

5. ENTREVISTAS

El corazón de lo real: inmunidad y biopolítica

Entrevista a Roberto Esposito¹

POR DENISE LEÓN

Traducción del italiano: Mariza Bafile

Viajo a Nápoles a entrevistar a Roberto Esposito². El taxi me deja lejos de su casa y me pierdo en el laberinto de las calles estrechas del Quartieri Spagnoli. Esposito es uno de los pensadores que más está contribuyendo a la re significación de la filosofía política en Europa y América Latina. Siguiendo las tesis de Hannah Arendt que ve en la Modernidad más que un despliegue de la política, el retroceso de la idea griega de “mundo-en-común”, este filósofo italiano ha dibujado un horizonte político donde se dibuja la fuerza de lo viviente.

Cuando me abre la puerta, estoy agitada y nerviosa. Me invita a pasar con un gesto amable y mientras recupero el aliento miro los libros que se apilan, abiertos, mezclando sus cuerpos, unos con otros. No puedo evitar pensar en sus libros, que también hablan de cuerpos, de comunidades, de política y de muerte.

¹ Esta entrevista fue publicada previamente en *La gaceta literaria* el 10 de abril de 2016.

² Roberto Esposito (1950) es profesor de Historia de Filosofía Moral y Política en el Instituto Italiano de Ciencias Humanas de Florencia y de Nápoles, así como la Facultad de Ciencias Políticas del Instituto Oriental de Nápoles, donde también es Director del Departamento de Filosofía y Política. Coeditor de la revista “Filosofía Política” desde su fundación en 1987, se destaca su pensamiento en torno a la biopolítica.

Como música de fondo, inevitablemente escucho a Canguilhem: La muerte está en la vida y la pregunta que suscita la precariedad de los cuerpos aún no tiene una respuesta convincente. Esposito me ofrece un café y comenzamos la charla:

Denise León: En el prólogo de su libro *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (2009) usted afirma que mientras la vida se considerada un simple hilo vertical que une nacimiento y muerte no podrá decir ni dar nada a la política. ¿Podría desarrollar esta idea?

Roberto Esposito: Me refería a que la vida humana, entendida en su forma meramente biológica, sustraída de la historicidad y de cualquier “forma de vida”, permanece muda para la política. Sólo puede ser objeto del biopoder, pero nunca podrá transformarse en un sujeto de acción política. Es una tesis que sostiene sobre todo Hannah Arendt en *La condición humana*, según la cual el ingreso de la vida biológica en los objetivos del poder, ha provocado una “despolitización” que caracterizaría a toda la modernidad.

D.L.: Según Hobbes, el miedo es como un adhesivo que une a los individuos y genera la comunidad. En sus trabajos usted contradice esta tesis y propone una filosofía de la comunidad diferente, basada en la posibilidad de compartir. ¿Cómo se puede configurar de manera efectiva esta concepción de comunidad?

R.E.: En efecto, Hobbes asigna al miedo el rol de impulsar a los hombres a salir del estado natural (en el cual lo que impera es la guerra de todos contra todos) y a entrar en el estado civil a través del pacto social y la institución del *Leviatán*. Pero este Estado *Leviatán*, al concentrar en sí mismo todo el poder político, lo que hace es romper el vínculo social entre los individuos, lo que resulta en un sacrificio de su condición comunitaria. En mi libro *Comunitas*, intenté recuperar el sentido profundo de este concepto, transformando la comunidad un lugar de donación recíproca entre los hombres (de acuerdo con el significado original de la palabra latina “munus”, del cual deriva “communitas”). Sólo en la dimensión común los hombres encuentran la posibilidad de una existencia plenamente humana.

D.L.: En sus libros usted se refiere a una sensación de vacío frente a conceptos políticos que utilizamos habitualmente (poder, libertad, democracia). ¿Estos con-

ceptos se pueden seguir utilizando en el discurso y en la práctica política y de qué manera?

R.E.: Algunas categorías políticas modernas han perdido su significado original y ya no son capaces de expresar la realidad contemporánea. Aún así, pienso que todavía pueden utilizarse, si primero se las deconstruye y luego se las adapta a este nuevo horizonte en el que vivimos. Sobre todo las categorías de libertad y democracia han sido inmunizadas, es decir reducidas a una dimensión puramente negativa y defensiva –como una simple defensa de la conservación individual. Es necesario que sean repensadas en una forma afirmativa, capaz de restaurar su significado colectivo y expansivo.

D.L.: Me impactó mucho cuando usted señala que la filosofía política se limita a una mirada frontal de las categorías. ¿Usted diría que su propio trabajo apuesta a una mirada transversal o lateral de lo político? Y si fuera así, ¿por qué?

R.E.: Así es. En mis libros intento mirar los conceptos políticos no de frente, según su apariencia superficial, sino de tomarlos por la espalda, por decirlo de alguna manera. La idea es investigar sus costados en sombra, su cara oculta. Sólo de esta manera será posible reconocerlos en toda su extensión y profundidad. Ya el paradigma de “lo impolítico” en mi obra es una primera modalidad de esta mirada oblicua. Luego, con el tiempo, agregué a este paradigma los de comunidad, biopolítica e impersonal –que de alguna manera considero capaces de atravesar la superficie de las apariencias y de penetrar más profundamente en la realidad.

D.L.: Muchos de sus trabajos giran en torno a la noción de biopolítica que puso a circular Foucault en los años setenta. ¿Por qué ese concepto se ha convertido en un eje importante dentro de su pensamiento?

R.E.: La noción de la biopolítica, cuyo desarrollo a través de los siglos XIX y XX he estudiado en *Bios*, le permitió a Foucault –y antes que él a Nietzsche– superar una concepción puramente jurídica de las relaciones de poder. Este concepto abrió una mirada (oblicua, por cierto) sobre la relevancia que la vida biológica tomó entre fines del siglo XVIII y los comienzos del siglo XIX (el momento en el que la Biología surge como ciencia) dentro de la acción política. Sin esa mirada no se entendería mucho de la realidad contemporánea, en la que todas

las grandes cuestiones políticas que están en el centro de nuestras preocupaciones actuales –desde la migración hasta el terrorismo, la salud o la protección del medio ambiente– están directamente relacionadas con la vida biológica de los individuos y las poblaciones.

D.L.: El concepto de inmunidad ¿completa o cuestiona al de biopolítica?

R.E.: Lo completa y lo explica. El paradigma de la inmunidad, o de la inmunización, está situado en un punto de intersección entre el ámbito del derecho –en el cual es inmune quien no está obligado a respetar la ley común–; y el campo de la medicina, en el cual el sistema inmune es lo que protege al cuerpo de la agresión de agentes virales externos. En mi trabajo, la categoría de “inmunidad” me permitió lidiar con algunas contradicciones que el concepto de biopolítica arrastra dentro del discurso de Foucault y de otros filósofos franceses e italianos. Creo que esta categoría logra articular la biopolítica, es decir, la política de la vida, con la tanatopolítica, que es una práctica de la muerte. La defensa inmunitaria, cuando va más allá de ciertos límites, determina la crisis del mismo organismo que desea defender, como sucede con las enfermedades autoinmunes.

D.L.: En su análisis biopolítico del nazismo, usted se detiene en el concepto de “degeneración”. Es una idea muy impactante. La degeneración sería un estado patológico donde se produce un desvío o un alejamiento de la norma: “Decir que el degenerado es un anormal implica empujarlo a una zona de indistinción que no está enteramente incluida en la categoría de hombre... es lo no-hombre en el hombre, esto es, el hombre-bestia”. ¿Quiénes serían hoy “los degenerados” en nuestras sociedades actuales?

R.E.: La indeterminación se refiere al hecho de que el degenerado –en la concepción de fines del siglo XIX y comienzos del XX llevada al paroxismo por los Nazis– se encuentra a mitad de camino entre el hombre y el animal, es más, está en una posición más cercana al segundo que al primero. El hombre-bestia es, al mismo tiempo, una bestia humana y un hombre bestial, abandonado a sus impulsos más extremas. En cada época fueron considerados como “degenerados” distintos colectivos –desde los homosexuales hasta los locos, o los miembros de determinados grupos étnicos. Todos ellos excluidos de maneras distintas del recinto de la presunta normalidad.

D.L.: Refiriéndose al concepto de persona, usted insiste en que no todos los seres humanos son considerados personas. ¿Podría explicar por qué se produce este rechazo?

R.E.: El concepto mismo de persona –entendido como el que tiene un control total sobre su parte animal, es decir, sobre su propio cuerpo– implica que no todos pueden serlo. De lo contrario, este concepto no se distinguiría de el de “ser humano”. La idea jurídica de persona, nacida del derecho romano antiguo establece que cada persona, en el sentido exacto de la palabra, lo sea justamente porque tiene a su servicio un número de seres vivos no personales, cuya categoría más baja (menos personal) es la de los esclavos, entendidos como objetos vivientes. La despersonalización, esto es, la exclusión de algunas categorías de hombres del rango de personas ha estado en el origen de todos los genocidios, empezando por el hebreo.

D.L.: Si tenemos en cuenta las críticas que ha recibido el concepto de impersonal, ¿en qué consistiría su apuesta por “lo impersonal” o su teoría acerca de “la tercera persona”?

R.E.: No entiendo bien a qué críticas se está refiriendo. Por lo pronto, la relevancia de la categoría de “impersonal” nace de la crítica a la categoría jurídica de persona y de sus efectos excluyentes de los que hablábamos antes. La idea de impersonal remite a una forma de entender al ser viviente que no separa lo racional y voluntario de lo corpóreo dentro del individuo mismo; y que no discrimina entre diferentes tipologías humanas dentro del género humano en su totalidad. En el libro *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, la categoría de impersonal se refiere también al pensamiento, entendido como un recurso colectivo de la humanidad y no como una posesión personal de cada individuo.

D.L.: En un tiempo de profunda crisis política en Europa, ¿cómo definiría usted la necesidad de lo impolítico?

R.E.: En realidad, la categoría de lo impolítico pertenece a una fase temprana de mi pensamiento, todavía dentro del horizonte deconstructivo de Heidegger y de Derrida. Pero en ella ya asomaba una concepción crítica de las categorías políticas de la modernidad de la que ya hemos hablado. En cuanto a Europa, en los próximos días va a salir, editado por Einaudi, mi próximo libro titulado “Desde

afuera. Una filosofía para Europa”. El mismo se refiere por un lado a las grandes filosofías europeas contemporáneas –especialmente la alemana, la francesa y la italiana–; y por otro, al sentido que Europa, en medio de una profundísima crisis, asume hoy para la filosofía.

D.L.: ¿Considera usted que la literatura, al igual que otros modos del arte, es capaz de escuchar ese devenir continuo de lo viviente, que excede muchas veces eso que llamamos “lo humano”?

R.E.: Sin duda el arte y la literatura poseen los recursos simbólicos, lingüísticos y metafóricos que le faltan a la filosofía. No es casualidad que los grandes filósofos del siglo XX –pero no sólo ellos– le hayan prestado tanta atención. Por otro lado, justamente en la cultura italiana, un poeta como Giacomo Leopardi también fue un gran filósofo. En general, la literatura y el arte permiten romper el diafragma lógico –empezando por el principio de no contradicción– que muchas veces no permite a la filosofía llegar al corazón de lo real.