



Filosofia Italiana

*Roberto Esposito y la deconstrucción de la teología política: hacia una política de los cuerpos vivientes*

di Matías L. Saidel

**Abstract:** In the last decades, Roberto Esposito has become a widely and worldwide read and commented thinker, taking part of debates on the (Im)political, the Community, Immunity, and Biopolitics. Along that path, his work seeks to deconstruct the teologico-political tradition and the correlative juridical and philosophical dispositive of the person, in order to enable a way of thought towards the Impersonal, in a philosophical tradition of immanence. This implied several displacements in his thought in terms of approach and main theoretical references: without abandoning his deconstructive vein, Esposito was inspired by the works of Foucault and Deleuze and later stressed the relevance of present-day Italian political thought, linking it to a long tradition. In what follows, we will try to characterize some of the contributions made by Esposito in the intent of thinking politics and understanding our present. To do so, we will focus on the deconstruction of any form of political theology and the turn towards an ontological and genealogical elaboration on the Impersonal, in the context of a critical rereading of the philosophical tradition.

## *Roberto Esposito y la deconstrucción de la teología política: hacia una política de los cuerpos vivientes*<sup>1</sup>

di Matías L. Saidel

### *1. Contra la teología política: una mirada (im)política*

Si hay una indagación que ha hecho mundialmente conocido el trabajo de Roberto Esposito es su trabajo sobre biopolítica. Allí, el filósofo inaugura una etapa de su recorrido inspirado en la genealogía de Foucault y en el pensamiento de la inmanencia. Sin embargo, la categoría que marcó el sello distintivo de Esposito en la segunda mitad de los '80 fue la de lo impolítico<sup>2</sup>, en el marco de una indagación fuertemente deconstructiva. A nuestro modo de ver, esa es la nota característica de su pensamiento, incluso en sus momentos de creación conceptual y reconstrucción ontológica, en los que busca elaborar una ontología del presente. Y si hay un elemento que connota filosófica y políticamente la perspectiva impolítica, que no es apolítica ni antipolítica<sup>3</sup>, es la oposición a cualquier forma de teologización de la política — que en muchos casos es el efecto especular de la politización de la teología—.

En este sentido, si hay algo constante que atraviesa el trabajo de Esposito, desde lo impolítico hasta sus últimos escritos sobre el dispositivo de la persona y lo impersonal, pasando por el paradigma de la inmunización, —donde, no casualmente, siempre predomina el prefijo “in”<sup>4</sup>— es la vocación de pensar la política fuera de los márgenes de la tradición teológico-política que ha

---

<sup>1</sup> Saggio su invito, ricevuto il 7/03/2016, sottoposto a *peer review*.

<sup>2</sup> Dicha categoría, a mitad de camino entre las *Betrachtungen eine Umpolitischen* de Thomas Mann y *Der Begriff des Politischen* de Schmitt, había sido trabajada por Massimo Cacciari en el artículo *L'impolitico nietzscheano*, en F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, editado por M. Beer y M. Ciampa, Savelli, Roma 1978.

<sup>3</sup> Esto lo ha explicado sobrada y brillantemente Esposito en el prefacio a la segunda edición de *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988 (ed. accresciuta 1999), pp. vii-xxxii (trad. Esp., *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires 2006, pp. 7-27).

<sup>4</sup> Como reconoce Bosteels, dicho prefijo tiene por significado corriente la negación, pero también puede asumir un sentido positivo, como en inmanencia. B. Bosteels, *The Actuality of Communism*, Verso, Londres – Nueva York 2011, p. 103. Lo impolítico no es algo que niega lo político desde afuera sino que es un modo de mirar lo político desde sus propios confines. Lo impersonal no es lo contrario de la persona sino su reverso, etc.

dominado el pensamiento occidental desde sus inicios hasta la actualidad. Para Esposito esto implica, asimismo, pensar la política por fuera de la filosofía política moderna, ya que esa tradición estaría inficionada de cabo a rabo de teología política con su vocación legitimatoria y sacrificial, y, por otro lado, porque las categorías políticas modernas no lograrían dar cuenta adecuadamente de nuestra experiencia política presente. En ese sentido, Esposito ha declarado que su indagación sobre lo impolítico pretendía realizar con las categorías políticas el mismo trabajo de deconstrucción al que Heidegger —y luego Derrida— habían sometido a las de la metafísica y Nietzsche a las ideas morales, no para reactivar dichas categorías, sino para llevarlas a su agotamiento definitivo, manteniéndolas bajo tachadura —diríamos— al menos hasta que hubiese un nuevo léxico político que estuviese a la altura de nuestra condición histórica<sup>5</sup>.

En parte, podría decirse que el trabajo sobre biopolítica inaugurado con *Immunitas* y profundizado en *Bíos* y *Terza persona* abría un horizonte que, por un lado, transformaba esa vocación deconstructiva en otra más afirmativa, de elaboración ontológica, y, por otro, iba más allá de las categorías políticas tradicionales, puesto que en la relación cada vez más directa, sin las mediaciones modernas, entre vida y política, aquellas iban perdiendo capacidad referencial e iban quedando obsoletas<sup>6</sup>. En ese punto, Esposito se dirigió a la arqueología y a la genealogía foucaultianas para estudiar los procesos de conformación de los dispositivos de saber-poder con los cuales la vida humana ha sido y es gobernada. Sin embargo, el horizonte biopolítico o gubernamental no implicaría, para Esposito, una superación de la teología, política o económica, sino un paso más en su transposición inmanente y funcional. En este punto, al igual que sucede en Agamben, los ámbitos como la teología y el derecho que Foucault había decidido excluir de sus genealogías de la biopolítica y la gubernamentalidad por considerarlos secundarios respecto del ejercicio concreto del poder, son centrales en la reflexión del filósofo napolitano. De hecho, aun cuando se dedique a una indagación arqueo-genealógica, Esposito no abandona su vocación deconstructiva. En ese sentido, otro elemento que connota el pensamiento de Esposito, como el de su compatriota, es la vocación filológica y la atención especial que el lenguaje obtiene en sus elaboraciones, las cuales buscan constantemente poner en cuestión los dualismos teológicos y metafísicos y las dicotomías políticas que organizan nuestro pensamiento. Por eso mismo cabe señalar que si bien a partir de su vuelco hacia la biopolítica y la filosofía de lo impersonal Esposito ha intentado marcar el agotamiento del giro lingüístico a favor de una filosofía centrada

---

<sup>5</sup> Cfr. *Entrevista con Edgardo Castro*, en «Revista Ñ», 12 marzo 2005. Disponible en italiano en *Roberto Esposito. Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, a cura di M.L. Saidel e G.V. Arias, Introduzione di M.L. Saidel, Mimesis, Milano – Udine 2012, pp. 103-112.

<sup>6</sup> Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; Id., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

en la vida y su relación con la política y la historia<sup>7</sup>, su trabajo nunca abandona esa vocación por pensar y repensar las *categorías* de la política, realizando un trabajo de deconstrucción de las mismas.

Por otra parte, Esposito se mantendrá siempre fiel a otra premisa impolítica, consistente en un gesto de reserva en cuanto a la enunciación propositiva en referencia a la política, señalando que la tarea del filósofo no es la de proveer programas políticos. En todo caso, la filosofía tiene por tarea ayudarnos a plantear adecuadamente las problemáticas que nos atraviesan, a elaborar diagnósticos, a pensar aquello que la política, en su ciega evidencia, deja necesariamente impensado<sup>8</sup>. Desde sus años impolíticos Esposito señala que lo que hace imposible pensar la política es precisamente esa con-fusión (teológico política) de filosofía y política, la cual supone, al menos desde Platón, que la política debe ser educada por la filosofía o bien que la filosofía debe realizarse políticamente<sup>9</sup>. Ese gesto de separar filosofía y política era muy marcado en su trabajo en los años 80, tras el distanciamiento de muchos intelectuales italianos del PCI y la caída en desgracia de la figura del intelectual orgánico<sup>10</sup>. Desde entonces, aunque no la condene, la filosofía de Esposito está muy lejos de asumir cualquier militancia política como parte integral suya<sup>11</sup>. Incluso recientemente, Esposito ha señalado tajantemente que la filosofía y la política tienen temporalidades y vías distintas<sup>12</sup>. De lo contrario, lejos de ser deconstruida, la filosofía que alimenta la teología política preexistente sería reemplazada por una nueva. O sea, por una teología política recargada.

Ahora bien, ¿qué entiende el autor por teología política? Teniendo en cuenta los distintos abordajes que hace de la cuestión, podríamos identificar, al menos, tres concepciones superpuestas de la teología política a lo largo de los años, contra las cuales batallará.

---

<sup>7</sup> Esposito encuentra que esta es la vocación más característica de la tradición de pensamiento italiano, lo cual explica el interés y la relevancia que este adquiere en la actualidad. Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

<sup>8</sup> Cfr. R. Esposito, *Politica*, en Id., *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 2011 (tr. Esp., *Diez pensamientos acerca de la política*, trad. L. Padilla López, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2013).

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. «*Il munus da cui non siamo esonerati: pensare il comune nell'ambito del bios*». *Dialogo con Matías Leandro Saidel*, en Roberto Esposito. *Dall'impolitico all'impersonale*, cit., p. 49.

<sup>11</sup> Esto le ha permitido a Alberto Moreiras, quien rechaza la noción de biopolítica afirmativa, no sólo acercar su noción de lo infrapolítico, que pone en cuestión la militancia subjetiva, a lo impolítico de Esposito, sino también, en esa misma línea, resaltar la posibilidad que abre lo impersonal de Esposito como una política en tercera persona, totalmente opuesta a la política que privilegia el “nosotros”, o sea a la subjetivación. Cfr. A. Moreiras, *La vertigine della vita*, en L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, trad. it. di D. Tarizzo, Mimesis, Milano-Udine 2008 pp. 149-172. Por su parte, Bruno Bosteels ha leído conjuntamente lo infrapolítico y lo impolítico como expresiones sintomáticas del rechazo contemporáneo a la subjetivación política y del desplazamiento de la radicalidad de la política al ámbito especulativo. B. Bosteels, *The Actuality of Communism*, cit., pp. 75-128. De todos modos, nos parece que entre ambas concepciones hay diferencias insoslayables y que Esposito, a partir de su trabajo genealógico, no rechaza de plano la subjetivación política, sino que la liga a formas concomitantes de desubjetivación y desujeción.

<sup>12</sup> Cfr. «*Due. La macchina della teología política e il posto del pensiero*»: *riflessioni sotto forma di dialogo su filosofia, teologia, economia*. Entrevista a Roberto Esposito a cura di Antonio Lucci, en «*Lo Sguardo – Rivista di filosofia*», N. 13, 2013 (III), pp. 299-302.

a. *Conjunción entre bien y poder*

En primer lugar, en su trabajo sobre lo impolítico, la teología política aparece definida, sintéticamente, como la *conjunción entre bien y poder*. Esto es muy marcado en el pensamiento político católico. Por ejemplo, Romano Guardini entiende que el poder, en tanto determinación del Ser querida por Dios, es un bien, y de allí el deber y la responsabilidad de ejercerlo, precisamente para contener al poder<sup>13</sup>. En una línea similar, Carl Schmitt entendía que la Iglesia es el último bastión de la representación sustantiva, de la Idea, frente al mero juego de los intereses privados propios de la época de las neutralizaciones y las despolitizaciones. En definitiva, para estos autores, frente a la política liberal de los compromisos de intereses, la Iglesia representaría la única institución que conserva una vocación auténticamente política, cual isla perdida en el mar de la despolitización moderna. Lo cierto es que, tanto en *Categorie dell'impolitico* (1988) como en *Nove pensieri sulla politica* (1993), toda la tradición de la soberanía es leída bajo esta luz. Incluso la aparente desteologización de la política esbozada por Hobbes no hará sino reforzar la relación entre persona y decisión sobre la que se fundaba la teología política cristiana. A contrario sensu de la concepción teológica antes mencionada, para los autores impolíticos, con su mirada realista y desencantada de la política, el poder no es necesariamente un bien, ni un mecanismo dialéctico capaz de producir el bien utilizando el mal. Ningún *telos*, ningún destino, son capaces de redimir las potencias diabólicas de la política. Lo impolítico 'se limita' a exhibirlas en su desnudez, a mostrar la política tal cual ella es, sin querer legitimarla en un valor, sin hacer su apología, pues nada de lo político puede valer en cuanto tal. Lo impolítico es así «*il rifiuto del politico portato a valore, di ogni sua valorizzazione "teologica"*»<sup>14</sup>. Por lo demás, el propio Esposito se encargará de señalar que, a diferencia de cuanto pensaba el joven Schmitt, la teología política está lejos de oponerse a la despolitización. Por el contrario, tanto una como otra comparten el hecho de negar el conflicto, que configura el *factum* político, a favor de un orden sin fisuras. La teología política moderna hobbesiana sería aún más teológica que su precedente, precisamente porque nace del intento moderno, constitutivamente fallido, de desteologizar la política. El Estado liberal moderno es el de la autonomía de lo económico<sup>15</sup>, la cual se funda en supuestos teológicos como, por ejemplo, la mano invisible de la providencia divina<sup>16</sup>. Dicha mirada de la política destinada a conservar la vida mediante una contención de sus potencialidades y la separación de los cuerpos mediante la soberanía será contrapuesta, en última instancia, a la mirada ateológica de la

---

<sup>13</sup> R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 62.

<sup>14</sup> Ivi, p. 14.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 12-14.

<sup>16</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Libro IV, cap. 2, 1776, Ebook Proyecto Gutenberg, 2013 <https://www.gutenberg.org/files/3300/3300-h/3300-h.htm>. Sobre esta cuestión se han detenido en las últimas décadas autores cercanos a Esposito como M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Eds. du Seuil, Paris 2004 y G. Agamben, *Il regno e la gloria*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

comunidad de la muerte batailleana, en la que las víctimas deciden morir en conjunto para evitar ser sometidos, una soberanía del instante en la cual el sujeto se expone y se disuelve en el momento de más radical afirmación<sup>17</sup>.

Esta es apenas una de las figuras con las que Esposito pretende desactivar el paradigma teológico político, que encuentra en la Representación su dispositivo más aceitado. Los pensadores impolíticos, en gran parte ajenos a la tradición filosófico-política, buscaban precisamente de-limitar lo político, marcar los límites propios de ese dominio, y, a la vez, pensar lo impensado y lo irrepresentable de lo político, lo que configura la esencia de lo político, es decir, el *conflicto*. Esto es lo que una filosofía política obsesionada con el problema del orden no puede mirar de frente. De hecho, la línea principal de la filosofía política moderna no habría pensado la política, al subsumirla bajo los dispositivos de la Soberanía, del Contrato, de la Representación y de la Ley. En una palabra, al hacer del Orden, ahora artificial, el fin último de la acción política, la política —el conflicto de poder— se vuelve impensable. Dicho conflicto no puede ser simbolizado plenamente, especialmente cuando, como sucede en el último siglo, la vida biológica pasa a ser lo que está puesto en juego en toda acción política y gubernamental. Si la vida, las pulsiones, las pasiones y las necesidades de los cuerpos son lo que se pone en juego en la política, el conflicto nunca será del todo domesticable, gobernable. Esto sólo puede ser aprehendido desde una doble mirada, extremadamente realista, presente en el recorrido de Esposito: la impolítica y la genealógica.

Por eso mismo es que, en sus trabajos posteriores, Esposito se dirige al pensamiento de la biopolítica y de lo impersonal como modos de desactivar los dispositivos escindentes que la teología política y la tradición jurídica occidentales han establecido, separando a la vida de sus formas, a las personas de las cosas y de su cuerpo, a la *plebs* del *populus*, dividiendo lo viviente en zonas de distinto valor. Para ello, la arqueología y la genealogía foucaultianas serán de gran ayuda en su esfuerzo por comprender las procedencias de los distintos dispositivos políticos, jurídicos, antropológicos y filosóficos que gobiernan nuestras vidas. Dichos dispositivos son leídos, especialmente en *Immunitas* y *Bíos*, en clave inmunitaria.

#### *b. Dispositivo inmunitario*

En *Immunitas*, Esposito re-define la teología política en clave inmunitaria. Sostiene que la teología política en su sentido corriente puede ser entendida como analogía estructural entre esfera teológica y jurídico-política o bien de manera instrumental, como legitimación religiosa del

---

<sup>17</sup> R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., pp. 293 sgg.

poder<sup>18</sup>. Pero a ello le agrega una interpretación en términos inmunitarios de los dispositivos jurídicos y de la figura teológica del *katechon*. Esto implica que la crítica del derecho y de la teología ya no puede ser realizada en términos antinomistas sino de manera más dialéctica: tanto la religión como el nomos soberano representan mecanismos a través de los cuales la vida es conservada mediante aquello que la niega<sup>19</sup>. El derecho no es sólo un vehículo privilegiado de una violencia insensata que devora a sus sujetos, sino una «violencia a la violencia por el control de la violencia»<sup>20</sup>, lo cual supone ya una estrategia inmunitaria de contención del mal (la violencia) mediante dosis del mismo mal que se busca combatir. Es decir que si bien se mantiene la brecha impolítica entre bien y poder, justicia y derecho —e incluso el mesianismo como desactivación de la ley es leído en clave impolítica—, aparece el mecanismo de la inclusión exclusiva en una dialéctica irresuelta, que permite una apertura del juego de comunidad e inmunización, sin conferirle un resultado predeterminado, lo cual matiza los ribetes trágicos de lo impolítico.

Algo similar sucede con la figura ya mencionada del *katechon*. Allí, la teología política encuentra esta lógica inmunitaria, dialéctica, de conservación y negación, ya que frena el mal conteniéndolo, conservándolo dentro de sí. El *katechon*, ya sea entendido como la Iglesia o como el poder del Estado, es lo que impide el triunfo del mal, la llegada del Anticristo, pero, con ello, tiene por efecto evitar la parusía<sup>21</sup>. Otro tanto puede decirse de la categoría de soberanía o de la propia teología política como dispositivos inmunitarios que buscan evitar el contagio y la violencia que habitan las relaciones intersubjetivas. En Hobbes, la soberanía busca inmunizarnos ante la guerra de todos contra todos, que deriva de la igualdad de los cuerpos en cuanto a su fuerza potencial y del temor a una muerte violenta. Por lo tanto, la única forma de conservar la vida es contener férreamente sus aspectos relacionales, evitar el contacto de los cuerpos que genera el deseo de las mismas cosas. Es decir que la soberanía no sólo es un dispositivo jurídico-político que se vale de la violencia legítima para mantener el orden en un territorio dado, sino violencia que busca conservar la vida, lo que a su vez, la hace eminentemente moderna, bio-política<sup>22</sup>.

Como vemos, con el paradigma inmunitario Esposito busca una clave explicativa transversal a los distintos lenguajes modernos, pero especialmente el del derecho y la biología. Dicha clave debería ser capaz no sólo de marcar la tensión con la exposición comunitaria a la que pone coto sino también entender por qué la biopolítica moderna puede invertir su signo, cuando la inmunización es llevada al paroxismo. En este sentido, si hasta *Communitas*, donde todavía es

---

<sup>18</sup> R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 79 (trad. Esp., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorroutu, Buenos Aires 2005, p. 97).

<sup>19</sup> Uno de los lectores de Esposito que destaca los alcances de este cambio de perspectiva es A. Amendola, *Il diritto del vivente. Materiali per una biogiuridica*, in L. Bazzicalupo (Ed.), *Impersonale*, cit., pp. 185-202.

<sup>20</sup> R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 35; tr. Esp., cit., p. 46.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 76; tr. Esp., pp. 93-94. Esposito vuelve sobre este en *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 84 sgg.

<sup>22</sup> Cfr. R. Esposito, *Comunità e violenza*, in Id., *Dieci pensieri sulla politica*, cit., pp. 251-266.

fuerte la impronta impolítica, las paradojas y aporías no tenían por qué ser resueltas, pues incluso el problema de la filosofía política era que quería resolver problemas que no pueden ser resueltos por estar basados en presupuestos aporéticos<sup>23</sup>, en *Bíos* hay un intento de desentrañar y resolver el «enigma de la biopolítica» a partir del paradigma de inmunización. Paradoja que Foucault nunca se propuso resolver: el de por qué un poder que tenía por objetivo el cuidado y la mejora de la vida había producido genocidios semejantes<sup>24</sup>. Mientras el francés se limitaba a señalar una problemática, Esposito intenta darle una respuesta precisa, apuntando a que lo paradójico es el propio mecanismo inmunitario, porque la inmunización es un poder que protege la vida mediante aquello que la niega: en la mentalidad tanatopolítica de los genocidas, la muerte de la subraza podía ser la condición de posibilidad de la vida de la buena raza. Lo interesante de esta lectura centrada en la inmunización es que de todos modos marcaba un claro quiebre arqueológico entre la modernidad, lo que la precede, y la segunda modernidad, donde las mediaciones tradicionales pierden terreno frente a la captura de los cuerpos vivientes en los dispositivos de poder. Incluso *Terza Persona* mantiene una vocación arqueológica dispuesta a marcar lo específico de la modernidad, cuando se dedica a estudiar *la máquina de las ciencias humanas*, que se corresponde con el nacimiento de la biopolítica propiamente dicha. Sin embargo, es ese mismo retorno a la cuestión de la persona la que habilita un reencuentro con el carácter originario de la teología política. En ese marco, las especificidades históricas —no es lo mismo la teología política antigua que la moderna— se inscriben en continuidades milenarias.

### c. Máquina bi-polar

Al menos desde *Terza Persona* hasta *Le persone e le cose* pasando por *Due*, la teología política aparece pensada como una máquina bipolar que desde hace dos milenios forma sistema con la teología económica<sup>25</sup>. En ese marco, el dispositivo de la persona, sobre el que nos detendremos en el próximo apartado, aparece en la intersección entre las tradiciones jurídica, teológica y metafísica, como el engranaje central de esa máquina teológico-política.

En este sentido, cabe remarcar que a pesar de haber interpretado la biopolítica desde una visión alternativa, las divergencias paralelas con el pensamiento agambeniano no son, a fin de cuentas, tan divergentes ni tan paralelas<sup>26</sup>. Tanto en las temáticas abordadas, como en la tradición discursiva, como en el modo de entender el funcionamiento de los dispositivos de poder, hay una

---

<sup>23</sup> R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 10 (tr. Esp. *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, trad. P. Peñalver & P.L. Ladrón de Guevara Mellado, Trotta, Madrid 1996, pp. 15-16).

<sup>24</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid 1998, p. 165.

<sup>25</sup> La cuestión de la teología económica es trabajada por Esposito en *Due* en relación con la figura jurídica del *nexum* y de la *deuda soberana*.

<sup>26</sup> En su entrevista a Roberto Esposito, Antonio Lucci utiliza este término para caracterizar las posiciones de Esposito y Agamben. Cfr. «*Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*»: *riflessioni sotto forma di dialogo su filosofia, teologia, economia*. Entrevista a Roberto Esposito a cura di Antonio Lucci, cit.

cercanía creciente con el pensamiento de su compatriota. Y en ese mismo acercamiento, Esposito vuelve a alejarse en los últimos años de Foucault para acercarse a Heidegger, hasta el punto de leer la noción de dispositivo de Foucault a la luz de la *Gestell* heideggeriana<sup>27</sup>. En este sentido, la persistencia de lo teológico parece tejer una trama subterránea que marca una continuidad más profunda que cualquier quiebre epistémico, y que entra en tensión con los abordajes arqueológicos realizados en *Immunitas*, *Bíos* y *Terza persona*. En ese sentido, el tono impolítico de su oposición a la teología política es un río cársico que subyace a sus indagaciones más afirmativas. Y si el paradigma inmunitario intenta configurar un discurso totalmente ajeno a la teología, tomando distancia de los conceptos de secularización, de desencantamiento y de profanaciones, el retorno a dicha cuestión a partir del dispositivo de la persona, marca ese tercer momento de la teología política en el cual el anterior énfasis “discontinuísta” disminuye su intensidad.

Esto se relaciona con uno de los puntos más complejos en el pensamiento de Esposito que, a nuestro modo de ver, lo sitúa entre la perspectiva de Foucault, a la que el autor adhiere, y su anterior cercanía con el pensamiento de Heidegger. Dicho punto remite a la noción de origen<sup>28</sup>. En la perspectiva nietzscheano-foucaultiana, la genealogía es lo que permite conjurar la quimera del origen (*Ursprung*) a través de un análisis histórico de la proveniencia (*Herkunft*) y de la emergencia (*Entstehung*), haciendo visible el comienzo bajo y azaroso de nuestras ideas, prácticas e instituciones. En el pensamiento de Esposito no hay un rechazo de la noción de origen<sup>29</sup>, porque la historización nunca podría ser completa. Esposito entiende que el origen, que nunca puede ser aprehendido en cuanto tal, tampoco puede resolverse plenamente en la historia. Recuperando las concepciones de Maquiavelo y Vico, el origen es algo que no puede dejarse simplemente atrás, y que por eso mismo puede ser reactivado como recursos energético —o sufrido como retorno espectral— en la historia<sup>30</sup>. Probablemente eso repercute también en el modo de entender los dispositivos de poder y su genealogía, que en sus últimos libros hurgan en el derecho romano, la teología cristiana y la metafísica clásica. Acercándose a la perspectiva de Agamben, Esposito caracteriza el funcionamiento de las *máquinas bipolares* según la lógica de la inclusión exclusiva y

---

<sup>27</sup> Cfr. R. Esposito, *Due*, cit., p. 18 sgg.

<sup>28</sup> Como sabemos, Foucault rechaza la noción de origen en la estela nietzscheana. Por el contrario, Esposito utiliza el término origen, aclarando que este no quiere indicar un punto de inicio absoluto, exterior a la historia, sus luchas y avatares. No obstante, como ha observado Tarizzo, el uso del concepto de origen en Esposito no deja de ser problemático, por ejemplo cuando señala, en su comentario de Vico, que el mismo queda al margen de la historia y que puede siempre ser reactivado como un recurso energético. Para Tarizzo, pensar el origen en términos de inmanencia o de vida nos sitúa dentro del horizonte canónico de la metafísica que Esposito busca deconstruir. Cfr. D. Tarizzo, *Fourth Person. From the Impersonal to the Unavailable*, en «Res Publica: Revista de Filosofía Política», 29 (2013), pp. 57-65.

<sup>29</sup> De hecho, al menos tres libros de Esposito tienen la palabra origen en su título: *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996; *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; *Pensiero Vivente*, cit.

<sup>30</sup> Para profundizar en este tema me permito remitir a M.L. Saidel, *Introduzione*, en Roberto Esposito, *Dall'impolitico all'impersonale*, cit., pp. 41-42.

exclusión inclusiva, donde dos términos son separados y luego re-unidos de manera asimétrica. Esto supone el desplazamiento que antes señalábamos: si todavía en la dialéctica *communitas* – *immunitas* no se hablaba de máquinas y la primacía genealógica y ontológica era indecible — podía leerse con igual pertinencia que la *communitas* era lo que interrumpía la lógica inmunitaria moderna, pero a la vez que la inmunización neutralizaba la deriva contagiosa de la comunidad— una vez entrados de lleno en la concepción agambeno/espositiana de los dispositivos, leemos que la máquina teológico-política funciona «*separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra*»<sup>31</sup>.

Esposito señala que desde hace dos milenios hablamos un lenguaje teológico-político. Incluso las categorías de desencantamiento, secularización y profanación, con las cuales se ha intentado pensar la relación entre la modernidad y aquello que la antecede, son de origen teológico-político, pues presuponen aquello que deberían explicar<sup>32</sup>. En este nuevo contexto, Esposito señala que la *máquina teológico-política* funciona según un mecanismo de asimilación excluyente en el que se expresa y se vela «*la presenza del Due all'interno dell'Uno, la prepotenza di una parte che si vuole tutto cancellando l'altra*»<sup>33</sup>.

Según Esposito, para que este dispositivo teológico-político pueda funcionar, se hace necesario el dispositivo de la persona. Tanto la tradición cristiana como la tradición jurídica romana tienen ese dispositivo bipolar en su centro y lo mismo sucede con las distintas corrientes filosóficas de la modernidad, que distinguen al interior del ser humano una parte racional, personal, de un sustrato corporal animal que le está subordinado. Con esta referencia a la persona, que se corresponde con el «tercer momento» de la teología política, el pensamiento de Esposito se reencuentra implícitamente con lo impolítico, especialmente en relación al hilo rojo que la perspectiva weiliana representa en su obra. En la obra de Weil, no sólo encuentra Esposito la afirmación de que los conceptos políticos modernos esconden mal el vacío que está en su centro<sup>34</sup>, sino también que frente al carácter idolátrico y violento del derecho personal, siempre un privi-legio de usar y abusar de otros seres humanos, lo único sagrado en nosotros es lo impersonal<sup>35</sup>.

## 2. El biopoder y el dispositivo de la persona

---

<sup>31</sup> R. Esposito, *Due*, cit., p. 5.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>34</sup> Cfr. S. Weil, *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in «Nouveaux Cahiers», n. 2-3, 1-15 aprile 1937, pp. 8-10 e 15-19.

<sup>35</sup> Cfr. S. Weil, *La persona y lo sagrado*, trad. M. Tabuyo y A. López, J.J. de Olañeta, Madrid 2014.

Como decíamos, hay un intento en el pensamiento de Esposito por ir más allá de las coordenadas filosóficas del giro lingüístico en el marco de una genealogía y una nueva elaboración ontológica centrada en el problema del *bíos*. Según lo entiende el propio Esposito, el texto bisagra en ese tránsito es *Communitas*, donde si bien persiste el tono deconstructivo, hay una diferencia clave con otras elaboraciones contemporáneas sobre la comunidad como las de Nancy o Blanchot. Esto se hace más claro si se lee dicho texto junto con *Immunitas*. Es que Esposito no se centra sólo en el *cum* sino también en el *munus*, lo cual coloca a la comunidad en el ámbito conflictivo de la vida y le da una inflexión política a su trabajo. La tensión con la *immunitas* atraviesa toda la modernidad a partir de Hobbes y especialmente con el descubrimiento de la inmunidad adquirida que hace de las dosis del agente patógeno necesarias para la inmunización una opción estratégica, bio-política. Si la vida entra en los cálculos y en el ejercicio del poder, esto sucede, para Esposito, en el marco inmunitario de la protección negativa. Por esto mismo, en *Bíos*, Esposito se distancia tanto de las tesis eufóricas como de las más sombrías en torno a la biopolítica<sup>36</sup>. Al igual que Agamben, Esposito se centra en la experiencia nazi para pensar la biopolítica del siglo XX. Sin embargo, Esposito critica la deshistorización que llevaría a ver en la tanatopolítica un resultado inevitable de la tradición occidental. Dicho resultado es solo una de las posibilidades implícitas en la tradición moderna, que se da cuando las dosis de inmunización que una sociedad ejerce sobre sí misma son tan fuertes de volverse contra la propia sociedad, como sucede en el caso de las enfermedades autoinmunitarias. Por eso mismo, después de analizar en detalle los discursos científicos que habilitaron la conformación de una biocracia y los dispositivos desplegados por el nazismo, Esposito busca invertirlos y pensar una biopolítica afirmativa, una política *de la vida* y no *sobre la vida*.

Ahora bien, esto implica que no hay vuelta atrás respecto del quiebre epistémico y político que implicó el nacimiento de la biopolítica. En este punto, Esposito se mantiene cercano a la perspectiva foucaultiana. Para Esposito, es perfectamente posible, y por lo tanto necesario, pensar y llevar a cabo, dentro del horizonte biopolítico en el que vivimos, una política que no niegue la vida, sino que la potencie, que no clausure los cuerpos en su identidad biológicamente asignada, sino que los abra a su afuera, que los contamine y altere. Es en ese contexto que Esposito recurre a la tradición de pensamiento de la inmanencia, frente a cualquier trascendencia del poder y sus normas sobre los cuerpos, para pensar una vida capaz de autonormarse. Y es en ese punto donde lo impersonal, primero en el terreno de la vida y luego en el del pensamiento y

---

<sup>36</sup> Esposito explicita en diversos lugares sus diferencias con ambas concepciones. Esto es particularmente claro en la entrevista realizada por T. Campbell, en el número especial dedicado al pensamiento de Esposito por la revista «Diacritics», *Special Issue: Bíos, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito*, vol. 36, n. 2, 2006, disponible en italiano en *L'immunità come soglia*, en Roberto Esposito. *Dall'impolitico all'impersonale*, cit., p. 79.

de los cuerpos, se vuelve un elemento central de su trabajo de la última década, para pensar una política de la vida.

Ahora bien, ese elemento impersonal aparece en Esposito como el reverso necesario del *dispositivo de la persona*, que, como dijimos, hace funcionar a la máquina teológico-política hoy más que nunca. ¿Por qué esta caracterización histórica? Porque Esposito advierte que después del nazismo, que privó de personalidad jurídica y moral a sus víctimas para poder aniquilarlas impunemente, gran parte de la filosofía del derecho y de las declaraciones de derechos han intentado evitar nuevas formas de despersonalización mediante una extensión de la máscara de la persona a nuevas categorías de seres vivientes. El postulado tácito compartido por cristianos y laicos es que «*può essere sacra, o qualitativamente apprezzabile, soltanto la vita di ciò che è in grado di fornire le credenziali della persona*»<sup>37</sup>.

A primera vista, esto parece una consecuencia natural: a la despersonalización producida por la brecha entre el hombre y el ciudadano que permitió tales actos de barbarie, sólo podría cerrársela mediante una extensión de la cobertura de la persona. Sin embargo, el filósofo napolitano defiende, contra la opinión dominante en ámbito filosófico y jurídico, que es la propia categoría de la persona la que produce las separaciones que se busca combatir, determinando la ineffectividad de los derechos humanos<sup>38</sup>.

Por eso mismo, en *Terza Persona*, Esposito desarrolla una genealogía del dispositivo de la persona que continuará en *Due* y *Le persone e le cose*. Lo que nos interesa remarcar de dicho recorrido es que para Esposito ha resultado central en toda la historia occidental, tanto en el derecho romano —conectado subterráneamente con el derecho moderno— como en la teología cristiana y en la filosofía. En los tres casos, hay una parte espiritual o racional que domina al cuerpo, propio o ajeno, reducido al estatus de cosa. En ese sentido, la separación entre persona y hombre —que siempre puede recaer en el estatus de cosa— no es algo que desapareció con el derecho romano, sino que penetra en las concepciones jurídicas y filosóficas de la modernidad. En efecto, la noción de persona produciría la separación que presupone, entre una parte espiritual y otra meramente corporal, que puede ser reducida al estatus de *cosa*. Quien es persona puede tratar a lo no-personal, como el cuerpo (de los esclavos, de las mujeres, de los menores, o incluso el propio) como una cosa, que puede ser enajenada, usada y abusada *a piacere*.

Desde la separación que el derecho romano establece entre hombre, persona y cosa a la bioética liberal contemporánea que distingue, al interior de la especie *homo sapiens*, entre persona, cuasipersona, semipersona, no-persona y antipersona, el dispositivo de la persona insiste y persiste como engranaje central de la máquina teológico-política. Si en el primer caso, estamos

---

<sup>37</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 5.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 8.

ante una noción de tipo jurídico que es justificada mediante argumentos que buscan naturalizar dichas diferencias sociales – en el pensamiento griego de Aristóteles, por ejemplo, se habla del esclavo por naturaleza, pero vemos que la diferencia que dicho «instrumento animado» tiene con el hombre libre se relaciona fundamentalmente con la actividad que realiza<sup>39</sup> –, en la modernidad tenemos una relación inversa: la ciencia decimonónica, desde la biología a la antropología, pasando por la lingüística, desarrolla concepciones influyentes según las cuales existen por naturaleza determinadas categorías de seres humanos (seres de razas inferiores, discapacitados mentales, degenerados, etc.) cuya herencia biológica pone en peligro a la salud de una población determinada. La conclusión lógica que extraían es que dichos sujetos anormales debían ser controlados de cerca, su reproducción evitada a toda costa y no podían tener derechos civiles o políticos. Para esta *episteme*, el derecho no sería entonces solamente un mecanismo institucional que otorga la ciudadanía a una estirpe determinada y que permitiría a las personas usar y abusar de las no-personas, sino que debe limitarse a reconocer lo que la ciencia le demuestra y legislar en consecuencia. Cuando la política se biologiza, son las características físicas y mentales de los distintos seres humanos las que sirven de criterio para otorgar o negar derechos. En ese marco, la ciencia decimonónica estará signada por una contestación cada vez más radical de la noción de persona como centro de imputabilidad jurídica y sujeto racional de acción política. Pero lo que en otro contexto podría ser una deconstrucción del dispositivo de la persona, en este caso no hace más que potenciarlo, dado que habilita nuevas formas de despersonalización. Si los comportamientos de los seres humanos están determinados por fuerzas pulsionales que no pueden controlar o incluso por la herencia biológica, la organización de la sociedad ya no puede depender de la libre voluntad racional de los ciudadanos sino de un dato biológico preexistente e inmodificable. Cuando la separación entre una la vida vegetativa y la vida relacional son transferidas del individuo a la especie, aparece el racismo de fines del s. XIX que sirvió de marco de referencia para las políticas de exterminio, tanto en las colonias como en Europa<sup>40</sup>.

Esto es precisamente lo que está en juego en la *normativización de la vida*, que llega a su grado máximo durante el nazismo. Frente a ello, Esposito retoma la noción de norma-de-vida de Canguilhem, donde cae la distinción tajante entre lo normal y lo patológico, porque la norma es inmanente a la propia vida, y la enfermedad es una de las modalidades posibles de la salud. En última instancia, para Esposito no se debería pensar en un derecho de las personas sino de los cuerpos y, por otra parte, propone no oponerse frontalmente al dispositivo de la persona, produciendo nuevas formas de despersonalización, sino deconstruir dicho dispositivo como

---

<sup>39</sup> Sobre este punto se ha detenido recientemente, G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014.

<sup>40</sup> R. Esposito, *Terza persona*, cit., p. 10.

medio para desactivarlo. No se trata de pensar la antipersona como lo opuesto a la persona sino hacer girar a la persona hacia lo impersonal.

En ese marco, en *Terza Persona* Esposito indaga en el pensamiento francés del s. XX las condiciones para elaborar una filosofía y una política de lo impersonal. Los ámbitos en los cuales aparece esta tercera persona son los del lenguaje, la justicia, y la vida. Pero es fundamentalmente en este último ámbito, con la noción deleuziana de una vida impersonal, donde puede radicar una concepción alternativa del *bíos* en la cual las separaciones jerárquicas entre *bíos* y *zoé*, alma y cuerpo, razón y pasiones, ya no puedan tener lugar. Dicho trabajo es continuado en *Due*, donde la persona y lo impersonal son referidos fundamentalmente a la tradición filosófica, distinguiendo aquella, predominante, en la que prevalece el dispositivo binario de la persona de una tradición en la que el cuerpo y el pensamiento, lo común y lo propio, ya no pueden ser distinguidos.

En este sentido, si bien ha señalado que *Pensiero vivente* sería un paso lateral o un paréntesis en su producción, Esposito encuentra atisbos de este pensamiento de la biopolítica y de lo impersonal en la tradición italiana. Por un lado, señala que esta tuvo desde el Renacimiento a la vida, la política y la historia —y no a la interioridad de la conciencia— como sus elementos de reflexión permanente y que, por las condiciones históricas de dispersión en pequeñas repúblicas y reinados, y las conquistas externas sufridas, se configuró como un pensamiento político sin Estado o, incluso, contra el Estado —a diferencia de todo el gran edificio, teológico-político, de la soberanía—. En ese sentido, no sería casual que el pensamiento italiano se vuelva nuevamente central en la actualidad, donde, por un lado, la vida aparece como el nuevo cuasi-trascendental del horizonte epistémico y, por otro, las resistencias contra las lógicas de gobierno neoliberal impuestas por los Estados son cada vez más *multitudinarias*, escapando al dispositivo de la representación. Es decir, donde los cuerpos se juntan en las plazas en rechazo a las medidas que buscan empobrecerlos y controlarlos. Es precisamente en la tradición italiana que Esposito encuentra la posibilidad de pensar una «*inmanentización del antagonismo*» y abrir un programa filosófico consistente en pensar *el sujeto libre del dispositivo que lo separa de la propia sustancia corpórea* y de *reanudar su nexa constitutivo con la comunidad*. Ni «yo» ni «persona», ni conciencia ni sujeto jurídico, se trataría, para Esposito, de pensar una vida *incorporada* en el plano de inmanencia pero a la vez no plegada sobre sí misma sino «abierta al mundo»<sup>41</sup>.

### 3. Una política de la vida: lo impersonal, entre los cuerpos y el pensamiento

---

<sup>41</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit.

Como hemos señalado, uno de los significados más decisivos del “giro biopolítico” de la modernidad radicaría en la centralidad de los cuerpos vivientes para la política. Por eso, Esposito retoma en distintas ocasiones las ideas nietzscheanas que, contra los «despreciadores del cuerpo», apuntan hacia la inexistencia de una política que no sea de los cuerpos, sobre los cuerpos y en los cuerpos<sup>42</sup>. La ambivalente fisiología nietzscheana inaugura así una genealogía que pone a la materialidad de los cuerpos y las pasiones como aquello que siempre estuvo en juego en la moral, en el derecho, y en la política, y al *bíos* como el terreno de disputa privilegiado de toda política por venir.

En ese sentido, el cuerpo aparece para Esposito como el blanco efectivo sobre el que operan los dispositivos inmunitarios del poder moderno y, a la vez, el lugar de una posible inversión en sentido emancipatorio. No se trata de separar al cuerpo de la persona que lo habita, como hizo la tradición cristiana, romana y metafísica. Es en torno a los cuerpos vivientes que se va a elaborar la posibilidad de un *biopoder* que los someta a normas impuestas desde afuera o de una *biopolítica* donde los propios cuerpos sean capaces de establecer sus propias normas y normalidades. El cuerpo puede volverse inmunitario, rechazando cualquier elemento extraño, pero también puede abrirse, como *carne*, a lo otro de sí, a una donación conflictiva dentro de un horizonte de compartición de diferencias. Sin dudas, la noción merleau-pontiana de *carne* que Esposito recupera en *Bíos* como un modo de deconstruir la doble clausura del cuerpo operada por el nazismo, había generado sospechas en pensadores como Derrida, Deleuze o Nancy<sup>43</sup>. Lo que interesa a Esposito de esta noción es que aun si se la entiende dentro de su raíz cristiana, señala hacia un movimiento de pluralización, contrario a la incorporación en el *corpus mysticum* de la Iglesia<sup>44</sup>. En ese sentido, la carne del mundo deconstruye cualquier forma de antropocentrismo y subjetivismo, ya que expone a cada cuerpo a un movimiento de alteración y conexión con otros cuerpos y con el mundo, con su afuera. La carne sería, como la vida, un elemento impersonal y común a una pluralidad de seres singulares. No es lo contrario sino lo otro del cuerpo, la extroversión del mismo.

Por eso mismo, si bien retoma de Foucault la centralidad de los cuerpos para pensar el poder y la política, Esposito considera que el cuerpo en Foucault es todavía concebido como unidad funcional cerrada y no como un constructo operativo abierto a su transformación biotecnológica. Pensar no sólo la tensión entre la clausura del cuerpo y la apertura de la carne sino

---

<sup>42</sup> R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014, p. 86.

<sup>43</sup> Sobre sus diferencias y similitudes sobre este punto Esposito intenta dialogar con su colega en *Dialogo sulla filosofia a venire*, en J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, introduzione di Roberto Esposito in dialogo con Jean-Luc Nancy, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001 (trad. Esp. *Diálogo sobre la filosofía por venir*, en S. Cabanchik, *El abandono del mundo*, con Prólogo de E. Castro, Grama, Buenos Aires 2006).

<sup>44</sup> Cfr. R. Esposito, *Chair et corps dans la déconstruction du christianisme*, en AA.VV., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2004, pp. 153-164.

también que dicha apertura tiene que ver con una relación triádica de *bíos*, *zōé* y *techné*, le permite a Esposito marcar otros alcances de la biopolítica, donde el cuerpo viviente entra en simbiosis con aquello que le es ajeno, como por ejemplo un implante. Lo cierto es que si no hay otro horizonte para la política que el de los cuerpos, sus necesidades biológicas, sus deseos, pulsiones, y sus posibilidades de transformación, esto no implica necesariamente un empobrecimiento de la experiencia política, tal como pensara Hannah Arendt, quien se mantiene fiel a la distinción clásica entre *oikonomía* y política, *zōé* y *bíos*.

Por otra parte, es en torno al cuerpo que se jugarán tensiones hacia la personalización y la despersonalización. Como dijimos, lo personal es lo que trasciende y gobierna lo corporal, estableciéndose una distinción entre cuerpos —y órganos— de distinta jerarquía. Por eso mismo, en *Le persone e le cose*, el cuerpo aparecerá como ese *tertium* impensado en la relación de las personas y las cosas tanto para el pensamiento jurídico como para el filosófico. El cuerpo sería un lugar de paso de la persona a la cosa y, al mismo tiempo, aquello que se opone a ambas. Si el pensamiento jurídico tiende a borrar el cuerpo, la filosofía más influyente lo incorpora de manera subordinada<sup>45</sup>, mientras que Esposito apelará a una tradición filosófica que no somete el cuerpo a una parte personal que lo gobierna, produciendo el Dos-en-uno, sino que desconstruye el dispositivo binario de la persona reconociendo el carácter unitario del cuerpo.

Por ejemplo, como hemos mencionado, Simone Weil denuncia la violencia contenida en la persona romana y habla de lo impersonal como lo sagrado en nosotros. En la lectura espositiana, dicho elemento sería precisamente el cuerpo, al que equipara con una *res sacra*, inviolable<sup>46</sup>. El cuerpo, que no pertenece al Estado, ni a la Iglesia, ni a la persona, debería su intangibilidad al hecho de ser común, en el sentido de que cada cuerpo humano es patrimonio de la humanidad en su conjunto<sup>47</sup>.

Para ello, se hace necesario que el cuerpo deje de estar subordinado a la persona que lo habita, o mejor, que empecemos a pensar que no somos personas que *tenemos* un cuerpo sino que *somos* un cuerpo, dejando atrás el dualismo metafísico y jurídico de la persona y su sustrato biológico, animal, de la razón y las pasiones. Por eso mismo es que Esposito se propone elaborar un pensamiento filosófico y político que parta del cuerpo viviente y no de la relación exclusiva entre persona y cosas tal como la tradición jurídica y filosófica ha establecido; un pensamiento que no pierda contacto con aquella materialidad que no es un mero sustrato de capacidades más elevadas sino sede de las pasiones y afectos que nos fuerzan a pensar. Por eso mismo, entre la perspectiva asumida en *Terza Persona*, *Due* y *Le persone e le cose* no hay un quiebre sino complementariedad. En

---

<sup>45</sup> R. Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. 80.

<sup>46</sup> Ivi, p. 79.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

los tres casos, lo que está en juego es poder deconstruir el dispositivo de la persona desde puntos de ataque distintos, ya que, al menos por ahora, no hay un punto de vista exterior al lenguaje de la teología política desde el cual podamos abordarla. Ahora bien, si en *Terza persona* lo impersonal era buscado en el terreno de la vida –pero también en la carne, en el lenguaje y en lo preindividual–, en *Due* impersonal será fundamentalmente el lugar del pensamiento, y en *Le persone e lo cose*, el cuerpo. Nuevamente, se busca desactivar ese dispositivo de la persona que establece cortes y jerarquías al interior de lo viviente en general y de lo humano en particular.

Para ello, Esposito recurre en *Due* a una tradición filosófica que considera que el propio pensamiento es impersonal. Averroes, Bruno, Spinoza, Schelling, Nietzsche, Bergson y Deleuze coinciden en la tendencia a la exteriorización del pensamiento respecto de la interioridad de la conciencia. Por ejemplo, Esposito considera que en la relación entre intelecto agente e intelecto posible en Averroes, se establece una deconstrucción subversiva de la idea de que el pensamiento reside en una persona y, en ese sentido, también pone en cuestión de antemano la lógica de la personalización del sujeto epistemológico y propietario moderno, que es siempre un sujeto individual. La consecuencia de la exteriorización del intelecto posible, cuya actualización nunca puede agotarse en una persona, es que si el pensamiento no es de nadie, se debe a que es de todos. En este sentido, el intelecto posible como pura potencialidad, receptividad, etc. contendría un principio subversivo para el orden fundado en la relación teológico-política entre trascendencia de la ley e imputabilidad del individuo, a la vez que rompería la línea divisoria que separa a quienes piensan de quienes parecen incapaces de actividad especulativa y están sometidos a los primeros:

La piena padronanza del pensiero, da parte del singolo uomo, piuttosto che dell'autonomia, ha costituito il presupposto noetico della sua soggezione a un ordine giuridico sempre in grado di imporgli la responsabilità dei suoi atti. Ma ciò che, forse ancor prima, il principio dell'impersonalità del pensiero revoca in causa è quell'insieme di soglie escludenti che tagliano il genere umano secondo zone sovrapposte in base alla quantità di ragione a esse attribuita. [...] Vedere nell'intelligenza non una proprietà di alcuni a detrimento di altri ma una risorsa di tutti, attraverso la quale è possibile transitare senza appropriarsene, significa assegnarle una potenza collettiva che soltanto la specie umana nel suo complesso può pienamente attualizzare<sup>48</sup>.

Las consecuencias políticas que se pueden extraer de esta concepción, quedan de manifiesto en el párrafo citado: si el pensamiento es de todos, ya no sirve como criterio de exclusión de unos en detrimento de otros, como sucedió en la mayor parte de una historia occidental, que tuvo en el siglo XX sus consecuencias más catastróficas, con las leyes de esterilización forzada para «idiotas incurables» o el asesinato de los discapacitados mentales durante el nazismo. Como han

---

<sup>48</sup> R. Esposito, *Due*, cit., pp. 13-14.

destacado distintos autores que leen la concepción averroísta del intelecto posible desde las consideraciones hechas por Dante en *De monarchia*, que el pensamiento sea una potencia común implica que dicha potencia sólo puede ser actualizada por una multitud<sup>49</sup>. Esta inapropiabilidad de la inteligencia colectiva nos lleva a pensar inmediatamente en lo común en el ámbito del conocimiento, sobre el cual el capitalismo actual buscaría aplicar una nueva ola de cercamientos a través de derechos de propiedad intelectual<sup>50</sup>.

En segundo lugar, Esposito se refiere a pensamiento de Bruno y Sisonza, quienes rechazan de fondo la distinción entre una sustancia corporal y otra espiritual que la comanda. También aquí el lugar del pensamiento es estratégico y tiene un carácter impersonal. Además, el pensamiento se vuelve inescindible de la materialidad de los cuerpos. Esto es muy claro en su lectura de Spinoza, quien, contra el dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa*, señala que el cuerpo constituye el objeto de nuestra mente, la cual está indisolublemente ligada a sus afecciones. Ya no se trataría de poner en suspenso el propio cuerpo para poder conocer. Por el contrario, la mente sólo conoce las cosas a través del cuerpo. Contra la soledad del *cogito* cartesiano, el saber del cuerpo es instrumento de conexión y de sociabilidad, potencia agregativa: «El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado»<sup>51</sup>. Esto tiene consecuencias políticas, pues permite lecturas que perciben a la multitud como sujeto de la democracia, lo cual supone una inversión del paradigma hobbesiano del orden. Si para este los cuerpos pueden conservarse sólo mediante su separación inmunitaria, para Spinoza es la cooperación de los cuerpos lo que incrementa su potencia.

En ese sentido, la filosofía spinozina recobra una gran potencialidad política para pensar el presente. Contra ese cuerpo teológico-político de la soberanía y contra las formas en que estamos siendo gobernados, en los últimos años vemos los cuerpos de las multitudes que ocupan las plazas, conquistando un nuevo espacio, a la vez simbólico y real. Marchando al unísono sin obedecer los liderazgos establecidos, configuran una suerte de comunidad acéfala de singularidades que confluyen en sus luchas contra el neoliberalismo, las guerras que este desata, y las distintas formas de violencia contra los perdedores en la ruleta rusa de la competencia

---

<sup>49</sup> Cfr. Dante Alighieri, *De monarchia*, Libro I, cap. 3-4; trad. Esp., *De la monarquía*, estudio preliminar, traducción y notas L.R. Carcedo y L.F. Delgado, Tecnos, Madrid 1992: «Está claro [...] que la perfección suprema de la humanidad es la facultad intelectual. Y como esta facultad no puede ser actualizada total y simultáneamente por un solo hombre, ni por ninguna de las comunidades arriba señaladas, tiene que haber necesariamente en el género humano multitud de hombres por los que se actualice realmente esta potencia [...] de lo contrario se daría una potencia separada, lo que es imposible. Con esta opinión está de acuerdo Averroes en el comentario que hace al tratado *Del alma*. [...] es propio del género humano, considerado en su conjunto, el actualizar siempre la totalidad de la potencia del entendimiento posible; en primer lugar, para especular, y, secundariamente y por esto mismo, para obrar en orden a la extensión».

<sup>50</sup> Cfr. E. Ostrom y Ch. Hess (eds.), *Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice*, MIT Press, Cambridge – London 2007; M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge 2009. Caben destacar asimismo los trabajos de D. Bollier, Y. Benkler, V. Shiva y otros.

<sup>51</sup> B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Edición y traducción de A. Domínguez, Trotta, Madrid 2000, p. 59.

generalizada. Como reconoce Esposito en su último libro, esos cuerpos múltiples, son los que hoy pueden abrir un horizonte nuevo para la política, que vaya más allá del dispositivo moderno de la representación. Sin embargo, advierte que hasta ahora dichos movimientos han podido conformar un poder destituyente, pero no han podido establecer nuevas instituciones, siendo abrasados por el propio fuego que iniciaron y quedando comprometidos con un deseo de revuelta que se transformaría muchas veces inconscientemente en servidumbre voluntaria<sup>52</sup>.

#### 4. Comentarios finales

A lo largo de este trabajo, intentamos reflejar algunos aspectos del pensamiento político de Esposito. En ese marco, señalamos que la oposición a la teología política es el rasgo más constante que lo acompaña desde la etapa estrictamente impolítica y que ello se potencia y enriquece con la deconstrucción del dispositivo de la persona, que Esposito considera como el engranaje central de aquella máquina bipolar que escinde a la vida en zonas de diferente valor. En ese sentido, hemos intentado marcar tres concepciones distintas de la teología política: a) conjunción de bien y poder a la que lo impolítico opone toda su vocación realista y deconstructiva, señalando la inevitabilidad del conflicto; b) dispositivo inmunitario, que busca separar los cuerpos en contacto para poder conservarlos y salvarlos de su disolución; c) máquina bipolar que separa lo que mantiene unido y une lo que separa, subordinando una parte a la otra según el mecanismo de la inclusión exclusiva.

Si en la primera etapa la influencia más notable era la deconstrucción de matriz heideggeriana de la metafísica, luego será más importante la genealogía foucaultiana, aunque sin resignar el aspecto deconstructivo de su trabajo ni su referencia privilegiada a la tradición filosófica. En ese marco, ninguna de las categorías ontológicas afirmativamente desarrolladas por Esposito puede desligarse de aquello que se busca deconstruir: la comunidad es el reverso de la inmunidad, como lo impersonal lo es de la persona.

Fiel a su rechazo de la figura del consejero del príncipe como del intelectual orgánico, la propuesta política más constante en Esposito sería así la de deconstruir los dispositivos que nos gobiernan para poder desactivarlos y habilitar la posibilidad de otra forma de pensar y hacer política. Para ello, se hace indispensable tanto una genealogía de dichos dispositivos como la apelación a una tradición de pensamiento de la inmanencia, en la cual los dualismos metafísicos y

---

<sup>52</sup> R. Esposito, *Perché le primavere non cambiano il mondo*, en «La Repubblica», 22 de Julio de 2013, disponible en [http://www.repubblica.it/la-repubblica-delle-idee/mondo/2013/07/22/news/perch\\_le\\_primavere\\_non\\_cambiano\\_il\\_mondo-63453074/?refresh\\_ce](http://www.repubblica.it/la-repubblica-delle-idee/mondo/2013/07/22/news/perch_le_primavere_non_cambiano_il_mondo-63453074/?refresh_ce)

políticos que han servido para establecer jerarquías al interior de la humanidad pierden su carácter divisivo.

La noción de lo impersonal resulta a este propósito decisiva, puesto que revela la dificultad de enunciación afirmativa en lo que se refiere a la política, reafirmando el carácter impolítico del pensamiento espositiano, que busca pensar lo impensado políticamente, como parece ser una política de lo impersonal. En efecto, los últimos textos de Esposito muestran la dificultad de pensar una política en tercera persona. Aun si admitimos que la vida, el pensamiento o el cuerpo remiten a lo impersonal, no queda claro qué política puede derivarse de ello ni cómo se la podría poner en práctica, excepto por algunas referencias muy esporádicas a la noción de multitud y al anonimato en Blanchot.

En sus últimos trabajos, Esposito busca deconstruir el dispositivo de la persona revalorizando el rol del pensamiento como actividad realizada en conjunto. Ello no implicaría despreciar el cuerpo, como lo ha hecho el pensamiento jurídico y metafísico tradicional, puesto que entre cuerpo y pensamiento, entra las pasiones y la razón, ya no pasaría una tajante línea divisoria. Por el contrario, Esposito nos invita a pensar los cuerpos vivientes como los agentes de la política por venir, donde pareciera que lo que se intenta en última instancia es recuperar el carácter político del pensamiento. Ello no parece ser una apelación a la vida contemplativa. Además Esposito señala la necesidad de ir más allá de una política destituyente, para crear nuevas instituciones y categorías políticas.

De todos modos, resulta arduo pensar dicha creación si la subjetivación política parece condenada a transformarse en sujeción y si lo impersonal significa siempre estar en los pliegues de la persona. Como sucede con todo pensamiento deconstructivo, aquello que se busca deconstruir no puede ser superado (*überwindet*) sino, en el mejor de los casos, neutralizado. En ese marco, las preguntas que nos surgen son: ¿cómo se puede hacer política y crear nuevas instituciones sin decir “nosotros”? ¿Cómo sería una política de lo impersonal? ¿Implicaría renunciar a pensar la subjetividad política? ¿Acaso deben necesariamente coincidir las nociones de sujeto metafísico y sujeto político, o no sería la noción de subjetivación un intento de pensar las subjetividades por fuera de la lógica del fundamento y la identidad, en continua transformación? ¿Podemos pensar un sujeto impersonal, como se ha sugerido recientemente?<sup>53</sup>.

Con estas preguntas, de las cuales no tenemos las respuestas, no buscamos subestimar los alcances y la importancia de la vocación anti-identitaria de la filosofía espositiana, ni la decisión con la que siempre se ha opuesto a la teología política, tanto de raíz totalitaria como liberal, deconstruyendo el sujeto metafísico. En ese sentido, Esposito permite dejar en claro que el

---

<sup>53</sup> E. Lisciani Petri, *Verso il soggetto impersonale*, en «Filosofía política», 1/2012, pp. 39-50.

remedio para el gobierno neoliberal de las poblaciones no es un retorno a la soberanía, pero tampoco hay un retorno al modo teológico-político en que los siglos pasados pensaron la Revolución.

Probablemente muchas de las dificultades que encontramos en el pensamiento político de Esposito, y de otros pensadores contemporáneos, para poder imaginar alternativas políticas a lo existente, radica en el intento de pensar la política sin recaer en una posición normativa, que termina reemplazando una forma de teología política por otra, justificando así nuevas formas de exclusión violenta. En última instancia, evitar el enfoque normativo que ha caracterizado a la filosofía política tiene un precio elevado, puesto que si no queremos una filosofía que nos indique cómo debemos actuar, ni cuál es el sujeto político legítimo de las transformaciones sociales, quizás el precio a pagar sea que la brecha entre filosofía y política no deje de agrandarse y que la filosofía esté siempre unos cuantos pasos detrás de los movimientos y acontecimientos políticos. En este marco, quizá le compete a la filosofía política actual la tarea de poner de manifiesto el modo en que estamos siendo gobernados y estar a la escucha de las voces que han sido silenciadas, de aquellos sujetos excluidos por el dispositivo de la persona. Asimismo, deberá estar atenta a las formas de resistencia a los dispositivos de control y a las prácticas políticas que redefinen constantemente las formas de actuar en común, para poder elaborar conceptos a la altura de dichas prácticas. En ese marco, la noción de *cuero vivo*, singular plural, irreductible a las dicotomías clásicas de la metafísica y de la política y a las escisiones del dispositivo de la persona, quizás sea un primer movimiento en dirección a una filosofía política que le reconozca a las pasiones y al pensamiento colectivo el rol decisivo que tienen en la invención de nuevas formas de hacer política que ya no estén al servicio de ninguna trascendencia.

---

**Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net)**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@filosofia-italiana.net](mailto:redazione@filosofia-italiana.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.