como el fin de la historia, ha marcado más bien el final de esa ilusión. El nudo entre política y vida que el totalitarismo estrechó de forma destructiva para ambos está todavía frente a nosotros. Es más, se puede decir que ha devenido el epicentro de toda dinámica políticamente significativa. Del creciente relieve asumido por el elemento étnico en las relaciones internacionales al impacto de las biotecnologías sobre el cuerpo humano, de la centralidad de la cuestión sanitaria como índice privilegiado de funcionamiento del sistema económico-productivo a la prioridad de la exigencia de seguridad en todos los programas gubernamentales, la política parece cada vez más diluida en su desnuda base biológica, cuando no en el cuerpo mismo de los ciudadanos de todos los rincones del planeta. La progresiva indistinción entre norma y excepción, causada por la extensión indiscriminada de las legislaciones de excepción, al mismo tiempo que el flujo creciente de emigrantes privados de toda identidad jurídica y sometidos a la evaluación directa de la policía, señala un desplazamiento en dirección biopolítica. Es necesario reflexionar sobre este dato de carácter mundial más allá de las actuales teorías sobre la globalización. Se puede decir que, al contrario de lo que, en distintos modos, sostuvieron Heidegger y Arendt, la cuestión de la vida se ha hecho una con la del mundo. 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 por una única amenaza global que, al mismo tiempo, lo mantiene unido 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, el mundo entero, su vida, está sujeto a un mismo destino: o encuentra la manera de sobrevivir todo junto o perecerá conjuntamente.

Los sucesos desencadenados por el ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 no constituyeron, como se suele decir, el inicio sino simplemente el detonador de un proceso ya iniciado por el fin del sistema soviético, del último *katéchon* que ha frenado la tendencia autodestructiva del mundo mediante la parálisis del miedo recíproco. Hoy, una vez debilitado este último muro que daba al mundo una forma dual, las dinámicas biopolíticas ya no parecen contenibles dentro de los viejos diques. La actual guerra de Irak marca tal vez la culminación de esta deriva, tanto por el modo en el que se ha motivado como por la manera en la que se ha conducido. Ya la idea de guerra preventiva desplaza radicalmente los términos de la cuestión, tanto respecto a la guerra efectivamente librada como a la guerra fría. Frente a esta última es como si el negativo de la práctica inmunitaria se desplegara hasta ocupar toda la visión. La guerra deviene, no ya la excepción, sino la única forma de la coexistencia global, la categoría constitutiva de la existencia contemporánea. Como consecuencia –de la que no debemos sorprendernos–, se produce una multiplicación igualmente desmesurada de los mismos riesgos que se pretendía evitar. El resultado más evidente es el de la absoluta superposición de los opuestos –paz y guerra, ataque y defensa, vida y muerte, cada vez mas confundidos.

Si se examina con mayor detenimiento la lógica homicida y suicida de las actuales prácticas terroristas, no cuesta reconocer también un paso más allá respecto a la tanatopolítica nazi. No se trata ya sólo de la muerte efectuando su entrada masiva en

la vida, sino de la vida que se constituye como instrumento de muerte. ¿Qué es un kamikaze sino un fragmento de vida que se arroja sobre otras vidas para producir muerte? Y el objetivo de los atentados terroristas, ¿no son cada vez más los niños y las mujeres, esto es, las fuentes mismas de la vida? La bárbara decapitación de los rehenes parece reenviarnos a la antigüedad premoderna de los suplicios en la plaza pública, con un toque hipermoderno constituido por la platea planetaria de Internet desde la que se puede asistir al espectáculo. Lo virtual, antes que algo opuesto a lo real, constituye en este caso su más concreta manifestación en el cuerpo mismo de las víctimas y en la sangre que parece salpicar la pantalla. Nunca como en nuestros días, la política se practica sobre los cuerpos, en los cuerpos, de víctimas inermes e inocentes. Lo que resulta más significativo de la actual deriva biopolítica es el hecho de que la misma prevención respecto al terror de masas tiende a reapropiarse y reproducir ese *modus operandi*. ¿Cómo leer si no episodios trágicos como la entrada de la policía en el teatro Dubrovka de Moscú usando gases letales tanto para los terroristas como para los rehenes? ¿Y no es también, en otro plano, la tortura largamente practicada en las cárceles iraquíes una exhibición ejemplar de política sobre la vida, a mitad de camino entre la incisión sobre el cuerpo de los condenados de la *Colonia penal* de Kafka y la bestialización –de matriz nazi– del enemigo?¹⁰ El que en la reciente guerra en Afganistán los mismos pilotos arrojasen bombas y después comida sobre la misma población es tal vez el signo tangible de la superposición más completa entre defensa de la vida y producción de muerte.

6. ¿Puede, con ello, considerarse cerrado el discurso? ¿Se trata del único resultado posible de este conjunto de acontecimien-

10. Cavarero, A., *Orrorismo*, Milán, Feltrinelli, 2007.

tos o existe otro modo de practicar, o por lo menos pensar, la biopolítica? —una biopolítica finalmente afirmativa, productiva sustraída al retorno inevitable de la muerte. ¿Es imaginable, por decirlo de otro modo, una política no ya *sobre* la vida, sino *de* la vida? ¿Y cómo debería o podría configurarse? Permítaseme, mientras tanto, una primera, y no inútil, precisión. Dando por descontado la legitimidad de toda voz, personalmente desconfío de todo circuito inmediato entre filosofía y política. Sus implicaciones no pueden resolverse como una absoluta superposición, en el sentido de que no creo que corresponda como tarea a la filosofía proponer modelos de instituciones políticas o que se pueda hacer de la biopolítica un manifiesto revolucionario o, según los gustos, reformista. Mi impresión es que se debe recorrer un camino mucho más largo y articulado, que pasa por un esfuerzo propiamente filosófico de nueva elaboración conceptual. Si, como cree Deleuze, la filosofía es la práctica de creación de conceptos adecuados al acontecimiento que toca y transforma,¹¹ éste es, por tanto, el momento de repensar la relación entre política y vida en una forma que, más que someter la vida a los dictados de la política —lo que precisamente ha sucedido en el siglo xx—, inserte en la política la potencia de la vida. Lo importante es compararse con la biología no desde fuera, sino desde su interior, hasta hacer emerger algo que hasta ahora ha estado fundido en la figura de su opuesto. La referencia a este opuesto es necesaria, aunque sea para fijar un punto de partida y de contraste. En *Bíos* he escogido la vía más difícil, que es la que parte del lugar donde se efectúa la deriva mortífera más extrema de la biopolítica —esto es, el nazismo y sus dispositivos tanatopolíticos— para buscar en ellos los paradigmas, las claves, los signos que se han invertido respecto a una política distinta,

11. Cf. Deleuze, G. y Guatari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001.

una política *de la vida*. Me doy cuenta de lo provocador que esto puede parecer, de cuánto contrasta con un sentido común que por mucho tiempo ha intentado, consciente o inconscientemente, eliminar la cuestión del nazismo, de aquello que el nazismo ha entendido —y desgraciadamente practicado— como política del *bíos* — aunque, para referirse de un modo más correcto al vocabulario aristotélico, habría que decir de la *zoé*. Los tres dispositivos mortíferos del nazismo sobre los que he trabajado son, primero, la normalización absoluta de la vida, esto es, el aprisionamiento del *bíos* dentro de la ley de su destrucción; segundo, la doble clausura del cuerpo —la inmunización homicida y suicida del pueblo alemán dentro de la figura de un único cuerpo racialmente purificado—, y, finalmente, la supresión anticipada del nacimiento, como forma de cancelación de la vida desde el momento mismo de su surgimiento. He contrapuesto a tales dispositivos, no algo extraño, sino precisamente su contrario más directo —una concepción de la norma que sea inmanente a los cuerpos, que no les venga impuesta desde fuera; una ruptura de la idea cerrada y orgánica de cuerpo político a favor de la multiplicidad de la «carne del mundo» y, por último, una política del nacimiento entendida como producción continua de la diferencia respecto a toda práctica identitaria. No podemos aquí emprender en detalle los argumentos propuestos, pero se orientan en el sentido de una conjunción inédita entre lenguaje de la vida y forma política a través de la reflexión filosófica. Cuánto, de todo ello, puede funcionar en el sentido de constituir una biopolítica es algo que no nos es dado conocer todavía. En todo caso, lo que me interesaba era señalar los trazos, desenredar los hilos, abrir los pasajes capaces de anticipar algo que todavía no emerge con claridad del horizonte.



Capítulo 8

El nazismo y nosotros

1. 1933-2003. ¿Es justo volver sobre la cuestión del nazismo a 70 años ya de su toma del poder? Creo que la respuesta a esta pregunta no puede ser más que afirmativa; no sólo porque todo vacío de memoria constituiría una insoportable afrenta a las víctimas, sino también porque, pese a una creciente cantidad de literatura al respecto, todavía queda en la sombra algo de todo aquello que nos concierne de cerca. ¿De qué se trata? ¿Qué nos vincula de modo invisible a eso que reconocemos como la catástrofe política más trágica de nuestro tiempo —y tal vez de todo tiempo? Mi impresión es que este elemento, a la vez inquietante y huidizo, permanece aún encubierto, oculto, por los pliegues del concepto de totalitarismo. Sabemos, desde luego, todo lo que este concepto —sobre todo en la formulación de Hannah Arendt— ha ayudado a conocer el desarrollo radical que, en torno a la década de los años veinte del siglo pasado, modificó las configuraciones institucionales, políticas y éticas de la época precedente.¹ Y, sin embargo, el propio concepto de totalitarismo acaba por borrar, o al menos difuminar, la especificidad del acontecimiento nazi

1. Forti, S., *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001 [vers. cast.: *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008].

respecto a otras experiencias que se colocan en el interior de la misma categoría —sobre todo el comunismo soviético. Esto no quiere decir, claro está, que no haya nada que vincule transversalmente los dos fenómenos —la sociedad de masas, la violencia constructivista, el terror generalizado y otros. Ahora bien, este nexo, que es incluso demasiado evidente, no alcanza la base última que hace del nazismo algo que no se puede asimilar a ningún otro suceso del pasado próximo o remoto.

Desde este punto de vista, la relación con lo que llamamos modernidad revela una profunda diferencia entre ambos «totalitarismos»: mientras que el comunista surge típicamente del vientre de la modernidad —de sus lógicas, de sus dinámicas, de sus derivas—, el nazi marca una drástica ruptura y una mutación. No nace de la radicalización sino de la descomposición de la modernidad. Y no porque no contenga elementos, fragmentos o escisiones de la misma, sino porque la conduce, o traduce, a un lenguaje conceptual absolutamente nuevo, totalmente irreductible a los parámetros políticos, sociales y antropológicos del léxico anterior. Si del comunismo siempre se puede afirmar que «realiza» de algún modo —aunque sea de forma exasperada y extrema— una tradición filosófica de la modernidad, esto no puede decirse en modo alguno del nazismo. Es por ello —antes que por ninguna otra incompatibilidad de carácter más contingente— por lo que su encuentro con la filosofía de Heidegger pronto se reveló como un terrible malentendido para ambos. Justo por el hecho de hallarse totalmente fuera del lenguaje moderno, decididamente situado *después* del mismo, es por lo que el nazismo acaricia, de manera vergonzosa, una dimensión que forma parte de nuestra experiencia de posmodernos. Al contrario de lo que proclama cierta vulgata, no estamos ya en la inversión, la rotación, del comunismo, sino en la del nazismo. Ésa es nuestra *cuestión*, el monstruo que nos persigue no sólo a nuestras espaldas, sino desde nuestro propio futuro.

2. ¿En qué sentido? Habíamos dicho que el nazismo no es una filosofía realizada —como el comunismo. Pero esto no es más que una verdad a medias, que ha de completarse como sigue: el nazismo es más bien una *biología* realizada. Si el comunismo tiene como trascendental la historia, como sujeto la clase y como léxico la economía, el nazismo tiene como trascendental la vida, como sujeto la raza y como léxico la biología. Es verdad que también los comunistas intentaron actuar conforme a una precisa visión científica, pero sólo los nazis identificaron ese saber científico en la biología comparada de las razas humanas. En este particular, hay que tomar al pie de la letra las declaraciones de Rudolf Hess: «El nacionalsocialismo no es sino biología aplicada».² En realidad, tal expresión ya había sido usada por primera vez por el genetista Fritz Lenz en el exitoso manual titulado *Rassenhygiene* y escrito con Erwin Baur y Eugen Fischer, en un contexto que Hitler definió como «la gran medicina alemana» capaz de dar «el paso final en la derrota del historicismo y en el reconocimiento de los valores puramente biológicos».³ Por lo demás, el mismo Hitler había declarado en *Mein Kampf* que, cuando un pueblo ya no tiene «la fuerza para luchar por la propia salud, se termina su derecho a vivir en este mundo hecho de conflictos».⁴ En otro influyente manual de medicina, Rudolf Ramm había identificado, mientras tanto, al «médico del Volk» con «un soldado de la biología» al servicio de la «gran idea de la estructura biológica de estado del nacionalsocialismo».⁵ Poder médico y poder militar remiten

2. Lifton, R. J., *I medici nazisti*, Milán, Rizzoli, 1988, pág. 51.

3. Baur, E.; Fischer, E.; Lenz F., *Grundriss der menschlichen Erblichkeitslehre und Rassenhygiene*, Múnich, Lehmann, 1931, págs. 417-418.

4. Hitler, A., *La mia battaglia*, Milán, Bompiani, 1941, pág. 35 [vers. cast.: *Mi lucha: Discursos desde el delirio*, FAPA Ediciones, 2004].

5. Ramm, R., *Arztliche Rechts- und Standeskunde: Der Arzt als Gesundheitserzieher*, Berlín, De Gruyter, 1943, pág. 178.

uno al otro, añadía Kurt Blome –asistente, luego, de Leonardo Conti al frente de la sanidad pública– en un ensayo de 1942 titulado programáticamente *Arzt in Kampf* (Médico en lucha), en la medida en que ambos se comprometieron en una batalla final por la Vida del Reich.⁶

Es necesario prestar atención para no perder de vista la cualidad específica de esta semántica biológica y, más concretamente, médica, que adoptaron los nazis. Interpretar la política en términos biomédicos y, a la inversa, atribuir a la biomedicina una carga política significaba colocarse en un horizonte radicalmente diferente porque, en palabras de Ramm, «el nacionalsocialismo, a diferencia de cualquier otra filosofía política o de cualquier otro programa de partido, está de acuerdo con la historia natural y con la biología del hombre».⁷ Es cierto que desde siempre el léxico político hace uso e incorpora metáforas biológicas –empezando por la del Estado-cuerpo, de tan dilatada utilización. Y es cierto también que, como ha puesto de manifiesto Foucault, a partir del siglo XVIII la cuestión de la vida ha ido progresivamente cruzándose con la esfera de la acción política. La idea misma de *National-Biologie* o de *biologische Politik* hunde sus raíces en la cultura imperial y weimariana.⁸ Pero aquí nos enfrentamos a un fenómeno muy distinto en cuanto a entidad y significado. La metáfora deviene de algún modo real: no en el sentido de que el poder político pasase directamente a médicos y biólogos –aunque en más de un caso sucediera–, sino en el de que, de modo más importante, los políticos asumieran un principio médico-biológico como

6. Blome, K., *Arzt im Kampf: Erlebnisse und Gedanken*, Leipzig, Barth, 1942.

7. Ramm, R., *Arztliche Rechts- und Standeskunde: Der Arzt als Gesundheitszieher*, Berlín, De Gruyter, 1943, pág. 156.

8. Weindling, P., *Health, Race and German Politics between National Unification 1870-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, págs. 220 y sigs.

criterio-guía de sus acciones. En este sentido, ni siquiera se puede hablar de una simple instrumentalización: la cuestión no es que la política nazi se limitase a adoptar como perspectiva legitimadora la investigación biomédica de su tiempo. De lo que se trata es de que pretendía identificarse directamente con ella.⁹ Cuando Hans Reiter, hablando en nombre del Reich en el París ocupado, declaraba que «este modo de pensar sobre el aspecto biológico debe poco a poco convertirse en el de todo el pueblo», porque ahí se juega la «sustancia» del «cuerpo de la nación»,¹⁰ era muy consciente de estar hablando en nombre de algo que nunca había tomado parte del lenguaje conceptual moderno —y que, precisamente por esto, se invoca en el fin de la modernidad.

3. Sólo así se explica el entramado que en aquellos terribles 12 años se produjo entre política, derecho y medicina, un callejón cuya única salida fue el genocidio. Ciertamente, la participación de la clase médica en forma de tanatopolítica no se dio sólo en el nazismo. Se sabe del papel que desempeñaron los psiquiatras en la aplicación de diagnósticos de enfermedad mental a los disidentes de la Unión Soviética del Gulag o del de los médicos japoneses en el Pacífico viviseccionando a prisioneros estadounidenses. Sin embargo, en Alemania se trató de otra cosa. No hablo de los experimentos en «cobayas humanos» o de las colecciones de cráneos judíos directamente proporcionadas a los institutos de antropología desde los campos. Se conocen los «curiosos» regalos anatómicos enviados por Mengele a su maestro Ottmar von Verschuer, considerado todavía hoy uno

9. Agamben, G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995 [vers. cast.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1999, pág. 164].

10. Reiter, H., «La biologie dans la gestion de l'État», en AAVV, *État et Santé*, París, Sorlot (Cahiers de l'Institut Allemand), 1942, pág. 51.

de los fundadores de la genética contemporánea. Sobre todo esto ya se ha pronunciado el juicio de un tribunal y hay un código —el de Nuremberg— promulgado tras el proceso a los médicos directamente culpables de asesinato.¹¹ Ahora bien, la menüencia de la condena frente a la enormidad del delito manifiesta que el problema no es tanto la evaluación —aunque ineludible— de la responsabilidad individual de cada médico como del complejo papel que desempeñó la medicina en la ideología y la práctica nazis. ¿Por qué la medicina fue la profesión que, en mucho mayor medida que el resto, concedió una adhesión incondicional al régimen? ¿Y por qué el régimen confirió a los médicos un poder sobre la vida y la muerte tan enorme? ¿Por qué pareció confiar al médico el cetro del soberano e, incluso, el libro del sacerdote?

Cuando Gerhard Wagner, el *Führer* de los médicos alemanes antes que Leonardo Conti, dice que el médico «volverá a ser lo que han sido los médicos del pasado, volverá a ser sacerdote; el médico-sacerdote»¹² no hará sino afirmar que a él, y sólo a él, compete en última instancia el juicio sobre quién ha de mantener la vida y quién ha de ser expulsado a la muerte. Que los médicos, y sólo ellos, son los que poseen la definición de la vida válida —aquella provista de valor— y, de este modo, el poder de fijar los límites más allá de los cuales la vida puede ser legítimamente expulsada. Los médicos —al menos los muchos que se reconocieron en el régimen— no dudaban a la hora de acatar las órdenes y seguirlas con pronta eficiencia: desde señalar a los niños y después a los adultos destinados a la «muerte misericordiosa» del programa T4 a la extensión de aquello que continuó llamándose «eutanasia» a los prisioneros de guerra (protocolo

11. Cf. de Franco, R., *In nome di Ippocrate. Dall'Olocausto medico nazista all'etica della sperimentazione contemporanea*, Milán, Angeli, 2001.

12. Müller-Hill, B., *Scienza di morte*, Pisa, ETS, 1989, pág. 107.

14f13), hasta culminar en la gran *Terapia magna auschwitzciense*: la selección sobre la rampa de acceso al campo, preparación del proceso de gaseado, declaración de deceso, extracción de los dientes de oro de los cadáveres y vigilancia del procedimiento de cremación. Ninguna fase de la producción de la muerte en serie escapó a su control. Según una precisa disposición de Victor Brack, jefe del Departamento de Eutanasia de la Cancillería del Reich, sólo ellos tenían el derecho de inyectar fenol en el corazón de los «degenerados» o de abrir el grifo del gas para la «ducha» final. Si el poder último calzaba las botas de las SS, la *auctoritas* vestía las batas blancas de los médicos. Hasta los vehículos que transportaban el Ziklon-B a Birkenau tenían el signo de la cruz roja y la inscripción que campeaba a la entrada de Mathausen era «Limpieza y salud». En la tierra de nadie de esta nueva teo-bio-política los médicos se habían vuelto realmente los sumos sacerdotes de Baal —que después de algunos milenios se encontraba de nuevo frente a sus antiguos enemigos hebreos y podía devorarlos a placer. Se dice bien que Auschwitz-Birkenau ha sido el mayor laboratorio de genética del mundo.¹³

4. Como se sabe, el Reich siempre supo recompensar bien a sus médicos. No sólo con cátedras y honores, sino también con algo más concreto. Si Conti pasó a estar directamente bajo las órdenes de Himmler, el cirujano Karl Brandt, que se había encargado de la operación «Eutanasia», se convierte en uno de los hombres más poderosos del régimen, sometido en su ilimitado ámbito —el de la vida y la muerte de todos— sólo a la autoridad suprema del Führer. Por no hablar de Irmfried Eberl, «promovido» a comandante del campo de Treblinka. ¿Significa esto que todos los médicos alemanes, o sólo algunos que se adhirieron al régi-

13. Klee, E., *Auschwitz. Die NS-Medizin und ihre Opfer*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1997.

men, vendieron conscientemente su alma al diablo, que fueron simples matarifes con bata blanca? Aunque sería más cómodo pensarlo, las cosas en realidad no sucedieron así. No es sólo que la investigación médica alemana fuera una de las más avanzadas del mundo, si no la que más —hasta el punto de que Wilhem Hueper, padre de la carcinogenética norteamericana, pidió al ministro nazi de Cultura, Bernhard Rust, volver a trabajar en la «nueva Gennania». Los nazis lanzaron, además, la campaña más poderosa de la época contra el cáncer, restringiendo el uso de asbesto, tabaco, pesticidas y colorantes, promoviendo la difusión de la comida integral y la cocina vegetariana y advirtiendo de los efectos cancerígenos de los rayos X (a los que, al mismo tiempo, exponían, para esterilizarlas, a las mujeres que ni siquiera valían el coste de una salpingectomía). En Dachau, mientras las chimeneas echaban humo, se producía miel biológica. El mismo Hitler, por lo demás, detestaba el humo, era vegetariano y defensor de los animales, además de mantenerse siempre escrupulosamente atento a cuestiones de higiene.¹⁴

¿Qué significa todo esto? ¿Qué significa esta atención verdaderamente obsesiva por la sanidad pública, que obtuvo, por otra parte, efectos nada baladíes sobre la mortalidad por tumores en la Alemania de su tiempo? La tesis que se insinúa es la de que entre esta actitud terapéutica y el marco tanatológico dentro del que se inscribe no hubo sólo una contradicción, sino en realidad una conexión profunda: precisamente debido a esta preocupación obsesiva por la salud del cuerpo alemán, los médicos operaron, en el sentido específicamente quirúrgico, realizando una incisión mortífera en su carne. Con resultados trágicamente paradójicos: fue por continuar con su misión terapéutica por lo que se hicieron verdugos de todos aquellos que eran considerados prescindibles o incluso nocivos para

14. Cf. Proctor, R. N., *La guerra di Hitler al cancro*, Milán, Cortina, 2000.

el crecimiento de la salud pública. Desde este punto de vista, aunque cueste hacerlo, se debe sostener que el genocidio fue el resultado, no de la ausencia, sino de la presencia de una ética médica pervertida en su contrario. No basta con decir que, desde su perspectiva biomédica, el nazismo traspasa los límites entre curación y asesinato. Hay que llegar a concebirlas como dos vertientes de un mismo proyecto, que hizo del segundo la condición necesaria de la primera: sólo asesinando al mayor número de personas se podía sanar a quienes representaban la verdadera Alemania. Desde esta perspectiva, parece incluso plausible que al menos algunos de los médicos nazis hubiesen creído verdaderamente estar respetando en su espíritu, ya que no en su letra, el juramento hipocrático relativo a no dañar de ningún modo al enfermo. Lo que sucedía es que identificaban al enfermo, más que con el individuo singular, con el pueblo alemán en su conjunto; era precisamente su salud lo que requería la muerte en masa de todos aquellos que la amenazaban con su existencia. En este sentido, estamos forzados a defender la hipótesis, antes insinuada, de que el trascendental del nazismo es la vida, más que la muerte. Aunque después, paradójicamente, la muerte fuera considerada la única medicina capaz de conservar la vida: «El mensaje de los nazis —a las víctimas, a posibles observadores y sobre todo a sí mismos— fue el siguiente: todos nuestros asesinatos son asesinatos médicos, debidos a razones médicas y ejecutados por médicos».¹⁵ En el telegrama 71 enviado desde el búnker de Berlín, en el que Hitler ordenaba destruir los medios de subsistencia del pueblo alemán mostrándose bastante débil, se hizo inesperadamente claro el punto límite de la antinomia nazi: la vida de algunos y, a la postre, de uno sólo, era posible sólo a costa de la muerte de todos.

15. Lifton, R. J., *I medici nazisti*, Milán, Rizzoli, 1988.

5. Es bien conocido que Michel Foucault ha interpretado esta dialéctica tanatológica en términos de biopolítica: desde el momento en el que el poder asume la vida misma como objeto de sus cálculos e instrumento de sus fines, es posible, al menos en presencia de determinadas condiciones, que decida sacrificar una parte a beneficio de la otra.¹⁶ Aunque no niego la importancia de tal perspectiva, creo, no obstante, que no basta para explicarlo todo. ¿Por qué el nazismo —a diferencia de todas las otras formas de poder pasadas y presentes— ha empujado esta posibilidad homicida hacia su más completa realización? ¿Por qué él y sólo él ha invertido la proporción entre vida y muerte a favor de la segunda, hasta el punto de proyectar la propia autodestrucción? La tesis que parece tener más recorrido en este sentido es la de que la categoría de biopolítica ha de ser integrada con la de inmunización, porque sólo ésta última expone claramente el nudo que ata la protección de la vida a su potencial negación. Y no sólo eso, también reconoce en la figura de la enfermedad autoinmune el umbral más allá del cual el aparato protector se revuelve contra el propio cuerpo al que debería proteger, conduciéndolo a la explosión.¹⁷ Prueba de que ésta es la clave interpretativa más adecuada para comprender la especificidad del nazismo es el hecho de la particularidad de la enfermedad contra la que se pretendió defender al pueblo alemán. No se trataba de una enfermedad cualquiera, sino de una patología infecciosa. Lo que se quería evitar a toda costa era el contagio de seres superiores por seres inferiores. La lucha a muerte construida y difundida por la propaganda nazi era la que oponía el cuerpo y la sangre originalmente sanos de la nación alemana a los gérmenes invasores que supuestamente habían penetrado en su interior con la intención de atacar su unidad y su vida misma. Es conocido

16. Foucault, M., *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003.

17. Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, op. cit. [vers. cast.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, op. cit.].

el repertorio que los ideólogos del Reich adoptaron para figurar a sus pretendidos enemigos y, sobre todo, a los judíos: éstos eran, de cuando en cuando, y en ocasiones a la vez, calificados como «bacilos», «bacterias», «virus», «parásitos» o «microbios». Andrej Kaminski recuerda que también a veces se definía a los internos soviéticos en los mismos términos.¹⁸ Por lo demás, la caracterización como parásitos de los judíos forma parte de una historia de siglos de antisemitismo alemán y no sólo alemán. Sin embargo, en el vocabulario nazi esta definición adquiere un valor diferente. Es como si lo que hasta un cierto momento había sido una metáfora se hubiese encarnado. Es el efecto de la biologización íntegra del léxico de procedencia: los judíos no *se asemejan* a los parásitos, no se comportan *como* bacterias, sino que lo *son*. Y como tales han de ser tratados. Por esta razón, el término adecuado para designar su masacre no es para nada el sacro término de «holocausto», sino el de «exterminio», exactamente lo que se hace con los insectos, las ratas o los piojos. En este sentido, es necesario atribuir un significado absolutamente literal a las palabras que Himmler dirige a las SS que recién llegadas a Char'kov: «El antisemitismo es como una desinfección. Alejar los piojos no es una cuestión ideológica, es una cuestión de limpieza».¹⁹ El mismo Hitler usaba una terminología inmunológica todavía más precisa: «El descubrimiento del virus judío es una de las mayores revoluciones de nuestro mundo. La batalla en la que estamos comprometidos hoy día es igual a la que libraron en el siglo pasado Pasteur y Koch [...] Sólo reconquistaremos nuestra salud eliminando a los judíos».²⁰

No hace falta difuminar la diferencia entre esa perspectiva específicamente biológica y la simplemente racial. Toda

18. Kaminski, A. J., *I campi di concentramento dal 1896 a oggi*, Turín, Bollati Boringhieri, 1997, págs. 84-85.

19. *Ibid.*, pág. 94.

20. Hitler, A., *Libres propos sur la guerre et la paix recueillis sur l'ordre de Martin Bormann*, París, Flammarion, 1952, vol. I, pág. 321.

la ofensiva final contra los judíos posee esta caracterización biológico-inmunitaria: hasta el gas pasaba por las cañerías de duchas destinadas a la desinfección. Sólo que desinfectar a judíos era imposible en la medida en que eran precisamente ellos las bacterias de las que había que librarse. La identificación entre hombres y gérmenes llegó hasta el punto de que el gueto de Varsovia se construyó a propósito en una zona ya contaminada. De este modo, como en una profecía autocumplida, los judíos cayeron víctimas de la misma enfermedad que había servido de justificación para confinarlos en el gueto: al final se habían convertido *realmente* en infectados y agentes de infección.²¹ Por eso, los médicos llevaban razón al exterminarlos, se pensaba. Naturalmente, esta representación estaba en marcado contraste con la teoría mendeliana del carácter genético —y, por tanto, no contagioso— de la determinación racial. Pero justamente por eso el único modo de sellar el imposible contagio pareció ser el de eliminar a todos los posibles portadores, y no sólo a ellos, sino también a todos los alemanes que podían haber sido contagiados, así como a aquellos que podrían serlo en el futuro. Con la guerra perdida y con los rusos a pocos kilómetros del búnker, los posibles portadores eran ya *todos*. Aquí el paradigma inmunitario de la biopolítica nazi alcanza la cima de su furia autogenocida. Tal como sucede en la enfermedad autoinmune más devastadora, el potencial defensivo del sistema inmunitario crece hasta el punto de volverse contra sí mismo. El único resultado posible entonces es la destrucción generalizada.

6. ¿Y nosotros? Los 60 años que separan el fin de aquellos trágicos acontecimientos constituyen una barrera que parece difícil poder franquear. Creer que eso pudiera reproducirse, y menos en el espacio cada vez más extendido de lo que ahora

21. Browning, C. R., *Verso il genocidio*, Milán, Il Saggiatorie, 1998, pág. 153.

llamamos Occidente, es realmente difícil. No seríamos teóricos de la categoría de inmunización si pensásemos que 12 años de experiencia nazi no han producido anticuerpos suficientes para protegernos de su retorno. Sin embargo, estas consideraciones de sentido común están bien lejos de pretender cerrar el discurso —que, desde otro punto de vista, como ya se ha dicho, es todavía el nuestro. Digamos algo más. No sólo el problema —la horrenda brecha abierta por el nazismo— dista de estar definitivamente cerrado, sino que, además, en ocasiones parece aproximarse a nuestra condición misma cuanto más cruza los límites de la modernidad. La caída definitiva del comunismo soviético marca tal vez el punto a partir del cual podemos medir mejor la persistencia, ciertamente no del nazismo, pero sí del fondo o fundamento del que salió. Y esto no es una casualidad: es la definitiva consumación de la filosofía de la historia comunista —con todo lo que llevaba todavía inserto en la tradición moderna— lo que favorece la reemergencia de esta cuestión de la vida que se sitúa en el centro de la semántica nazi. Nunca como hoy el *bíos* —o la *zoé*— se revela en el cruce de todas las trayectorias, en la encrucijada de todas las prácticas: políticas, sociales, económicas, tecnológicas. Es por esto por lo que, agotado el léxico conceptual —pero no la necesidad— del comunismo, ha de abrirse cuentas de nuevo con el del nazismo, antes de que nos lo encontremos de nuevo, y por sorpresa, justo delante de nosotros. Aquellos que imaginaron, tras la guerra o en la posguerra, poder reactivar las viejas categorías de la democracia vencedora de aquel conflicto se equivocaron ampliamente. Imaginar hoy que la complejidad del mundo globalizado —con sus lacerantes desequilibrios de dinero, poder o densidad demográfica— pueda ser gobernada con los ineficaces instrumentos del derecho internacional o con los tradicionales poderes soberanos, hoy en descomposición, es pura utopía. Significa no entender que estamos próximos a un umbral tan dramático como el punto culminante bélico que se dio entre

los años veinte y treinta del siglo xx. Como entonces —aunque de modo distinto— el encuentro, la conjunción, entre política y vida, dejó fuera de juego todas las tradicionales mediaciones teóricas e institucionales, empezando por la de representación. Una mirada al panorama con el que se inaugura el siglo xxi basta para obtener una comparación impresionante: la explosión del terrorismo biológico y la guerra preventiva que intenta enfrentársele en su mismo terreno; las masacres étnicas, todavía de tipo biológico y las migraciones masivas que arrollan las barreras puestas para contenerlas; las tecnologías que configuran no sólo el cuerpo de los individuos, sino también los caracteres de la especie; la reapertura de campos de concentración en diversas partes del mundo; el empañamiento de la distinción jurídica entre norma y excepción. Todo esto sucede mientras explota de manera incontenible un nuevo, y potencialmente devastador, síndrome inmunitario. Ya lo hemos dicho: nada de todo eso iguala a lo sucedido desde 1933 a 1945. Pero nada de ello es totalmente ajeno a las cuestiones —relativas a la vida y a la muerte— que entonces se plantearon. Decir que estamos, hoy más que nunca, en la inversa del nazismo significa que no es posible desembarazarnos del problema limitándonos a alejar la mirada, sino que para invertirlo de verdad —para mandarlo al infierno del que salió— hace falta atravesar de nuevo, conscientemente, esas tinieblas, respondiendo, claro está, de manera opuesta a todo cuanto entonces se hizo, a las preguntas que de ahí emergieron.

Capítulo 9

Política y naturaleza humana

1. La *Carta sobre el humanismo*, publicada por Heidegger en 1946, en plena derrota histórica y biográfica, parece clausurar la historia de siglos del humanismo. A pesar de los diversos intentos de restaurarla en forma espiritualista, marxista o existencialista —el ensayo de Sartre *El existencialismo es un humanismo* es del mismo año—, la gran tradición humanística no pudo resistir el doble trauma de Auschwitz y de Hiroshima, en el que la idea misma de humanidad fue engullida por su opuesto. Aun con todos los elementos circunstanciales e, incluso, instrumentales que gobiernan la redacción de la carta, la necesidad de esta ruptura epistemológica está en el centro del texto de Heidegger: una cultura del hombre que no supo evitar, si es que directamente no favoreció, una hecatombe de 50 millones de muertos en el corazón del siglo xx no puede pretender sobrevivir a sí misma. La idea de que tras una catástrofe de tales dimensiones fuera posible restaurar el antiguo mito humanista del hombre gobernante de su propio destino está destinada al fracaso, al menos por dos tipos de motivos: primero, porque no es posible hacer retroceder a la historia a una época irremediabilmente agotada y, segundo, porque precisamente en ella es donde se originan esas ruinas

humeantes que al final de la guerra ocuparon el horizonte, tanto en sentido simbólico como material.

Aunque la *Carta* de Heidegger marca un punto de no retorno respecto a todo aquello que la idea de *humanitas* había significado durante al menos cinco siglos, no se puede decir que lo haga en un lenguaje realmente innovador. No sólo por el compromiso temporal de su autor con las potencias de lo antihumano, sino por una razón más intrínseca a su definición de «humanidad». Si bien no podemos entrar aquí con detalle en esta cuestión, digamos que es su modo de asumir distancia frente a la tradición humanista —una tradición que él unifica a través de un hilo que liga la *paideia* con la *romanitas* hasta los *studia humanitatis* modernos— lo que le retiene en el interior de la órbita semántica de la misma. Por lo demás, él mismo había declarado la necesidad de pensar «contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura».¹ ¿Qué pretendía Heidegger con estas palabras? ¿En qué sentido el humanismo se habría traicionado a sí mismo, colocando al hombre por debajo de su significado más profundo? La respuesta del filósofo es bien conocida: el humanismo no ha sabido emanciparse del léxico de la metafísica porque «piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*».² El hombre es entendido por el humanismo como una especie animal, con la particularidad de estar dotada de razón, pero que no es distinta, en lo esencial, de otras especies. Sea cual sea el nombre que se le dé, el hombre sigue siendo concebido en la forma del *animal racional*: «En principio —prosigue Heidegger—, siempre se piensa en el *homo animalis*, por mucho que se ponga al animal a modo de *animus sive mens* y, en consecuencia, como sujeto, como persona,

1. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 28.

2. *Ibid.*

como espíritu».³ Para Heidegger, éste ha sido el error fatal que ha llevado al humanismo, en primer lugar, a contradecirse y, en segundo lugar, a volverse contra sí mismo. No la búsqueda de una esencia humana precedente a su existencia, como aun habría dicho Sartre, sino la ausencia de distinción e, incluso, su derivación a partir de una materia viviente no específicamente humana. La bestialización del hombre, experimentada en los campos de exterminio nazis, encontraría así, desde este punto de vista, su raíz en la confusión categorial entre hombre y animal con la que el concepto humanista de *humanitas* está connotado ya desde el principio.

Esta indistinción, o unión, entre animalidad y racionalidad retira, para Heidegger, al hombre del humanismo de aquella privilegiada relación con la esfera del ser, que sólo se reconoce en el elemento que separa radicalmente el género humano de cualquier otro ser viviente: el lenguaje. Afirmar que el lenguaje hace humano al hombre significa, para el filósofo alemán, definirlo exactamente a partir de su inconmensurable contraposición con el silencio del animal, pero también, precisamente por ello, expulsar fuera del campo de definición de lo humano aquel fenómeno de la simple vida que une a todos los seres vivientes en una misma dimensión biológica. Una vez tomada esa dirección —la de la retirada del hombre o, al menos, de su verdad última, de la dimensión de la vida—, Heidegger puede plantear la hipótesis de «que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos».⁴ Pese a un temprano interés por la «vida fáctica» manifestado ya en los cursos de Friburgo de los años veinte y pese a cierta curiosidad por la medicina y la psiquiatría que atestiguan los seminarios de Zollikon, se puede decir que la diferencia abismal establecida

3. *Ibid.*, pág. 27.

4. *Ibid.*, pág. 31.

por Heidegger entre el hombre y el animal es la misma que mantiene su filosofía a distancia no sólo de aquello que los griegos llamaban *zoé* o simple vida, sino también del horizonte total del *bíos*. Definir, por lo tanto, al animal como «pobre de mundo» —a diferencia del hombre, que sería «formador de mundo»— es otro modo de marcar la distancia insalvable que, en el *Dasein*, separa la esfera del ser-en-el-mundo de la esfera biológica. Por otra parte, también en *Sein und Zeit*, aquello que hace del hombre un ser digno de tal nombre no es la vida, también presente en todos los organismos inferiores, sino, en todo caso, la muerte, que el resto de los seres, en cambio, sufren sin conciencia, sin ser capaces de plantearla de antemano. En esencia, es el hombre, más que el viviente, el ser-para-la-muerte. Éste es el elemento que Heidegger coloca en el centro de su propia ontología, en contraste con la tradición humanista, pero también, al mismo tiempo, con todos los saberes positivos sobre la vida. Su tesis es que, para comprender la realidad humana más profundamente de cuanto lo hizo nunca el humanismo, es necesario pensarla fuera del horizonte común que comparte con aquello que solamente vive. La verdad del hombre está, para Heidegger, más allá o antes de su simple vida, como demuestra también su sustancial desinterés por la esfera del cuerpo. Es por ello por lo que, habiendo declarado querer dirigir su meditación «no sólo al hombre, sino también a la “naturaleza” del hombre», excluye de tal naturaleza toda referencia a lo biológico, señalando en tal exclusión la vía que conduce a aquella dimensión más originaria «en la que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar».⁵

2. ¿Puede decirse que Heidegger logra de veras liberarse de la tradición que intenta criticar? ¿Habla un lenguaje totalmente diferente al del humanismo clásico? Es difícil responder afirma-

5. *Ibid.*, pág. 62.

tivamente a esta pregunta. Desde luego, es más que evidente el descentramiento del ente humano en relación con la dimensión del ser en torno a la que se construye todo el pensamiento heideggeriano. Como también es patente la deconstrucción de la metafísica subjetivista —y objetivista— que asigna al hombre la propiedad de sí mismo y de todo lo que lo rodea. El *Dasein* no es el hombre del humanismo, porque está constitutivamente atraído por una diferencia respecto a sí mismo que le resta toda solidez y consistencia estable. Pero todo esto sucede de un modo que, más que refutar las absolutas singularidad y diferencia de forma respecto a otros seres vivos, las confirma y las profundiza de modo parecido a la tradicional antropodicea. Una vez abandonado por Dios a su destino mundano, el existente de Heidegger hereda no sólo su carácter absoluto, sino su supremacía sobre las otras especies, de las que no está separado por una naturaleza distinta, sino precisamente por su carencia estructural: la esencia del hombre está más en su carácter extraño al ámbito natural que por una naturaleza específica. Aquí se enraíza e intensifica la dicotomía conceptual entre ciencias naturales y saberes del hombre que Heidegger pretendía superar a través de un léxico conceptual distinto. La realidad del hombre, la existencia, no es reconocible a través de las ciencias naturales, porque el hombre no tiene propiamente una naturaleza. O porque su naturaleza es esencialmente innatural. Si acaso, tiene una «condición», como dirá, desde un punto de vista distinto, Hannah Arendt en *The human condition*, compartiendo en esto el prejuicio antibiológico de su maestro: la vida es el presupuesto biológico del que la existencia humana debe alejarse para asumir el significado —antropológico, político, filosófico— que le es propio. Ahora bien, es justamente tal prejuicio contra lo natural lo que arrastra la *humanitas* de Heidegger cerca de la tradición humanista, en particular la de Pico, a la que quiere superar. ¿No había sido Pico el que situó la *dignitas humana* en un estadio ajeno a lo natural,

haciendo de ello la diferencia específica y aun la superioridad del hombre respecto al resto de los animales? Mientras que los animales están dotados por Dios de una determinada naturaleza —ligada inexorablemente a un ambiente natural, como luego explicaría la antropología filosófica del siglo xx—, el hombre, y sólo él, no tiene lugar fijo en el mundo, por lo que puede escogerlo a su parecer. Así, libre para degenerar hacia los seres inferiores o para alzarse hasta los divinos, es siempre capaz de transformarse «Fingit, fabricat et transformat se ipsum», según el propio arbitrio.⁶ Ningún vínculo ontológico, ningún carácter fijo, ninguna invariante natural, lo liga a una forma específica de la naturaleza. No es nada porque puede convertirse en todo, recrearse a su gusto. Propiamente hablando, no es ni siquiera un ser, sino un devenir en continua transformación.

Cuando, después de cuatro siglos, Sartre escriba —con el tono de abrir un escenario radicalmente nuevo— que «el hombre es libre y no posee naturaleza humana sobre la que pueda fundarme»,⁷ no hará sino plantear de nuevo la idea originaria sobre la que se había puesto en marcha el humanismo, desde un punto de vista que intenta anteponer el plano de la existencia al de la esencia, pero reconduciendo la existencia al mismo carácter antinatural con el que esta tradición pensó la existencia. Basta sustituir el término «esencia» por el de «naturaleza» para comprender la convergencia de hecho entre dos posiciones diferentes sólo en principio: afirmar que «el hombre no es otra cosa sino aquello que hace de sí»⁸ —como sostiene Sartre— significa colocarlo en una dimensión radicalmente histórica y, por tanto,

6. Pico della Mirandola, G., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Brescia, La Scuola, 1987 [vers. cast.: *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984].

7. Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, México, UNAM, 2003.

8. *Ibid.*

a salvo de todo presupuesto natural. Es verdad que el hombre es siempre finito, pero precisamente por esto es infinitamente creador de sí mismo: sujeto a la propia sustancia de una manera en la que disuelve continuamente esa sustancia en la propia subjetividad. La inserción de motivos marxistas en el sistema fenomenológico previo no cambia mucho los términos de su discurso: más que una componente biológica del sujeto humano, la naturaleza es considerada el instrumento material de su autoproducción histórica. Cuando Sartre insiste en el hecho de que para el existencialismo el hombre está siempre fuera de sí, tensado hacia una continua trascendencia de su condición natural, debemos tomarle literalmente: aun inserto en una serie de condiciones materiales que lo preceden, el hombre experimenta su auténtica humanidad exactamente allí donde se distancia de ellas para proyectarse según su propia decisión de existencia. Su naturaleza no interesa más que en la medida en que resulta superada. Sometida a una integral historización, la dimensión de la existencia física termina por situarse en una radical distancia respecto a la vida. Dicho de otro modo: la vida asume un carácter humano sólo cuando escapa del significado biológico. Si desde el punto de vista de la terminología filosófica Heidegger se aleja claramente de esta semántica, en el sentido de que deconstruye todos los conceptos —empezando por el de sujeto hasta llegar al de sustancia, desde el de naturaleza hasta el de historia—, desde el punto de vista de la relación entre *humanitas* y *bíos*, permanece dentro de sus límites. La misma cualificación temporal del *Dasein*, que desestructura toda imagen de una subjetividad plena, se orienta en la misma dirección antinatural. Más que haber sido abandonado de veras, el discurso humanista parece haber sido dialécticamente integrado —asumido y superado— en una configuración posterior. Ninguno de sus presupuestos de partida —rechazo de la noción biológica de naturaleza humana, contraposición absoluta del hombre respecto a las otras especies

vivas, minusvaloración del cuerpo como dimensión primaria de la existencia— se discute realmente. Detrás de la crítica al humanismo vuelve a esbozarse el antiguo perfil del *hombre* como esencialmente *humanus*.

3. Pero hay aún otro motivo más por el que no se puede decir que Heidegger inaugure un nuevo lenguaje posthumanista y es el de que, en realidad, ese lenguaje no nace con la *Carta sobre el humanismo*, sino antes. Antes que él, lo adoptaron, si no inventaron, primero Darwin y luego Nietzsche —aunque de maneras muy distintas, lo que llevó a Nietzsche a criticar ásperamente a Darwin, al que, por otra parte, conocía de segunda mano y malentendió. Más que la concepción original de Darwin, lo que Nietzsche criticaba —identificándola erróneamente con la doctrina positivista del progreso— era la interpretación simplificadora que había hecho Spencer. Puede así decirse que el significado más profundo de la perspectiva darwiniana reside en la deconstrucción del progresismo teleológico y existencialista asumido y elaborado por la tradición humanista. Sin que podamos aquí detenernos como convendría en el sistema completo de la teoría darwiniana de la evolución, los puntos en los que se advierte la distancia respecto al léxico humanista son esencialmente dos, entrelazados entre sí. Por un lado, la sustitución de la investigación sobre la esencia —o la condición— del hombre por la de una naturaleza definida sobre la base de una serie de invariantes de tipo biológico y, por otro, su reubicación, aunque con caracteres propios y peculiares, en el interior de la cadena general de las especies vivas. Esto no significa ni que Darwin reduzca el comportamiento humano a simple reflejo de sus componentes orgánicos, ni que oponga la naturaleza a la historia como algo estable y fijo. Por el contrario, la integra según un concepto de historia natural que implica la modificación de la naturaleza humana sobre la base de una serie de desviaciones de

la norma no predeterminables, sino producidas espontáneamente y por casualidad. Es justamente sobre estas variaciones donde ejercita el mecanismo de selección natural que constituye el tercer, y más poderoso, elemento de divergencia con respecto a la tradición humanista: la naturaleza humana no es un todo que progrese hacia su mejora, sino el resultado, siempre modificable, de un conflicto inagotable entre tipos biológicos diversos que compiten por afirmarse.

Como se sabe, es precisamente este último principio el presupuesto que asume y lleva a sus máximas consecuencias Nietzsche. Tampoco aquí nos es posible seguir el discurso en todos sus infinitos pliegues, tonalidades, contradicciones. Pero en su centro —el de su nihilismo, precisamente en la medida en que intenta continuamente volver a potenciar sus valores agotados— está la consciencia del retraso y la inadecuación del humanismo europeo respecto a la que parece ser la exigencia misma de la época —y de la nuestra: no sólo la centralidad científica, filosófica y política del *bíos* en su conjunto y en sus umbrales internos, sino también la batalla que se libra sobre sus formas y el éxito en transformarla. Aquello que Nietzsche comprende con una lucidez superior a cualquier otro pensador de su tiempo es que detrás y en el interior de la clásica cuestión de la *humanitas* ha explotado un conflicto donde lo que se juega en último término es la definición misma de lo que es el hombre. Y también de aquello en lo que puede transformarse, llegado el momento en el que se plantea su posible producción modificada. Desde este punto de vista, debe decirse que Nietzsche retoma el antiguo mito de Pico acerca de la plasticidad humana —la producción, por parte del hombre, de su propia esencia—, pero también que, al mismo tiempo, lo traduce en términos biológicos, desde el momento en el que asume como objeto de esta transformación, no el alma o la condición social, sino el cuerpo mismo del hombre —o, mejor dicho, el hombre como un conjunto

biodeterminado en el cual alma, condición y cuerpo forman un único organismo viviente.

Naturalmente, todo esto no está libre de riesgos inquietantes. En el momento en el que este vector antropocéntrico —o, como yo prefiero decir, biopolítico— de intervención artificial sobre las características de la naturaleza humana entra en contacto, o en sinergia, con el otro presupuesto darwiniano de la contigüidad con el mundo animal, expresado en términos sociales o incluso étnico-raciales, las consecuencias pueden ser devastadoras. Cuando Nietzsche se pregunta «por qué no debemos realizar en el hombre lo que los chinos logran hacer con los árboles —que una parte produzca rosas y la otra peras—»,⁹ no está sólo teorizando el paso desde la selección natural darwiniana a un proyecto de selección artificial, sino que también está imaginando un orden antropológico en el que el género humano se divide entre seleccionados y seleccionadores. Así, la comparación con las plantas y los animales, retomada en otros textos, se orienta a una deriva ideológica que tiende a asimilar a los hombres, por una parte, a una especie viviente de tipo inferior necesaria para el dominio de otros; los otros que están destinados, por otra parte, a tareas superiores. También en este caso Nietzsche se apropia del motivo de Pico de la oscilación del ser humano entre una degeneración en dirección animal y una regeneración hacia la dimensión divina. Pero con la diferencia de que las distintas condiciones —animal y divina—, más que constituir una polaridad en la que oscila el género humano, se convierten en tipos antropológicos interiores al mismo. De aquí a la animalización de un cierto tipo de hombre —y a la divinización de otro—, llevada a las más funestas consecuencias tanatológicas en las décadas posteriores, el paso no es ni imposible ni impredecible. Esto no significa, evidentemente, empujar a Nietzsche hacia un resultado del que su pensamiento

9. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, Tecnos, Madrid, 2007, v. I-IV.

no es en modo alguno responsable —como intentaron hacer justo aquellos que reivindicaron arbitrariamente su herencia. Pero términos como «domesticación» (*Zähmung*) o «elevación» (*Züchtung*), referidos a grupos de hombres seleccionados a tal fin, abren así una brecha incontrolada en la vieja noción de *humanitas*, en cuyo interior cualquier opción se hace posible. La acción de «domesticar» al hombre respecto a sus originarias tendencias salvajes, que una larga y gloriosa tradición, desde Erasmo a Goethe, había pensado en términos de educación y formación espiritual, es ahora interpretada en sentido antropocéntrico o zootécnico. Por otra parte, como ya se ha dicho, aquello que sucedería luego en la Alemania nazi no es, empero, totalmente exterior a un fondo opaco, presente desde el principio en la *ratio* humanista y antropocéntrica. Como revela el extraordinario desarrollo de la antropología alemana de la época —nunca separado, sino paralelo y entrecruzado con la zoología—, los nazis no renunciaron nunca a la categoría de *humanitas* —hasta el punto de que diversos manuales de higiene racial llevaron justamente ese título. ¿No se esforzaban por mejorar el género humano inmunizándolo de su escoria contaminante? En efecto, más que bestializar directamente a los hombres, el nazismo prolongó la definición de *anthropos* hasta hacerla comprender también a los animales de especie inferior. Aquellos sobre los que se ejercía la violencia extrema no eran simplemente similares a animales. Eran un animal-hombre: un animal con rostro de hombre o un hombre habitado por el animal.

4. Pero ¿es éste —destrutivo y autodestructivo— el único rostro del humanismo? ¿Es algo ineluctable el que se convierta en una forma manifiesta de antihumanismo? ¿O el fin del humanismo abre también otro horizonte de sentido en el que la clásica figura de la *humanitas* se presta a nuevas posibilidades interpretativas? Aquello de lo que, en todo caso, se debe partir es del rechazo

a toda aproximación nostálgica —o restauradora— como la que activó al final de la guerra Lukacs contra los pretendidos destructores de la razón, hoy replanteada, de modo más sofisticado, por Habermas. Como ha sostenido, justamente en polémica con éste último, el filósofo alemán Sloterdijk, no sólo el humanismo de la primera edad moderna, sino también su traducción política en las culturas nacionales del siglo XIX ha de ser considerado como un fenómeno sustancialmente agotado.¹⁰ Las sociedades contemporáneas ya no producen las mismas síntesis políticas según el modelo de la sociedad literaria. Ni sería imaginable, tras el fin de la juventud hitleriana, la reanimación de una nueva juventud goethiana. El mismo Heidegger no dirigió su *Carta* a la nación alemana, como había hecho en su día Fichte, sino a un destinatario extranjero, concretamente a Jean Beaufret. Se podría decir, si todavía quisiéramos usarlo, que el término *humanitas* ya no puede ser declinado en clave de tradición nacional, sino en un sentido diferente y más amplio que se definiría a la vez como singular y mundial, referido a cada hombre y al mundo en su totalidad. Desde este punto de vista, a pesar de las contradicciones y el uso instrumental que se ha hecho, el pensamiento de Nietzsche señala un umbral de consciencia, pasado el cual no es posible retroceder. A diferencia de lo propuesto —o presupuesto— por todos los existencialismos, los historicismos o los personalismos —laicos o religiosos—, anteriores y posteriores a él, la humanidad del hombre no puede ser pensada fuera del concepto y de la realidad natural, del *bíos*. La vida singular y colectiva, en su exigencia de conservación y de desarrollo, es hoy el único criterio de legitimación universal que da sentido a las prácticas políticas, sociales y culturales de nuestro mundo. Esto significa que la noción de naturaleza humana— cada vez

10. Sloterdijk, P., «Regole per il parco umano», en *id.*, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Milán, Bompiani, 2004.

más en el centro, no sólo del interés científico, sino también del filosófico— debe ser pensada no en oposición sino en relación con la de historia.

En este sentido, hace falta recuperar —claro que con todas las modificaciones necesarias— la intuición original de Darwin, según la cual invariancia y mutación no sólo no se excluyen, sino que se implican mutuamente. Esto es así en el sentido de que en el ser humano es justamente la dotación innata lo que abre una gama de posibilidades adquisitivas que a su vez se reflejan retroactivamente sobre su misma programación genética: el hombre, por así decir, está programado para cambiar continuamente la propia programación. El filósofo e historiador de la medicina Georges Canguilhem ha sostenido que, para un ser humano, la salud coincide, más que con una situación de normalidad estática, con la capacidad de su organismo de cambiar constantemente las propias normas, mientras que, por el contrario, la enfermedad no es sino la atrofia o el debilitamiento de este poder de cambio.¹¹ Se trata, en fin, de un nuevo modo de entender, trasladándolo al cuerpo, el motivo piquiano de la infinita variabilidad de la naturaleza humana. Ahora bien, tal variedad, más que como un milagroso salvarse de las leyes de la biología, ha de ser pensada precisamente como su específico don. Si esto es cierto, el dualismo metafísico de matriz cartesiana y el reduccionismo de carácter sociobiológico son los dos lados opuestos y complementarios de un mismo error, consistente, en el primero, en absorber lo invariante en lo contingente y, en el segundo, en disolver lo contingente en lo invariante. Cuando, en lugar de eso, el tópico de la investigación filosófica, y también científica, sobre la naturaleza humana se sitúa exactamente en el punto de juntura o en la línea de indistinción, entre regularidad natural y variación histórico-

11. Cf. Canguilhem, G., *Il normale e il patologico*, Turín, Einaudi, 1998.

cultural.¹² Es inútil decir que esto hace obsoleta —aunque fuertemente conservadora— la contraposición entre ciencias del espíritu y ciencias naturales, pero también entre empírico y trascendental, desde el momento en el que, así como la actividad de la mente y del lenguaje están conectadas con las estructuras orgánicas de las que emergen, éstas son, a su vez, modificadas por las funciones lingüísticas y mentales que producen. En suma, si el movimiento de la mano depende de la orden del cerebro, también el funcionamiento del cerebro es, a su vez, dependiente de las operaciones de la mano. En este sentido, es evidente que el curso de la historia al completo es el resultado libre e infinitamente variable de una necesidad bionatural.

5. Pero, si esto es cierto, también lo es su recíproca: así como la naturaleza influye poderosamente sobre la historia, la historia retroactúa del mismo modo sobre la naturaleza. Aquí alcanzamos la vertiente más compleja y problemática de la cuestión —eso que, detrás y al mismo tiempo, del «lado Darwin» podemos definir como el «lado Nietzsche». Se trata de aquello que antes hemos definido como el vector antropológico o antropopoiético, cada vez más operante en el mundo contemporáneo. Digamos que, respecto al tiempo de Nietzsche y también al de la enloquecida biocracia nazi, las posibilidades de modificación de la naturaleza humana se han expandido enormemente. No pienso sólo en las biotecnologías, sino, más en general, en la drástica caída de mediaciones entre los ámbitos de la política, el derecho y la economía, por una parte, y la dimensión del *bíos*, por la otra.

Cuando se habla —con toda la razón— de biopolítica, se alude precisamente al hecho de que lo que viene siendo influido por los procesos sociopolíticos no son ya sólo las facultades que definen al hombre por el lado de la historia, sino también

12. Cf. AAVV, *La natura umana*, Roma, Derive e Approdi, 2004.

aquellas que lo definen por el lado de su naturaleza. Sólo así se explican fenómenos de otro modo indescifrables, como, por un lado, la nueva centralidad asumida por el elemento étnico en los actuales conflictos políticos y, por el otro, el uso inmediatamente productivo, en el mundo del trabajo, de una facultad principalmente natural como es la de la comunicación lingüística. A pesar de las profundas diferencias entre estos dos fenómenos, lo que en cualquier caso se determina es la inscripción de prácticas de poder político y de producción económica en la esfera del *bíos* –o, visto desde otro ángulo, la prepotente entrada de la vida biológica en las dinámicas sociopolíticas. Cuando a tales procesos se viene a sumar la expansión de la biotecnología en sentido fuerte, hecha posible por el superdesarrollo de la ingeniería genética y cognitiva, el escenario resultante puede ser muy inquietante. Hoy día, también respecto a los clásicos análisis foucaultianos sobre el control disciplinar de los cuerpos por parte de determinados regímenes políticos, estamos en una situación mucho más expuesta, en la que el sujeto mismo del biopoder tiende a expandirse y generalizarse en los dispositivos mundiales que regulan la vida según procedimientos íntegramente tecnificados.

Y, sin embargo, los riesgos inherentes a semejantes transformaciones no se han de entender sólo en su efecto más terrorífico –como el triunfo póstumo de lo inhumano pronosticado por los «biocatastrofistas»,¹³ por la siguiente razón: la técnica no se contrapone necesariamente a la naturaleza, sino que de algún modo surge de la misma, en el sentido de que la naturaleza humana tiene ya una tecnicidad originaria. Es técnico todo movimiento de nuestro cuerpo y todo sonido de nuestra voz. Y no sólo eso: la técnica, en general toda función, desde la más simple a la más compleja, retroactúa influyendo sobre nuestra

13. Lecourt, D., *Humain posthumain*, París, PUF, 2003.

naturaleza. Así, desde este punto de vista, considerada desde el plano filogenético, toda tecnología es en principio biotecnológica. Precisamente por esto, la técnica no es sólo producción de manufacturas, sino también transformación de aquellos que la producen —cambio, más allá de la materia y del ambiente, del hombre. Precisamente, aquí se encuentra la cuestión más delicada, a partir de la cual todo el discurso del humanismo, incluido el clásico, aparece interiormente diferenciado. En contra del esencialismo antropocéntrico de aquellos que ven al hombre como modelo absoluto e inimitable, autores como Bruno y Spinoza nos dan un sentido de la absoluta multiplicidad de formas que puede asumir la naturaleza humana. La diversidad, la alteridad, la hibridación no son necesariamente un límite y un peligro frente al cual debemos guardarnos en nombre de la pureza autocentrada del individuo o de la especie —según una semántica inmunitaria que ha tomado las formas más brutales de eugenesia homicida. Si estas diferencias se reconducen desde la lógica bloqueada y excluyente de la *immunitas* a aquella, abierta e inclusiva, de la *communitas*,¹⁴ pueden constituir un enriquecimiento y una oportunidad. Esto vale también en relación con las otras especies vivientes, como son, primero, los animales, o con formas y materias no orgánicas. Las dos cosas no están separadas, en el sentido de que la relación genérica entre hombre y animal, que se retrotrae a la época de la domesticación, constituyó el primer tramo antropológico, esto es, transformador, del proceso de hominización. Es por ello por lo que, en contraposición a todos los presupuestos basados en la bestialización del enemigo operada por todos los racismos, antiguos y actuales, empeñados en la fabricación simbólica del hombre-animal, está la relación, que es también conjugación, con la terioesfera, con el mundo

14. Esposito, R., *Bíos. Biopolítica e filosofía*, op. cit. [vers. cast.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit.].

animal, que siempre ha constituido un avance decisivo de la cultura humana.¹⁵ A diferencia de lo que pensaba el mismo Heidegger, el animal no es el pasado ancestral, el rostro de piedra, el enigma mudo, sino el futuro mismo del hombre: un lugar, un umbral, del que el hombre puede obtener estímulo para una elaboración más compleja y abierta de la propia *humanitas*. Algo semejante puede decirse para la técnica —cuando ésta no contradiga manifiestamente, sino que lleve a su máximo desarrollo, las posibilidades biológicas contenidas en nuestra naturaleza naturalmente modificada. Evidentemente, como toda suprema oportunidad, también ésta se sitúa sobre un punto de inflexión de un riesgo no indiferente. Entre estas dos caras de la página está escrito, por ahora en unos caracteres indescifrables, la historia y el destino de lo que viene tras el humanismo.

15. Cf. Marchesini, R., *Post-human*, Turín, Bollati Boringhieri, 2002.

Capítulo 10

Totalitarismo o biopolítica: para una interpretación filosófica del siglo xx

1. ¿Qué quiere decir «para una interpretación filosófica del siglo xx»? ¿Cómo entender esta expresión? ¿Qué significado puede tener? Se puede dar a tales preguntas dos respuestas diferentes que, en ocasiones, se oponen una a otra. La primera es la opción clásica, practicada por la principal filosofía del siglo xx —Husserl, Heidegger, Sartre, por dar los nombres más célebres. Esta opción consiste en leer los acontecimientos de la historia contemporánea en una clave interpretativa proporcionada por la filosofía misma y reputada como la única capaz de comprender la esencia de los mismos. Ya sea que se identifique esa esencia en la crisis de las ciencias europeas, en el despliegue del nihilismo o en la liberación de los pueblos oprimidos —por atenernos a los autores mencionados—, el siglo xx se interpreta, en todo caso, según las exigencias internas de una cierta filosofía empeñada en darle un sentido, en colocar los fenómenos en una única dirección. Entre filosofía e historia se determina de este modo una relación externa y, por así decir, impositiva. Sólo a la filosofía le correspondería el papel de atribuir un significado global a una serie de acontecimientos sin sentido.

A esta primera respuesta —que, con todo, ha producido importantes análisis— se le contrapone, o enfrenta, otra respuesta,

destinada a invertir su lógica. Esta respuesta dispone la relación entre filosofía e historia bajo otra figura, que ya no subordina la dinámica histórica a la lógica de una cierta filosofía, sino que más bien identifica en determinados acontecimientos históricos un elemento o carácter en sí filosófico. En este caso, el sentido no se imprime desde el exterior, desde un punto que coincide con la perspectiva filosófica que observa, sino como algo que surge y se constituye desde los hechos mismos —desde la novedad que portan dentro, desde su efecto. Es posible que este desplazamiento de óptica resuene en aquello que la gran filosofía del siglo xx —de Heidegger a Wittgenstein o a Kojève— ha definido, por un lado, como «fin de la filosofía» y, por otro, como «fin de la historia». Aquello que finalizaba, en realidad, era un modo de mirar la historia como objeto de ejercicio filosófico. Desde entonces, se puede decir, la historia ya no ha sido objeto, sino sujeto, de filosofía. Así, también, la filosofía se ha convertido ya, no en la forma, sino en el contenido de la historia, porque si los acontecimientos están cargados de un espesor filosófico, entonces la tarea de la reflexión no será ya la de atribuir a la historia un sentido que coincida con la propia posición, sino el de medirse con el sentido originariamente presente en los acontecimientos a los que interroga. Y esto, atención, no porque la historia esté dotada de un único sentido que se le presupone —como es la pretensión de todas las filosofías de la historia, progresistas o regresivas, ascendentes o descendentes, que ha habido—, sino porque, por el contrario, está constituida por la confrontación y el encuentro entre diversos vectores de sentido, a menudo en competición unos con otros. Los acontecimientos más cargados de sentido —como, por ejemplo, el ataque a las Torres Gemelas— son justamente aquellos que determinan un giro imprevisto en el sentido precedente, que abren de improviso una nueva y diferente fuente de sentido. Es en este modo radical como hay que entender la expresión según la cual la

historia contemporánea es historia eminentemente filosófica. No quiere decir simplemente que sólo pueda ser comprendida desde el punto de vista de la filosofía, ni tampoco desde el más reductor de la economía, la politología o la sociología —como había sostenido, tempranamente y sin ser escuchado, Augusto del Noce—,¹ sino que sus acontecimientos decisivos —guerras mundiales, advenimiento de la técnica, globalización, terrorismo— son poderes de carácter filosófico en liza por la dominación del mundo. Por la conquista de su interpretación dominante y, de este modo, de su significado último. Por eso, antes aun que el petróleo, el armamento o la democracia, la apuesta metafísica del conflicto actual es la definición del sentido de la historia contemporánea.

2. Me gustaría intentar poner en relación estas dos modalidades de entender la historia contemporánea —aquella más tradicional de la filosofía *de la historia* y la de la historia *como filosofía*— con dos paradigmas hermenéuticos, a menudo confundidos y superpuestos y que, sin embargo, son radicalmente diferentes en sus presupuestos y en sus efectos. Se trata del paradigma del totalitarismo y el de la biopolítica. Pese a los intentos de unificarlos en un único marco, que hace del uno la continuación o confirmación del otro —bien en el sentido de un totalitarismo biopolítico o bien en el de una biopolítica totalitaria—, se trata, en realidad, de modelos interpretativos no sólo lógicamente divergentes, sino destinados a excluirse recíprocamente, porque, en el fondo de su divergencia —antes, incluso, de determinados contenidos— hay una diversidad de posiciones relativa justamente a la relación entre filosofía e historia, al modo en el que la historia es pensada *desde* la filosofía y *en* la filosofía.

1. Noce, A. del, *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Nápoles, Guida, 1982.

En el modelo que parte de la categoría de totalitarismo, la historia se lee a lo largo del hilo de la sucesión cronológica. La historia aparece atravesada por una fractura fundamental entre dos opciones —la democrática y la totalitaria— que se suceden alterándose: a una larga fase de desarrollo global de la democracia liberal, le sucede, en las décadas centrales del siglo xx, una época totalitaria tanto en el Oeste como en el Este, a su vez superada en dos contraataques, en 1945 y en 1989, por la victoria del modeloliberaldemocrático, actualmente hegemónico en Occidente. El resultado es una doble configuración histórico-filosófica. Por un lado, la historia contemporánea se sitúa a lo largo de una única línea vertical —primero ascendente y progresiva, más tarde, a partir de los años veinte, descendiente y regresiva, para, finalmente, en la segunda mitad del siglo pasado, ser reconvertida en la dirección correcta, pese a los riesgos de involución que hoy se perfilan sobre todo en el mundo islámico. Por otro lado, a esta fractura sobre el eje vertical se hace corresponder, en el horizontal, con una sustancial homogeneidad entre formas, contenidos y lenguajes que parecen, sin embargo, profundamente diferentes: no sólo los del nazismo y del comunismo, superpuestos así en un mismo marco conceptual, sino también entre los del liberalismo y la democracia, homologados sin demasiados problemas por las exigencias de una filosofía de la historia más proclive a la asimilación que a las distinciones. El hecho de que el paradigma del totalitarismo se pueda reconducir a una filosofía de la historia más bien tradicional está probado, por lo demás, en el recurso, continuo y contradictorio, a la categoría de «origen». Que tal término acompañe los títulos de dos de sus textos más significativos² —*Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt y *Los orígenes de la democracia totalitaria* de J. L. Talmon

2. Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1998-2002 y Talmon, J., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Madrid, Aguilar, 1956.

(1967)—no es una circunstancia casual, sino el signo más evidente del carácter inherente de esta categoría, que se quiere nueva, a la de «totalitarismo», en un marco filosófico absolutamente clásico. En todos los ensayos filosóficos sobre el totalitarismo, la mirada del intérprete apunta, de hecho, al origen, siendo absorbido por la investigación —¿de dónde nace, qué lo ha generado, cuál es el fundamento previo de aquello que el totalitarismo del siglo xx ha llevado al mundo? Justamente aquí, en esta pregunta sobre el origen, se hace evidente la primera antinomia del paradigma: ¿cómo trazar la génesis de aquello que, sin embargo, se declara —como hace Arendt— inasimilable a cualquier otra forma de gobierno, que queda así a salvo de cualquier secuencia genética de carácter causal? ¿Por qué buscar el origen de aquello que parece no tener origen? ¿Cómo se mantiene, a la vez, una discontinuidad de principio —el absoluto *novum* del fenómeno totalitario— y una continuidad de hecho, en la derivación de un origen precedente?

Dos son las posibles estrategias de respuesta, ambas típicas del modelo historicista: la primera es aquella, adoptada por Arendt, de remitir la entera tradición política occidental a una pérdida originaria —la de la *polis* griega— que condena a toda la historia posterior a una despolitización destinada a desembocar en la deriva antipolítica del dominio totalitario. De este modo, el totalitarismo del siglo xx, entendido como una dinámica —e, incluso, una lógica— unitaria, acaba por aparecer como el resultado —ciertamente no necesario de antemano, pero de hecho sí, al menos en presencia de ciertas condiciones— de una lógica igualmente homogénea a la que es remitida la modernidad en su conjunto. Es verdad que, siempre para Arendt, entre las dos partes se produce una aceleración imprevista que diferencia los significados, pero a través de una misma línea de desarrollo que comienza en Hobbes —erróneamente interpretado como aquel que «proporciona al pensamiento político el presupuesto de

todas las teorías raciales»³ para precipitarse, al fin, en el abismo de Auschwitz y de Kolyma. La otra vía, recorrida, en cambio, por Talmon y, más tarde, de modo diferente por François Furet,⁴ es la de buscar el origen del totalitarismo en el interior de la misma tradición democrática a la que debería contraponerse. El significado del totalitarismo es también, en este caso, localizado en una enfermedad originaria, que se sitúa, si ya no en Hobbes o en Rousseau, en el acontecimiento decisivo y significativo de la modernidad, esto es, la Revolución Francesa. Pero, de este modo, el paradigma en cuestión permanece aprisionado en una segunda antinomia no menos relevante que la primera: si la referencia a la Revolución Francesa, esto es, al experimento de una democratización política más radical, puede valer para el comunismo, ¿cómo explicar también con eso el nazismo?

Se trata de una dificultad, un hueco lógico, del que no se salva ni el gran ensayo de Arendt, dividido, desde su composición, entre una magistral reconstrucción genealógica del antisemitismo nazi, que remonta a los años de la guerra y una parte posterior, superpuesta y mucho más débil, de comparación con el comunismo staliniano, que está evidentemente condicionada por el clima de incipiente guerra fría. El motivo de esta asimetría, que empíricamente se puede poner en relación con la clausura de los archivos soviéticos, se halla en el punto crítico de todo el modelo interpretativo: la dificultad de encontrar las raíces del comunismo soviético en la misma deriva de degeneración —la crisis del Estado-nación, el imperialismo colonial y finalmente la explosión del racismo biológico— que condujo al nazismo. ¿Cómo mantener al mismo tiempo, en un único horizonte categorial, una concepción hipernaturalista, como la nazi, junto al paroxismo historicista del comunismo? ¿Qué tiene que ver,

3. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit.

4. Furet, F., *El pasado de una ilusión*, México, FCE, 1995.

justo desde el punto de vista filosófico, una teoría de la absoluta igualdad —como es, al menos en principio, el comunismo— con una teoría y una práctica de la absoluta diferencia, tal como fue el nazismo? Un dibujo en blanco y negro, basado en una única oposición vertical entre el tiempo de la democracia y el tiempo del totalitarismo, parece imponerse a los grandes cortes lógicos, categoriales o lingüísticos que atraviesan la historia contemporánea con una complejidad que la estrecha rejilla del totalitarismo no puede abarcar.

No es por casualidad —justamente por esta dificultad lógico-histórica— que, aunque el libro de Arendt siga siendo un gran libro sobre el nazismo, los que le sucedieron escritos por Aron, Talmon y Furet sean libros sobre el comunismo y sólo sobre eso. El motivo de tal elección —en realidad, de tal necesidad—, que deja fuera del discurso el otro polo del paradigma, el del totalitarismo, ya lo indica Aron en su ensayo sobre *Democracia y totalitarismo*. Lo que interesa a los intérpretes son sólo los regímenes que se declaran democráticos, ya que derivan efectivamente de una desviación perversa de la democracia.⁵ Ya sea Talmon o Furet —pero también Gauchet⁶ y Lefort⁷ comparten esta tesis de Aron: el totalitarismo, naturalmente el de izquierda, nace de una costilla rota de la democracia, no de algo exterior a ella. Así, el régimen totalitario no deriva de un defecto, sino más bien de un exceso, de democracia —de una democracia tan radical, extrema, absoluta, tan llena de sustancia igualitaria, que rompe sus propios límites formales, implosionando en su opuesto. El comunismo —ésa es la tesis de Gauchet— se instituye a través de

5. Aron, R., *Teoria dei regimi politici*, Milán, Comunità, 1973.

6. Gauchet, M., «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», en *Esprit* 7-8 (1976).

7. Lefort, C., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París, Fayard, 1981 [vers. cast.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

un giro perverso del modelo democrático, que invierte perversamente los rasgos, aunque desde dentro del mismo marco. Es a la vez el sueño y la pesadilla de la democracia. En este punto, la cadena de aporías del paradigma del totalitarismo se hace evidente. Si el comunismo no sólo se sitúa en el horizonte conceptual de la democracia surgida de la revolución francesa, sino que, en cierto sentido, la lleva a su consumación y, de este modo, a su disolución, si está ligado a ella en su génesis y en su exceso igualitario, ¿cómo puede todavía tener recorrido la diferencia, fundante de todo el discurso, entre totalitarismo y democracia? ¿Cómo puede el totalitarismo definirse el opuesto de aquello de lo que brota? En segundo lugar, si este nexo antinómico con la democracia puede valer para el comunismo, ciertamente no vale para el nazismo, que coherentemente resulta expulsado del cuadro analítico de todos estos autores. Pero en este caso la misma consistencia lógica de la categoría totalitarismo se desvanece. Si ya vacilaba en el plano histórico, cae ahora también en el plano filosófico, del que parecía derivar en última instancia su seguridad.

3. A diferencia del paradigma del totalitarismo, el de la biopolítica no parte de un presupuesto filosófico —de algún tipo de filosofía de la historia—, sino de acontecimientos concretos. No sólo de los hechos, sino también del lenguaje efectivo que los hace comprensibles. Antes aun que el análisis de Foucault⁸ está la genealogía de Nietzsche, concretamente, su deconstrucción del concepto de origen —ese origen, sin embargo, buscado por los teóricos del totalitarismo—, un concepto que necesita subvertirse para señalar el ángulo de esta nueva mirada. Si no existe un origen pleno y absoluto del proceso histórico, si el origen no es nunca único, si se desdobra y multiplica siempre en muchos orígenes, que no

8. Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2006.

son, por tanto, definibles como tales⁹ —como explica Nietzsche en contraste radical con todas las formas de historicismo filosófico—, entonces el entero acaecimiento de Occidente está destinado a asumir un aspecto irreducible a la linealidad de una única perspectiva. Toda la interpretación de la modernidad resulta profundamente alterada. Cae con ello la posibilidad de una lectura unificada, resultando en su lugar un panorama atravesado por cortes horizontales y verticales que rompen con todo presupuesto de continuidad. Además, aquello que en el paradigma anterior se configuraba como un acontecimiento circunscrito al lenguaje especializado de la política se expande ahora en una relación más compleja, derivada del encuentro, de la confrontación y de la superposición con otros léxicos disciplinarios que interactúan y se contaminan unos con otros con efectos imprevistos. La entrada en escena de la vida biológica no encauza el marco de la filosofía moderna hacia una única deriva despolitizadora —como sucede en el modelo arendtiano—, sino que desbarata la escena, colocándola en diferentes vectores de sentido que se encabalgan o entran en conflicto sin superponerse o unificarse jamás en una única línea de desplazamiento. La fuerza de la perspectiva biológica está justamente en la capacidad de leer este entrecruzamiento, estos cortes y esta implicación: el resultado poderosamente antinómico del cruce entre lenguajes heterogéneos en su origen, como son los de la política y la biología. ¿Qué sucede cuando un «afuera» —la vida— irrumpe en la esfera de lo político haciendo explotar su pretendida autonomía, desplazando el discurso hacia un terreno irreducible a los términos tradicionales —democracia, poder, ideología— de la filosofía política moderna?

Es en este marco donde se sitúa el fenómeno del nazismo, donde hay que interrogarse sobre su radical heterogeneidad. Sin

9. Foucault, M., «Nietzsche, la genealogía, la storia», en *id.*, *Il discorso, la storia, la verità*, Turín, Einaudi, 2001, págs. 43-64.

necesidad de llegar hasta las interpretaciones más recientes, ya un testimonio tan poco sospechoso de simpatías izquierdistas como el de Ernst Nolte identificaba la falacia teórica consistente en situar sobre el mismo plano léxico una ideología —aunque catastrófica en sus consecuencias políticas— como la comunista, con algo, el nazismo, que desde ningún punto de vista puede entrar en la misma categoría.¹⁰ Algo que, a diferencia de cuanto pensaba Arendt, no es una «ideología», porque pertenece a una dimensión subyacente y distinta respecto a las «ideas», de las que, en cambio, nace el comunismo marxista. El nazismo no es una especie más en el interior de un mismo género —el totalitario—, porque se sitúa en el exterior de la tradición occidental que comprende como una extensión suya —eso sí, extrema— la filosofía del comunismo. Contra esta tradición, unificada más allá de sus diferencias internas por la referencia común a una idea universal de tipo trascendente, el nazismo elabora una concepción radicalmente diferente, que no tiene necesidad alguna de legitimarse en una idea, sea ésta la que sea, porque encuentra su fundamento intrínseco en su simple fuerza material. Esta fuerza, a su vez, no es el producto —contingente o necesario— de una historia que define la relación entre los hombres sobre la base de sus libres decisiones o, como deduce el comunismo, de sus condiciones sociales, sino un dato absolutamente natural que pertenece a la nuda esfera biológica. Reconocer en el nazismo el intento, único en su género, de liberar las características naturales de la existencia respecto a su peculiaridad histórica significa rebatir la tesis arendtiana de la superposición totalitaria entre filosofía de la naturaleza y filosofía de la historia. Y, así, identificar en su imposibilidad misma de asimilación el punto ciego, la impracticabilidad filosófica, de la noción de totalitarismo.

10. Nolte, E., *La guerra civil europea*, México, FCE, 1994.

Examinado desde el punto de vista biopolítico, el siglo xx y todo el transcurso de la modernidad no están determinados, decididos, por la antítesis superficial y contradictoria entre totalitarismo y democracia, sino por aquella, mucho más profunda, en cuanto perteneciente al ámbito de la conservación de la vida, entre historia y naturaleza, entre historización de la naturaleza y naturalización de la historia. Quiero decir con que «es más profunda» que no se puede remitir a una bipolaridad simétrica, desde el momento en el que esa naturaleza —entendida en sentido biológico, como ha hecho el nazismo— no es una anti-historia, una filosofía o una ideología opuesta a la de la historia, sino una no-filosofía y una no-ideología. No una filosofía política, sino una biología política, una política de la vida y sobre la vida, subvertida en su contrario y, por ello mismo, productora de muerte. Como escribe Levinas ya en los años treinta, en el nazismo «lo biológico, con toda la fatalidad que comporta, se convierte en mucho más que un *objeto* de la vida espiritual, deviene el corazón mismo». ¹¹ Es este elemento inmediatamente *bío* —y, con ello, tanatopolítico— del nazismo, no el número de sus víctimas, inferior al del stalinismo comunista, lo que hace históricamente inservible la categoría de totalitarismo.

4. Contra la ilusión de aquellos que han imaginado que la doble catástrofe —una por explosión y otra por implosión— de los llamados totalitarismos permite volver al viejo léxico político que le precedió, la cuestión de la biopolítica continúa todavía, y cada vez más, frente a nosotros. Desde este punto de vista, el fin de la Segunda Guerra Mundial no marca, sobre el plano del lenguaje o de la práctica material, la victoria de la alianza entre democracia y comunismo, sino la de un liberalismo situado en

11. Levinas, E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata, Quodlibet, 1996.

el mismo régimen político que, aunque es cierto que declinado de modo opuesto, había dado lugar al nazismo. Quiero decir que, ciertamente, el nazismo —que en este aspecto es mucho más novedoso que el comunismo— sale de la guerra derrotado en el plano militar y político, pero no completamente en el cultural y lingüístico, en el sentido de que la centralidad del *bíos* como objeto y sujeto de la política resulta confirmada, aunque transformada en clave liberal —es decir, mediante la apropiación y posible modificación del cuerpo, no por parte del Estado, sino del individuo propietario de sí mismo. Si para el nazismo el hombre *es* su propio cuerpo, y sólo eso, para el liberalismo, a partir de Locke, el hombre *tiene*, posee, su cuerpo —y así puede usarlo, transformarlo, venderlo como un esclavo interior. En este sentido, el liberalismo —naturalmente, hablo de categorías conceptuales— da la vuelta a la perspectiva nazi, transfiriendo la propiedad del cuerpo desde el Estado al individuo, pero dentro del mismo léxico biopolítico. Ahora bien, precisamente la caracterización biopolítica del liberalismo lo aleja de la democracia. Exagerando —aunque de modo no completamente injustificado—, se podría decir que el motivo por el cual, tras los llamados totalitarismos, no es posible volver a la democracia liberal reside en el hecho de que ésta nunca ha existido como tal. Así como hay que deconstruir la asimilación de nazismo y comunismo en la categoría de totalitarismo, también hay que problematizar la noción de democracia liberal. En su lógica, en sus presupuestos, en su lenguaje conceptual —antiigualitario, particularista, en ocasiones antinatural— la ideología del liberalismo, si no opuesta, es por lo menos muy diferente a la democracia, tal como hizo notar Carl Schmitt en un gran ensayo de los años veinte sobre parlamentarismo y democracia.¹² Si adoptamos una

12. Schmitt, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Múnich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1923.

representación de la modernidad que no sea de tipo historicista –esto es, si refutamos la idea de una sucesión cronológica entre regímenes democrático-liberales y regímenes totalitarios– a favor de una representación diferente, de tipo, por así decir, genealógico o topológico, veremos que el verdadero corte, la distinción conceptualmente significativa, no es aquella –vertical– entre totalitarismo y democracia liberal, sino aquella otra –horizontal y transversal– entre democracia y comunismo, por un lado –el comunismo como consumación paroxística del igualitarismo democrático– y biopolítica, por el otro, dividida en dos formas antitéticas, pero no carentes de relación entre sí, que son nazismo y liberalismo, biopolítica de estado y biopolítica individual.

Por lo demás, el mismo Foucault señaló el carácter biopolítico del liberalismo,¹³ situándolo sobre el plano del gobierno de la vida y como algo opuesto en cuanto tal o, al menos, ajeno a los procedimientos universalistas de la democracia. La democracia, por lo menos aquella que se autodefine como tal, fundada sobre el primado de la ley abstracta y sobre la igualdad de derechos de individuos dotados de razón y voluntad, se acaba en los años veinte y treinta, y no es reconstruible –ni, mucho menos, exportable. Desde luego, si se reduce el régimen democrático a la presencia de varios partidos formalmente concurrentes y al método electoral para formar mayorías gobernantes, siempre se puede sostener, como se ha hecho recientemente, que el número de las democracias en el mundo está en continuo aumento. Ahora bien, de este modo se pierde de vista la transformación radical que ha sufrido este régimen político, arrastrándolo a una órbita semántica irreducible a aquello que el concepto de democracia presupone. Atención: al sostener esta tesis no me estoy refiriendo a disfunciones, defectos, límites, contradicciones de por sí implícitas en toda forma política, que es necesariamente incompleta

13. Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica*, México, FCE, 2007.

e inacabada. Me estoy refiriendo a una brecha profunda abierta en el horizonte democrático. Esto se hace visible tan pronto como se traslada del plano de la forma al del contenido, al de la «materia», del régimen político real. Es verdad que la democracia en cuanto tal no tiene «contenido» —es una técnica, un conjunto de reglas destinadas a distribuir el poder de manera proporcional a la voluntad de los electores. Pero precisamente por eso es por lo que explota o implosiona en el momento en el que se llena de una sustancia que no puede contener sin mutar en algo completamente distinto.

Se trata precisamente de la vida biológica de los individuos y de la población, que se instala en el centro de todas las decisiones políticas significativas. Naturalmente, eso no quiere decir que en la confrontación y choque entre las fuerzas políticas no estén en juego también otras opciones concernientes a las relaciones internacionales y al orden interno, al modelo de desarrollo económico y a la definición de nuestros derechos civiles. Pero el elemento disruptor respecto al tradicional marco democrático está en la circunstancia de que cada una de estas opciones está referida sin mediación al cuerpo de los ciudadanos. Si se considera que, en nuestro propio país, las leyes que más han implicado a la opinión pública han sido las relativas a la campaña antitabaco, a las drogas, a la seguridad en las calles, a la inmigración, a la fecundación artificial, se obtiene la medida y también la dirección de este cambio de paradigma: el modelo de la cura médica se convierte no sólo en el objeto privilegiado, sino en la forma misma de la vida política —y, de este modo, de una política que sólo en la vida encuentra la única fuente posible de legitimación. Esto es lo que pasa cuando los ciudadanos son continuamente interpelados, u objetivamente involucrados, en relación con cuestiones pertenecientes a la conservación, los límites o la exclusión de los propios cuerpos. Hoy día —y he aquí el aspecto decisivo—, en el momento en el que el cuerpo

viviente —o moribundo— se convierte en el epicentro, simbólico y material, de las dinámicas y de los conflictos políticos, se entra en una dimensión que no está simplemente, como se dice a veces, «después» o «más allá»,¹⁴ sino definitivamente fuera de la democracia. No sólo de sus procedimientos, sino también de su lenguaje, de su sistema conceptual. La democracia siempre está orientada a un conjunto de sujetos iguales precisamente por el hecho de estar separados de sus propios cuerpos —esto es, entendidos como puros átomos lógicos, dotados de voluntad racional. Este elemento de abstracción, de desagregación, también resuena en la propuesta que hace de la persona el centro de la praxis democrática; donde por «persona» hay que entender, según el significado originario del término, precisamente una subjetividad desencarnada o, por así decir, distinta de ese conjunto de impulsos, necesidades y deseos reunidos en la dimensión del cuerpo.¹⁵ Cuando, a partir del giro biopolítico que estamos reconstruyendo, esta dimensión del cuerpo se convierte en el interlocutor real —al mismo tiempo, sujeto y objeto del gobierno— lo que se discute es sobre todo el principio de igualdad, inaplicable a algo como el cuerpo, que es constitutivamente diferente de cualquier otro según criterios que de vez en cuando se redefinen y modifican. Pero lo que se discute no es sólo el principio de igualdad, sino más bien toda una serie de distinciones, de oposiciones, sobre las que se basa, antes aun que la democracia, la entera concepción política moderna de la que ésta parte, esto es, la de público y privado, artificio y naturaleza, derecho y teología. Porque, desde el momento en el que el cuerpo sustituye o «reemplaza» la subjetividad abstracta de la persona jurídica, se hace difícil, cuando no imposible, distinguir

14. Cf. Duso, G., *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004 y Elefante, F., *La fiducia nella democrazia*, Milán, IPOC, 2006.

15. Esposito, R., *Tercera persona. Política della vita e filosofia dell'impersonale*, op. cit.

lo que se relaciona con la esfera pública de lo que concierne a la esfera privada. Pero también, al mismo tiempo, lo que pertenece al orden natural es lo que se somete a la intervención de la técnica, con todas las cuestiones de carácter ético y religioso que esta opción comporta.

El motivo de esta indistinción —y de los contrastes incompatibles que inevitablemente determina— estriba en que la vida humana es precisamente aquello en lo que lo público y lo privado, lo natural y lo artificial, la política y la teología, se entrecruzan en un vínculo que ninguna decisión o ninguna mayoría está en situación de decidir. Es por ello por lo que su centralidad no es compatible con el léxico conceptual de la democracia. Al contrario de lo que se podría imaginar, la insurgencia de la vida en los dispositivos de poder marca el eclipse de la democracia, al menos de la democracia tal como hasta ahora la hemos imaginado. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que no sea imaginable otro tipo de democracia —compatible con el giro biopolítico actual, hoy ya irreversible. Pero, dónde buscar, cómo pensar, qué puede significar hoy una democracia biopolítica o una biopolítica democrática —capaz de ejercitarse no sólo en los cuerpos, sino a favor de los cuerpos— son cosas muy difíciles de indicar de una manera determinada. Por el momento, apenas lo hemos entrevisto. Lo que sí es cierto es que para activar una línea de pensamiento en esta dirección hace falta deshacerse de todas las viejas filosofías de la historia y de todos los paradigmas conceptuales a los que éstas reiniten.

Capítulo 11

Por una filosofía de lo impersonal

1. Nunca como hoy, la noción de persona constituye la referencia imprescindible de todos los discursos —filosóficos, políticos, jurídicos— orientados a reivindicar el valor de la vida humana en cuanto tal. Dejando aparte las diferentes alineaciones ideológicas y las posiciones teóricas específicas, el caso es que ninguno pone en duda la relevancia de la categoría de persona como presupuesto indiscutido e indiscutible de toda posible perspectiva. Semejante convergencia resulta patente en un ámbito aparentemente conflictivo como el de la bioética. En realidad, el duro desencuentro entre laicos y católicos se centra sobre el momento preciso en el que un ser vivo puede ser considerado persona —para los católicos, ya desde la fase de la concepción y, para los laicos, más tarde.

Ya sea por decreto divino o por vía natural, en todo caso, devenir persona es el umbral, el paso crucial a través del cual una materia biológica carente de significado deviene algo de carácter intangible. Lo que, de este modo, queda presupuesto, antes aun de otros criterios o principios normativos, es la absoluta primacía ontológica —el valor añadido inconmensurable— de aquello que es personal respecto a lo que no lo es: sólo puede ser sagrada o apre-

ciable desde un punto de vista cualitativo la vida que ha traspasado ese umbral simbólico, que es capaz de acreditarse como persona.

En el plano del derecho encontramos, reforzada por un aparato argumentativo más elaborado, la misma presuposición. Al menos en la moderna concepción jurídica, para poder reivindicar legítimamente aquellos que llamamos derechos del sujeto, hace falta haber penetrado en el recinto de la persona. De la misma manera, ser persona significa gozar de por sí de estos derechos. La tesis más recurrente —pienso, en el caso de Italia, en los últimos trabajos de Stefano Rodotà¹ y de Luigi Ferrajoli²— es que el renovado valor de la categoría de persona reside en el hecho de que sólo ella es capaz de llenar el hueco que desde el origen del estado moderno se ha producido entre el concepto de hombre y el de ciudadano. Este hueco —como ha sostenido Hannah Arendt desde el periodo inmediatamente posterior a la guerra— nace del carácter intrínsecamente particularista de la categoría de ciudadano, entendido como miembro de una determinada comunidad nacional y, por lo tanto, no extensible a todos los hombres en cuanto tales. Sólo una noción potencialmente universal como la de persona —pensó ella— podría permitir la expansión de los derechos fundamentales a todo ser humano. De ahí la invitación, por parte de un amplio sector cultural, a desplazarse desde la noción restringida de ciudadano, o de individuo, a aquella, más general, de persona —como sostiene en un libro reciente Martha Nussbaum³ con una formulación retomada, en diversos modos, de gran parte de la filosofía contemporánea.

Dentro de la investigación teórica más específica, se registra el mismo movimiento de ideas. La reflexión sobre la identidad

1. Rodotà, S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milán, Feltrinelli, 2006.

2. Ferrajoli, L., *Diritti fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

3. Nussbaum, M., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bolonia, Il Mulino, 2002.

—y, de este modo, el renovado interés por la categoría de persona— constituye uno de los raros puntos de cruce entre la filosofía analítica de tradición anglosajona y la llamada filosofía continental. Según tipologías diferentes, claro está, pero dentro del mismo horizonte de sentido definido por la referencia privilegiada a la categoría de persona. Si los analíticos, desde Strawson a Parfit, lo consideran el punto de partida indispensable para la elaboración de toda una ontología de la subjetividad, diversos autores italianos de matriz fenomenológica proponen explícitamente una nueva filosofía de la persona, basada concretamente en retomar la fenomenología personalista de Edith Stein.⁴ Mientras tanto, hace ya años que Ricoeur había recuperado y relanzado en clave hermenéutica el personalismo católico francés. En suma, si hay en la cultura contemporánea un punto de convergencia incontestado, casi un postulado que actúa como condición y fuente de legitimación para todo discurso «filosóficamente correcto», ése es la afirmación de la persona —de su valor filosófico, religioso, ético, político. Ningún otro concepto de la tradición occidental parece gozar hoy de tal consenso generalizado y transversal. Por lo demás, ya la Declaración Universal de los Derechos Humanos lo había asumido como base de su formulación. Tras la catástrofe de la guerra y la derrota de una concepción, como la nazi, orientada expresamente a aplastar la identidad humana en la nuda biología, parecía que sólo la idea de persona podía reconstruir el nexo roto entre hombre y ciudadano, espíritu y cuerpo, derecho y vida. Y desde el momento en el que las actuales dinámicas de globalización han pulverizado el viejo orden mundial, la reflexión filosófica, jurídica y política vuelve todavía con más convencimiento a afianzarse en el valor unificador de la idea de persona.

4. Cf. de Monticelli R. (ed.), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Milán, Cortina, 2000.

2. Ahora bien, ¿con qué resultados? Ya una primera mirada al escenario internacional abre preguntas inquietantes al respecto: nunca como hoy los derechos humanos —empezando por el primero de ellos, el de la vida— han sido tan completamente negados. Ningún derecho, y sobre todo el de la vida, parece más contradicho por los millones de víctimas del hambre, las enfermedades o la guerra. ¿Cómo es posible, de dónde procede, semejante deriva justo en el momento en el que la referencia normativa a los valores de la persona es afirmada en todos los lenguajes, estampado en todas las banderas? Se puede responder, como a menudo se hace, que esto sucede porque ese retorno a la persona todavía es parcial, reducido, incompleto. Sinceramente, me parece una respuesta floja, ya sea en el plano histórico como en el conceptual. Mi impresión —que he expresado de forma más articulada en un libro reciente⁵— es que a este razonamiento hay que darle precisamente la vuelta: no es el alcance restringido, la parcialidad, la incompletitud de la ideología de la persona, sino, por el contrario, su invasión, su exceso, lo que produce tales resultados contradictorios. Al aventar las brumas de semejante asunción de principio, que ha tomado la forma de un auténtico fundamentalismo personalista, lo que descubrimos es que la categoría de persona no puede curar, llenar, el hueco entre derecho y hombre —hacer posible algo como los derechos humanos—, porque es propio de ella el hacer más grande ese hueco. El problema con el que nos enfrentamos —la absoluta impracticabilidad de unos derechos del hombre en cuanto tal— no nace, en suma, del hecho de que no hayamos ingresado del todo en el régimen de la persona, sino de que todavía no hemos salido de él.

Me doy perfecta cuenta de que afirmar esto es afirmar algo —una línea de razonamiento— que va contra la evidencia conso-

5. Esposito, R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, op. cit.

lidad en la tradición moderna y constitutiva de la modernidad misma.⁶ Ahora bien, opino que se debe activar una mirada de mayor recorrido, capaz de comprender hoy y desde dentro las obvias discontinuidades epocales, los nexos subterráneos, las profundas coyunturas, que son menos evidentes pero igualmente operativas hoy día. Desde este punto de vista —abierto sobre un doble eje, horizontal y vertical, el concepto de persona no aparece como un simple concepto, sino como un auténtico dispositivo performativo, con una larga historia a sus espaldas, cuyo primer efecto es el de borrar su propia genealogía y, con ella, sus verdaderos efectos. Hace falta reconstruir esta genealogía en toda su complejidad, partiendo de la distinción, pero también de la relación, que desde el principio se instaura entre sus dos raíces —la cristiana y la romana—, desde el momento en el que el punto en el que ambas se tocan se sitúa en el poder de separación y selección que constituye el efecto más destacado de semejante dispositivo. Un primer elemento de desdoblamiento se encuentra ya implícito en la idea de máscara —el significado etimológico del término griego *prósopon* y del latino *persona*—, que, en la medida en que es algo que se adhiere, que está «pegado» al rostro del actor que representa al personaje, no coincide nunca con él. Ni siquiera en el ritual de la máscara mortuoria, donde debería transparentarse la verdadera naturaleza espiritual del hombre al que cubre, se desvanece esa diferencia. Precisamente en este caso se pone en primer plano la escisión originaria, típica de la concepción cristiana, a partir de la cual se establece justamente la no coincidencia de la persona respecto al cuerpo viviente que le impide completar el tránsito a la vida ultraterrena. Ya sea la idea de la doble naturaleza de Cristo o la de la relación trinitaria, ambas confirman este hueco interior,

6. Bodei, R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milán, Feltrinelli, 2002.

este desdoblamiento estructural de la dimensión personal: la unidad –entre naturaleza humana y naturaleza divina o entre cuerpo y alma– en el interior de la persona pasa siempre, en síntesis, por una inconsútil separación.

3. Todavía más marcada, al estar codificada según un preciso aparato doctrinario, es la separación que, en la experiencia jurídica romana, connota el concepto de persona. Pese a todos los cambios acaecidos a través de las diferentes fases del derecho romano, lo que queda siempre blindado es la diferencia de principio entre la persona artificial y el hombre como ser viviente al que la primera pertenece.⁷ El testimonio más evidente de tal dispositivo de separación reside en el hecho de que, como es sabido, no todos los hombres en Roma, sino sólo una pequeña parte de ellos –los *patres*, esto es, varones adultos y libres–, son definibles como personas a todos los efectos, a diferencia de los esclavos, que son remitidos al régimen de las cosas, y de otras categorías situadas entre la cosa y la persona. Aunque no puedo centrarme aquí sobre las múltiples tipologías de hombres que prevé la máquina jurídica romana –o, mejor dicho, produce–, lo importante para nuestro discurso es, en fin, el efecto de despersonalización –esto es, la reducción a cosa– que hay implícito en el concepto de persona: su definición misma nace en negativo, a partir de la diferencia que se presupone respecto a aquellos hombres y mujeres que no son personas o lo son sólo en parte o temporalmente –siempre expuestos al riesgo de precipitarse en la condición de la cosa. Aquello sobre lo que el derecho romano se ejerce con una inconmensurable fantasía impositiva no es sólo la distinción entre personas, semipersonas y no-personas, sino también la elaboración de situaciones intermedias, de zonas

7. Thomas, Y., «Le sujet du droit, la personne et la nature», en *Le Débat* 100 (1998), págs. 85-107.

de indistinción, de excepciones que regulan el tránsito, o la oscilación, de un estado a otro. Que todo hijo estuviera, al menos en la edad antigua, sujeto al poder de vida y muerte por parte del padre —que estaba autorizado a matarlo, venderlo, prestarlo o exhibirlo— viene a significar que nadie en Roma, aunque naciera libre, estaba definitivamente fijado al estatuto de persona. Este estatuto, que en modo alguno es algo dado de modo natural, es la proyección artificial, el residuo excepcional, que se desmarca de la común condición servil. Nadie nace persona —algunos pueden convertirse en ello, pero precisamente a base de expulsar a aquellos que lo rodean a la condición de cosa.

Este procedimiento de selección y de exclusión a través del dispositivo de la persona, típico del derecho romano, se comunica —transformado, claro está— a los sistemas jurídicos modernos, como han reconocido aquellos historiadores del derecho capaces de ver, a través de los cambios más radicales, las líneas de continuidad a lo largo de las que éstos tienen lugar. Ahora bien, sin que ello elimine el contraste histórico entre la concepción objetivista del derecho romano y el subjetivismo individualista del derecho moderno, el rasgo común que los vincula a una misma órbita semántica debe ser trazado en la supuesta diferencia entre la cualidad de persona y el cuerpo del hombre sobre el que ésta se implanta. Sólo una no-persona, esto es, una materia viviente no personal, puede dar lugar, como trasfondo y como objeto de soberanía por parte de otros, a algo como una persona. Sin embargo, la persona sólo lo es en tanto una parte de sí o su cuerpo por entero, se reduce a la condición de cosa. No sólo *persona* no coincide con *homo* (término éste con el que los romanos identificaban al esclavo), sino que se define en esta diferencia misma. Es éste el motivo originario —implantado como un núcleo arcaico de nuestra contemporaneidad— por el que la categoría de persona no permite pensar un derecho propiamente humano, haciéndolo imposible. Persona es el tér-

mino técnico que separa la capacidad jurídica y la condición natural del ser humano, de manera que diferencia a cada cual respecto a su modo mismo de ser —siendo en el hombre la no-coincidencia, o incluso la divergencia, lo que constituye su ser, respecto a su modo.

Cuando Hobbes sostiene que «la persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias o como representando las acciones o las palabras de otro hombre»,⁸ no hará sino consumir tal escisión —hasta el punto de que el término «persona» podrá ser usado también por un ente no humano como una iglesia, un hospicio o un puente. No es ya sólo que la máscara no se adhiera al rostro que cubre, sino que puede cubrir —en el sentido técnico de representar— también el rostro de otro. Es cierto, por lo menos a partir de la revolución francesa, que todos los hombres son declarados iguales justamente en virtud de ser iguales sujetos de derecho. Pero esto no obsta para que tal atribución de subjetividad se refiera al elemento no corpóreo, o más que corpóreo, que habita el cuerpo, escindiéndolo en dos: una parte de tipo racional, espiritual o moral —aquella que es justamente «personal»— y otra de tipo animal. No por casualidad, en el momento mismo en el que se elabora la formulación de 1948, relativa a los Derechos Humanos, el filósofo católico Jacques Maritain pudo sostener que el término «persona» designa a aquel que es capaz de gobernar su parte biológica propiamente animal: «Si una concepción política sana —escribe— depende antes que nada de la consideración de la persona humana, ésta debe, al mismo tiempo, tener en cuenta el hecho de que tal persona es la de un animal dotado de razón, y que la parte de animalidad implicada en tal medida es inmensa».⁹ De ahí parte una doble

8. Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

9. Maritain, J., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milán, Vita e Pensiero, 1942, pág. 52.

separación: la primera, interior al propio hombre, dividido entre una vida personal y otra, sometida a ella, de tipo animal y la segunda, entre hombres personales –capaces de dominar su parte irracional– y hombres incapaces de tal autodomínio, y, por tanto, situados por debajo de la persona. Se trata de un constructo lógico –pero que, como tantas veces se ha dicho, es productor de potentes efectos impositivos– que se remonta al inicio de nuestra tradición filosófica. Como ya intuyó Heidegger, en el momento en el que se define el hombre como «animal racional» –según la formulación aristotélica que retoma Maritain– se está forzado a elegir entre las dos posibilidades que, en última instancia, son opuestas y especulares, esto es, o bien aplastar la parte racional en la inmediatamente corporal –como hace el nazismo–, o bien, por el contrario, someter la segunda al dominio de la primera, como siempre ha hecho la tradición personalista.

4. Este dispositivo separador y excluyente que, como se puede ver, atraviesa y trasciende la oposición tradicional entre cultura laica y cultura católica –justo porque encuentra su origen en un concepto como el de persona, que está desde el principio provisto de una doble connotación, cristiana y romana, católica y jurídica– tiene uno de sus puntos de máxima expresión en la bioética de origen liberal. Si ya para Locke o para Mill, persona es sólo aquella que es propietaria del propio cuerpo, autores como Hugo Engelhardt y Peter Singer retoman expresamente la doctrina romana de la distinción de principio entre persona y no persona –a través de las fases intermedias de la cuasi-persona, de la semipersona y de la persona a tiempo parcial. Y no sólo eso: asignan a las primeras –esto es, a las verdaderas personas– el poder de mantener en vida o de expulsar a la muerte a las segundas, sobre la base de consideraciones de orden social y económico. A modo de prueba, si es que hiciera falta, de la conexión es-

tructural entre los movimientos, sólo aparentemente opuestos, de despersonalización y personalización, tenemos que toda atribución de personalidad siempre contiene, implícito, un ejercicio de reificación frente a la base biológica impersonal respecto a la que toma distancia. Sólo si hay seres humanos asimilables a una cosa, hará falta connotar a los otros como personas. Para contarse entre las personas se necesita poner de manifiesto un rasgo diferencial frente a aquellos que ya no lo son, que todavía no lo son o que no lo son de hecho. El dispositivo de la persona, en suma, es aquel que a un mismo tiempo superpone y yuxtapone hombres-humanos y hombres-animales. O también que distingue una parte del hombre verdaderamente humana respecto a otra de carácter bestial, esclava de la primera. Ahora bien, separando la vida de sí misma, el dispositivo de la persona es también el instrumento conceptual a través del cual se puede destinar una parte a la muerte: «Todos los padres —argumenta el liberal Singer— pueden elegir entre hacer vivir o eliminar a sus hijos sólo en el caso de que se descubra una eventual anomalía durante el embarazo. No existe ningún motivo lógico para limitar la facultad decisoria de los progenitores sólo a este tipo de anomalías».¹⁰

5. A este mecanismo de separación y de exclusión, construido en nombre de la persona, es a lo que me gustaría contraponer un pensamiento, cuando no una práctica, de lo impersonal. Me apresuro a decir que no en el sentido de negar cuanto de noble, justo y digno se continúa viendo en el término «persona», sino, por el contrario, para revalorizarlo y hacerlo efectivo. Sólo que esto —este proyecto— no puede dejar de pasar por una crítica radical de aquel proceso de despersonalización, o de reificación, inherente al dispositivo mismo, al menos a juzgar por cómo ha

10. Singer, P., *Una vida ética: escritos*, Madrid, Taurus, 2002.

funcionado hasta ahora y cómo sigue funcionando todavía. Por otra parte, tal pensamiento de lo impersonal no ha nacido ayer, aunque tal vez sólo hoy ha asumido la urgencia de una tarea inaplazable. Está ya presente, virtual o implícitamente, en ciertas zonas no sólo de la filosofía, sino también del arte contemporáneo, desde hace ya tiempo orientado, como por lo demás algunas partes de la práctica psicoanalítica posfreudiana, a una radical deconstrucción de la identidad personal.¹¹ No imagino poder reconstruir por entero esta tradición, justamente porque está cubierta y asfixiada por los saberes y los poderes de la persona, aunque querría contribuir aquí, con algún rasgo, algún pasaje, que fuera capaz de proporcionar una pista para una tarea que no podrá ser sino colectiva y de larga duración.

Lo haré en el interior de tres horizontes de sentido, de tres ámbitos semánticos: el de la justicia, el de la escritura y el de la vida, que se pueden remitir sobre todo a tres nombres de la cultura filosófica del siglo xx. El primero es el de Simone Weil. En el centro de su obra hay una explícita polémica con la conexión jerárquica y excluyente entre derecho y persona, a la que antes hemos hecho referencia: «La noción de derecho arrastra naturalmente dentro de sí, por su misma mediocridad, la de persona, porque el derecho es relativo a las cosas personales. Está situado a este nivel. Añadiendo a la palabra derecho la de persona, lo que implica el derecho de la persona a eso que se llama la propia realización, se haría aún más daño».¹² Lo que Weil capta, conectándolo de raíz con el dispositivo de la persona, es el carácter de por sí particularista, a la vez privado y privativo, del derecho. Una vez entendido como prerrogativa de determinados individuos, excluye a todos aquellos que no pertenezcan a la

11. Montani, P., *Bioestetica*, Roma, Carocci, 2007 y Lisciani Petrini, E., «Fuori della persona», en *Filosofia Politica* 3 (2007).

12. Weil, S., «Desconcertante Simone Weil», en *Archipiélago* 43 (2000).

misma categoría. Es por ello por lo que el derecho subjetivo —o, más aún, personal— siempre ha tenido que ver, por una parte, con el intercambio económico entre bienes mensurables y, por otra, con la fuerza. Sólo ésta es capaz de imponer el respeto a un derecho asimétrico a aquellos que no lo comparten.

De ahí la conclusión de Weil: si la persona siempre ha constituido el paradigma normativo, la figura originaria dentro de la cual el derecho ha expresado su propio poder selectivo y excluyente, entonces el único modo de pensar una justicia universal, en el sentido de una justicia de todos y para todos, no puede estar sino en lo impersonal: «Aquello que es sagrado, bien lejos del ser de la persona, es aquello que, en un ser humano, es impersonal. Todo aquello —continúa Weil— que es impersonal en el hombre, y sólo eso, es sagrado».¹³ Si el derecho pertenece a la persona, la justicia está situada en el orden de lo impersonal. Es aquello que da la vuelta a lo propio haciéndolo impropio, a lo inmune haciéndolo común. Sólo desmontando el dispositivo de la persona, el ser humano será finalmente pensado en cuanto tal —por aquello que tiene, a la vez, de absolutamente singular y de absolutamente general: «Todos aquellos que han penetrado en la esfera de lo impersonal encuentran una responsabilidad hacia todos los seres humanos. Se trata de aquella responsabilidad de proteger en ellos, no la persona, sino todo lo que la persona contiene de frágil posibilidad de paso a lo impersonal».¹⁴ Como se puede ver, Weil no pretende negar la persona. No hace de lo impersonal lo opuesto a ésta —su simple negación. Se trata más bien de que, dentro de la persona, bloquea el mecanismo de discriminación y separación respecto a todos aquellos que todavía no son, que ya no son o que nunca serán declarados personas.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

Si Weil sitúa lo impersonal en el horizonte de la justicia, Maurice Blanchot lo remite al régimen de la escritura: sólo la escritura, rompiendo la relación de interlocución que en la palabra dialógica vincula la primera y la segunda persona, abre una vertiente hacia lo impersonal. Cuando afirma que «escribir equivale a pasar de la primera a la tercera persona»,¹⁵ se refiere no sólo a la renuncia por parte del escritor, a la posibilidad de hablar en primera persona, a favor de la impersonalidad de una historia representada por personajes ellos mismos privados de identidad o de atributos, como el hombre de Musil. Se refiere también al descentramiento de la voz narrativa —efectuado en primer lugar por Kafka—, en el que la impersonalidad penetra en la estructura misma de la obra, exponiéndola a una continua salida de sí. Esto implica dos efectos encadenados a un mismo movimiento de conjunto: por un lado, el debilitamiento, una verdadera afonía, de la voz narrativa, encubierta por el hormigueo anónimo de los acontecimientos, y, por el otro, la pérdida de identidad de los sujetos de las acciones frente a sí mismos. Lo que se produce de este modo es un proceso de despersonalización que afecta por entero a la superficie del texto, levantando sus esclusas, haciéndola girarse sobre sí misma. Se trata de aquello que en otra parte Blanchot denomina «relación de tercer género», aludiendo a una dislocación de todo el campo, comparable a un auténtico salto de paradigma epistemológico.

Pero aquello que tal vez hoy importa más es que ese movimiento de despersonalización experimentado por la escritura no se queda confinado para él al campo de la mera teoría, sino que es también sometido a una suerte de experimentación política. Me refiero a toda una serie de intervenciones, declaraciones, tomas de posición —fundamentalmente en los años cincuenta y sesenta del siglo xx—, en los que la impersonalidad y, por tanto,

15. Blanchot, M., *L'infinito intrattenimento*, Turín, Einaudi, 1977, pág. 506.

la exclusión del nombre propio constituyen no sólo la forma, sino el contenido mismo del acto político, su dimensión no personal, en el sentido de ser colectiva y común. «Los intelectuales— escribe a Sartre en diciembre de 1960— [...] han hecho la experiencia de un modo conjunto de ser; no me refiero sólo al carácter colectivo de la Declaración, sino también a su fuerza impersonal, al hecho de que todos aquellos que la han firmado le han aportado su nombre propio, pero sin autorizar a hablar de la verdad particular o de la propia reputación nominal. La Declaración ha representado para ellos una suerte de comunidad anónima de nombres.»¹⁶

El tercer horizonte de sentido, o ámbito semántico, que hay que relacionar con el paradigma de lo impersonal es el de la vida. En la filosofía contemporánea, éste se sitúa en el tramo que une los nombres de Michel Foucault y Gilles Deleuze, desde el principio y también en el plano biográfico, vinculados por una común deconstrucción del paradigma de la persona: «Al mismo Foucault—escribe Deleuze— no se lo percibía exactamente como una persona. Esto pasaba también en circunstancias insignificantes; cuando entraba en un sitio, sucedía algo como un cambio de atmósfera, una especie de acontecimiento, se producía un campo eléctrico o magnético, como se prefiera. Esto no excluía en absoluto la suavidad o la facilidad de trato, pero no era del orden de la persona».¹⁷ Lo que vincula a Deleuze y a Foucault en una relación que va más allá de la simple amistad, justo porque no tiene nada de personal, es este reclamo de la tercera persona—aquella que Benveniste define justamente como no-persona, en la medida en que está atravesada y destituida por la potencia de

16. Blanchot, M., *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, ed. de C. Colangelo, Nápoles, Cronopio, 2004, pág. 51.

17. Deleuze, G., *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2000 [vers. cast.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995].

lo impersonal.¹⁸ «Al igual que en Blanchot —escribe Deleuze—, en Foucault hay una valoración del “se”: lo que hay que analizar es la tercera persona. Se habla, se ve, se muere. Hay, desde luego, sujetos: partículas que giran en la polvareda de lo visible, lugares móviles de un murmullo anónimo.»¹⁹

Este murmullo anónimo, pero también simple, impersonal pero singular, tiene en Deleuze la forma de la vida —o, mejor dicho, de «una» vida, tal como se titula el último de sus textos—, desde el momento en el que la vida, aun siendo común a todos aquellos que viven, no es nunca genérica, sino siempre de alguien. Una vida que, sin embargo, no tiene la forma exclusiva y excluyente de la persona, porque, al contrario del corte que efectúa este dispositivo separante, es una consigo misma. La vida, antes de cualquier subjetivación jurídica, constituye el punto indivisible en el que el ser del hombre coincide perfectamente con su modo, en el que la forma —la forma de vida— es la forma de su contenido mismo. Esto es lo que pretende Deleuze cuando la asocia a aquello que denomina «plano de inmanencia». Se trata del margen, siempre móvil, sobre el que la inmanencia, el ser de la vida, se pliega sobre sí misma eliminando cualquier figura de trascendencia, cualquier posterioridad al ser de la sustancia viviente. En este sentido, la vida, al asumirse en su potencia impersonal, es aquello que contradice de raíz la separación jerárquica del género humano, y del hombre mismo, en dos sustancias superpuestas o sometidas, una de carácter racional y otra de carácter animal. No por casualidad, en la cima de la deconstrucción de la idea de persona —en todas sus tonalidades filosóficas, psicoanalíticas, políticas—, Deleuze coloca la figura

18. Benveniste, É., *Problemi di lingüistica generale*, Milán, Il Saggiatore, 1971, pág. 175 [vers. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1997].

19. Deleuze, G., *Pourparler*, op. cit. [vers. cast.: *Conversaciones*, op. cit., pág. 173].

enigmática del «devenir animal». En una tradición que siempre ha definido al hombre en la distancia y diferencia respecto al género animal —salvo para animalizar de cuando en cuando a parte de la humanidad por no ser suficientemente humana—, la reivindicación de la animalidad como nuestra naturaleza más intrínseca rompe con la prohibición fundamental que desde siempre nos gobierna. Contra el desdoblamiento del dispositivo de la persona, el animal presente en el hombre, en todo hombre y en todos los hombres, viene a significar la multiplicidad, la pluralidad, la metamorfosis. «No se deviene animal —afirma Deleuze—, sin una fascinación por el cambio, por la multiplicidad. ¿Una fascinación por el afuera? Tal vez la multiplicidad que nos fascina está en relación con una multiplicidad que habita dentro de nosotros.»²⁰ El «devenir animal» del hombre y en el hombre significa —y exige— la disolución del nudo metafísico presente en la idea y en la práctica de la persona, a favor de un modo de ser hombre, ya no en camino hacia la cosa, sino finalmente coincidente sólo consigo mismo.

20. Deleuze, G., *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988.