

Biopolitics and Thenatopolitics in Michel Foucault and Roberto Esposito

Sumario:

Introducción y dificultades en la conceptualización de la biopolítica. Hacer vivir. La biopolítica en la obra de Michel Foucault. Biopolítica y tanatopolítica. Biopolítica, soberanía y totalitarismo en la obra de Roberto Esposito. Comunidad e inmunidad. Soberanía, biopolítica y nazismo. Notas finales. Bibliografía

Resumen:

Quizás en compañía de Giorgio Agamben, Roberto Espósito es uno de los autores que más ha trabajado y redefinido la noción de biopolítica (re)inventada por Michel Foucault en el decenio de 1970. En este trabajo presentaré el modo en que Foucault y Esposito conceptualizan la noción de biopolítica, y sostendré que las críticas realizadas por el autor italiano se basan en una incorrecta presentación del autor francés.

Palabras claves: *biopolítica, soberanía, tanatopolítica, modernidad, inmunidad.*

Abstract:

Perhaps in company with Giorgio Agamben, Roberto Esposito is one of the authors that has most worked and redefined the notion of biopolitics (re)invented by Michel Foucault in the 1970s. In this paper, I will present how Foucault and Esposito conceptualize the notion of biopolitics and I argue that the criticisms made by the Italian author are based on an incorrect presentation of the French author.

Keywords: *Biopolitics, Sovereignty, Thenatopolitics, Modernity, Immunity.*

Artículo: *Recibido el 14 de julio de 2016 y aprobado el 11 de mayo de 2017.*

Mauro Benente: *Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "A. L. Gioja." Docente de la Universidad Nacional de José C. Paz.*

Correo electrónico: *maurobenente@yahoo.com*

Biopolítica y Tanatopolítica en Michel Foucault y Roberto Esposito

Mauro Benente

Introducción y dificultades en la conceptualización de la biopolítica

En la actualidad, el concepto de biopolítica quizás sea uno de los más trabajados del amplio horizonte de reflexiones que abrió Michel Foucault. Es así como Mendiola Gonzalo detecta un peligroso ensanchamiento de la noción pero al mismo tiempo, advierte ciertos riesgos de delimitar algo propio como la biopolítica: en la primera situación “su potencia se pierde como consecuencia de un ensanchamiento que tan sólo deja a su paso una creciente ambigüedad” (Mendiola Gonzalo, 2009, p. 8), mientras que en el segundo escenario “su potencia se disipa como consecuencia de un reduccionismo autocomplaciente que se cierra y abre sobre sí mismo” (Mendiola Gonzalo, 2009, p. 8).

Incluso, más que frente a un ensanchamiento conceptual podría decirse que estamos en presencia de un concepto de moda que hace algunos años sólo era utilizado por un pequeño número de intelectuales, pero actualmente se emplea en diferentes disciplinas y discursos (Lemke, 2011, p. 1). Esta situación hace que el concepto pierda su identidad y se transforme en un enigma (Esposito, 2006a, p. 27), y hasta que algunos autores comiencen a rechazar su utilización (Patton, 2007). Incluso en referencia al modo en que la ha trabajado Giorgio Agamben, hay quienes se refieren a la biopolítica como una “mitología charlatana” (Virno, 2011, p. 19).

El ensanchamiento conceptual, puede explicarse porque no solamente resulta indescifrable la relación entre vida y política, sino que además, las definiciones mismas de vida y de política distan de ser claras. Con la noción de vida no siempre es fácil advertir si la referencia es a la vida biológica (*zoé*), a la vida cualificada (*bíos*), o respecto de ambas, y aún más escurridiza resulta la noción de política. Por ello, el problema radica no solamente en la relación de los dos componentes que se entremezclan, sino que ellos mismos distan de aproximarse a una pureza conceptual. Finalmente, no es sencillo saber si los conceptos de política y vida son previos a su relación, o si es esta relación la que ha modificado los conceptos, o éstos emergen de la propia relación.

La noción de biopolítica antecede a la obra de Foucault, y fue acuñada por el sueco Johan Rudolf Kjellen en su *Esbozo para un sistema de la política* publicado en 1920. Thomas Lemke sostiene que en las primeras décadas del siglo XX, el concepto estaba presente en conceptualizaciones organicistas, en teorías racistas imperantes durante el nacionalsocialismo, y en algunas líneas de la ciencia política que hacían de la vida la base misma de la política, siendo esta última pensada a partir de conceptos biológicos. Estas aproximaciones Lemke las agrupa bajo el

título de “la vida como base de la política”, pero a partir de 1960 el concepto de biopolítica es utilizado para dar cuenta del modo en que la vida se transforma en objeto de la política, de la manera en que ella regula y administra el proceso vital, líneas de reflexión a las que cataloga como “la vida como objeto de la política” (Lemke, 2011, p. 3).¹

Sin embargo, es interesante contrastar esta tradición del concepto de biopolítica, y sobre todo la multiplicación que su tratamiento tiene en la actualidad, con la escasa atención que el propio Foucault le ha brindado. En sus libros, la palabra biopolítica aparece únicamente en tres oportunidades en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, y de las más de tres mil páginas que ocupan todos sus libros el estudio de la biopolítica abarca solamente quince (Castro, 2011, p. 40). Si se suman los *Dits et écrits* y los cursos dictados en el *Collège de France*, la palabra biopolítica se utiliza en 56 oportunidades y la palabra biopoder en otras 49 (Castro, 2011, p. 41).

Sobre este punto, para agregar más problemas a la imprecisión conceptual, vale destacar que en algunos casos Foucault utiliza la noción de biopoder en un sentido restringido, como sinónimo de biopolítica (Foucault, 1997, p. 20-21; 2004, p. 3, 23), pero en otros trabajos aparece como un concepto más amplio que abarca las nociones de biopolítica y anatomopolítica (Foucault, 1976, pp. 183-184)². Finalmente, para agregar todavía más dificultades, hay que tener en cuenta que aunque lo utilizó en pocas oportunidades, empleó el concepto para problemáticas bien distintas: la medicina social, la transformación de la guerra de razas, la emergencia de la gubernamentalidad liberal (Antonelli, 2012, p. 27).

La primera vez que Foucault acuñó la noción de biopolítica fue en una conferencia titulada “El nacimiento de la medicina social”, dictada en un curso sobre medicina social desarrollado en octubre de 1974 en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, y luego publicada en 1977 en el número 6 de la *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*. Mientras daba cuenta de un proceso de medicalización de los cuerpos que se despliega durante la modernidad, sugirió que la medicina moderna no se había transformado en una medicina individualista sino que, por el contrario, se había constituido como una

medicina social. Con el capitalismo, la medicina no pasó a ser privada sino que se transformó en una medicina colectiva, puesto que el cuerpo y su fuerza productiva se socializaron: el control sobre los individuos “no se efectúa solamente a través de la conciencia o de la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista, lo biopolítico importaba sobre todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (Foucault, 2001b, p. 209-210).

En esta primera aparición, Foucault no desarrolló el concepto más que en estas muy fragmentarias líneas, y la última vez que lo acuñó su aparición también fue fugaz. Es así que una entrevista mantenida con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow en 1983, se le preguntó si no debía realizar una genealogía del biopoder y contestó: “no tengo tiempo para eso ahora, pero podría hacerse. De hecho, debo hacerlo” (Foucault, 1983, p. 232). Foucault murió el mediodía del lunes 25 de junio de 1984 sin haber realizado esa genealogía.

A pesar de las dificultades mencionadas, realizaré una presentación del modo en que en *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* y en “*Hay que defender la sociedad*” Foucault dio cuenta del funcionamiento de la biopolítica, e incluyó al genocidio nazi como una particular y singular manifestación del biopoder. Luego enunciaré la manera en que Roberto Esposito tematiza sobre la comunidad y la inmunidad, para finalmente desarrollar las ambivalencias que encuentra en la obra de Foucault en torno a la relación entre biopolítica y soberanía, y entre modernidad, biopolítica y totalitarismo. Sobre este punto trataré de indicar que los problemas que encuentra el autor italiano se sustentan en una errática interpretación de los desarrollos foucaulteanos.

Hacer vivir. La biopolítica en la obra de Michel Foucault

La tematización que en *La voluntad de saber* aparece sobre la biopolítica, se realiza en contraste al modo en que el poder de soberanía se relaciona con la vida. Durante mucho tiempo, uno de los privilegios del poder soberano había sido el derecho de vida y de muerte sobre sus súbditos. Aunque derivaba de la *patria potestas*, que facultaba al padre a disponer de la vida de

¹ De modo no idéntico pero tampoco contrapuesto a esta clasificación, dentro de lo que el autor alemán cataloga como “la vida como base de la política” Esposito distingue entre enfoques de tipo organicistas, antropológicos y naturalistas (Esposito, 2006a, p. 27).

² Para sumar más complejidades, en “Las relaciones de poder penetran al interior de los cuerpos” utiliza la noción de “somato-poder” para referirse a este concepto de biopoder en sentido amplio (Foucault, 2001a, p. 231)



sus hijos, el derecho de vida y de muerte del soberano no se formuló de manera absoluta e incondicional sino considerablemente más atenuada: como un derecho de réplica sólo susceptible de ser ejercido si la existencia del soberano estaba en peligro. Con esta atribución del soberano estamos ante un derecho notablemente disimétrico: el derecho sobre la vida sólo se ejerce poniendo en acción el derecho sobre la muerte. Postular que el soberano tiene derecho de vida y de muerte implica que la muerte y la vida no son solamente fenómenos naturales completamente ajenos al poder político (Foucault, 1997, p. 214).

Teniendo en cuenta lo anterior, puede afirmarse que “el derecho que se formula como «de vida y de muerte» es de hecho el derecho de *hacer morir o de dejar vivir*” (Foucault, 1976, p. 178). Este muy citado pasaje de *La voluntad de saber* adopta más densidad con el desarrollo que se lee en “*Hay que defender la sociedad*”, donde se postula que “el derecho de vida y de muerte sólo se ejerce de una manera desequilibrada, siempre del lado de la muerte [...] No es el derecho de hacer morir o hacer vivir. No es tampoco el derecho de dejar vivir y dejar morir. Es el derecho a hacer morir o dejar vivir” (Foucault, 1997, p. 214). Es así que una de las mutaciones más importantes del derecho durante el siglo XIX radicó en completar ese derecho de soberanía con un poder inverso: “de *hacer vivir y dejar morir*” (Foucault, 1997, p. 218).

Este poder, que se relaciona con la vida a partir de su sustracción, que la única vinculación que tiene con la vida es la posibilidad de quitarla, debe enmarcarse dentro de un contexto en el cual el poder se ejercía de modo soberano: a partir de la deducción, de la sustracción, de la apropiación de parte de las riquezas, productos, bienes, servicios, y trabajo de los individuos, y culminaba con el derecho de apropiarse de la vida de los súbditos (Foucault, 1976, pp. 178-179). De todos modos, en la época clásica esos mecanismos de poder se transformaron y comenzaron a incrementar y ordenar las fuerzas de los hombres. Este despliegue del poder en términos productivos

tuvo consecuencias en la relación entre la vida y la muerte, siendo que esta última “que se fundaba en el derecho soberano de defenderse o de demandar que se le defiendan, va a aparecer como el simple reverso del derecho del cuerpo social de asegurar su vida, de mantenerla o de desarrollarla” (Foucault, 1976, p. 179). En este sentido, puede afirmarse que “el viejo derecho de *hacer morir y dejar vivir* ha sido sustituido por un poder de *hacer vivir o de rechazar a la muerte*” (Foucault, 1976, p. 181).³

Este poder sobre la vida se ha desarrollado a partir del siglo XVIII bajo dos polos complementarios: el primero de ellos, la *anátomo-política* del cuerpo humano, “ha estado centrado en el cuerpo como máquina: su entrenamiento, el incremento de sus aptitudes, la extracción de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración a sistemas de control eficaces y económicos” (Foucault, 1976, p. 183). El segundo de ellos, la *biopolítica de la población*, se formó tiempo más tarde y se focalizó “sobre el cuerpo-especie, sobre el cuerpo atravesado por la mecánica de lo viviente y sirviendo de soporte a los procesos biológicos” (Foucault, 1976, p. 183).⁴

Estamos frente a una combinación entre “el ámbito *microfísico* de la disciplina y el ámbito *mesofísico* de la biopolítica” (Castro-Gómez, 2007, p. 162), y dispositivos biopolíticos lograron implantarse “gracias a esta técnica disciplinaria previa” (Foucault, 1997, p. 216). Además, si en algunos momentos parecería que Foucault postula que las disciplinas suplantaron a la soberanía, es claro que la biopolítica no ocupa el lugar de la *anátomo-política*: “esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, está en otra escala, tiene otra superficie de soporte, y se vale de instrumentos completamente distintos” (Foucault, 1997, p. 216). La biopolítica no tiene como blanco el cuerpo, sino la vida reducida a su componente biológico y si bien al igual que las disciplinas se dirigen a la multiplicidad, no se la desagrega en cuerpos individuales sino que se la toma como una masa global. En este marco la población se constituye como una realidad

3 Si en *Historia de la sexualidad I* se muestra una completa discontinuidad entre la soberanía y la biopolítica, en “*Hay que defender la sociedad*” no se advierte una transformación total, sino una imbricación entre ambos dispositivos (Foucault, 1997, p. 214). De todos modos, por más que en el curso no plantee una discontinuidad radical, al igual que se leía en los trabajos anteriores, entiende que este acople del poder sobre la vida al funcionamiento de la soberanía tenía sus razones en las deficiencias de este último para asegurar el control: “a la vieja mecánica del poder de soberanía muchas cosas escapaban, simultáneamente por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa” (Foucault, 1997, p. 222). Para hacer frente a los detalles que se escapaban al control se instauraron las disciplinas, y para hacer lo propio con las masas poblacionales se desarrolló la biopolítica.

4 Como bien detecta Castro-Gómez en *La voluntad de saber* el biopoder se articula con el funcionamiento de dos polos –estamos frente a un “poder bipolar”-, pero en “*Hay que defender la sociedad*”, Foucault ya no se refiere a un poder bipolar sino a dos tecnologías que funcionan de modo superpuesto (Castro-Gómez, 2010, pp. 56-57). Es así que en el curso se lee que “tenemos desde el siglo XVIII [...] dos tecnologías de poder que se ponen en práctica con cierto desfase cronológico, y que están superpuestas. Una técnica que, entonces, es disciplinaria: está centrada sobre el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que tornar, simultáneamente, útiles y dóciles. Y, por otro lado, tenemos una tecnología que está centrada no sobre el cuerpo, sino sobre la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masa propios de una población, que busca controlar la serie de acontecimientos azarosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que busca controlar (eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos” (Foucault, 1997, p. 222).

biológica que termina adquiriendo una dimensión histórica (Marks, 2008, p. 97). O dicho de otro modo, la población como objeto de preocupación no se constituye como una entidad legal o política sino como un “cuerpo biológico independiente” (Lemke, 2001, p. 36).

Teniendo en cuenta lo anterior, queda claro que en siglo XVIII el hecho de vivir se transformó en un campo de control del saber e intervención del poder –que ya no se relaciona con sujetos de derecho, sino con seres vivos-. En este punto Foucault aplica el concepto de “«biopolítica» para designar lo que hace entrar la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 1976, p. 188). Es así que puede denominarse “umbral de la modernidad biológica” al momento en el cual la vida, la especie humana, se transformó en blanco de las estrategias políticas, y si de acuerdo con la formulación aristotélica durante milenios el hombre fue tenido como un animal viviente y además capaz de existencia política, “el hombre moderno es un animal en cuya política su vida de ser viviente está en cuestión” (Foucault, 1976, p. 188).

Biopolítica y Tanatopolítica

A primera vista parece relativamente problemático sostener que desde el siglo XVIII la preocupación del poder ha sido “hacer vivir”, siendo que en el siglo XX se desplegaron genocidios notablemente inquietantes que deberían dinamitar la hipótesis de la biopolítica. De todos modos, la apuesta de Foucault es mostrar que estos genocidios, en particular el nazi, muestran a un Estado aniquilando biopolíticamente, matando para proteger la vida.

En *La voluntad de saber* Foucault se hace cargo del problema y, olvidando la conquista europea a América, postula que las guerras nunca fueron tan atroces como en el siglo XX, ni se habían practicado masacres semejantes. De todos modos, seguidamente aclara que ese poder de muerte se desarrolla “como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida” (Foucault, 1976, p. 179). Fue en nombre de la protección de la vida o de la raza que los regímenes pudieron realizar tantas matanzas y es por ello que los genocidios no implicaron un simple retroceso al viejo derecho de soberanía, sino que se entrelazaron

con un poder que se ejerce sobre la vida. Estas líneas son desarrolladas con algo más de precisión en “*Hay que defender la sociedad*” en donde no hay una oposición tan tajante entre soberanía y biopolítica (Lemke, 2011, p. 40): el racismo se inscribió en los mecanismos del poder estatal gracias al desarrollo previo del biopoder⁵, pero si en el discurso histórico político el racismo se había desplegado como una oposición al poder, el racismo biológico se transformó en “un arma en manos del Estado” (Lemke, 2011, p. 42).

El racismo es un medio para introducir un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir, produce una cesura y establece una relación positiva del tipo “cuanto más mates o dejes morir, más vivirás.” Suscita una relación estrictamente biológica entre vida y muerte: “la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a tornar la vida en general más sana” (Foucault, 1997, p. 228).⁶

En el siglo XIX la lucha entre razas se codifica en términos biológicos, lo que trajo como consecuencia que ya no estemos frente a dos razas, sino en una sociedad biológicamente monista que divide “una única raza en una súper-raza y una sub-raza” (Ortega, 2005, p. 105). El racismo biologicista configura una relación peligrosa entre la raza verdadera y las restantes sub-razas, y para proteger a la primera resulta necesario aniquilar a las otras. Además instituye un enfrentamiento que no es político ni militar, sino estrictamente biológico y es por ello que los adversarios no son considerados adversarios políticos, sino peligros biológicos para la población. Dentro del sistema del biopoder dar muerte al otro no es admisible por razones políticas, pero es necesario hacerlo cuando el otro implica un peligro biológico para la población (Foucault, 1997, p. 228).

Para Foucault, si el poder de normalización desea actualizar el ejercicio soberano que permitía dar muerte, debe hacerlo a través del racismo, que es la precondition para que el Estado se transforme en un agente de muerte (Taylor, 2011, p. 50), y es por esto que los Estados más asesinos, como el nazi, son los Estados más racistas. Lo notable del nazismo es que, en la medida en que cualquier ciudadano podía denunciar a su vecino y prepararlo para la muerte, el poder de vida y de muerte se extendió por todo el cuerpo social.

⁵ Foucault dice explícitamente que “lo que ha inscrito el racismo en los mecanismos del Estado, es la emergencia de ese biopoder” (Foucault, 1997, p. 227).

⁶ Es importante aclarar que “dar muerte” no necesariamente refiere a una matanza directa sino que también alude a exponer a la muerte, a incrementar los riesgos para determinados colectivos, etc. (Foucault, 1997, pp. 228-229).



Las pocas líneas que Foucault dedicó a la tanatopolítica estuvieron mayormente enfocadas al nazismo, pero no olvida que el racismo operó por primera vez en el genocidio de las colonizaciones, momento en el cual las matanzas estuvieron justificadas en los términos biológicos del evolucionismo y de un darwinismo social –referencias que nos indican que alude al colonialismo inglés y francés del siglo XIX, y no al de los pueblos que habitaban lo que luego se denominó América-. Para Castro-Gómez, Foucault insinúa que “las colonias fueron uno de los laboratorios en los que se probó el racismo en tanto que dispositivo biopolítico de guerra” (Castro-Gómez, 2007, p. 158).

En este punto es interesante destacar que en la medida en que Foucault plantea una continuidad entre el racismo del colonialismo del siglo XIX y el nazismo, se distancia del clásico análisis realizado por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, que posiblemente Foucault no tenía leído al momento de dictar el curso “Hay que defender la sociedad.”⁷ Para Arendt, el pensamiento de la raza ya existía y fue de gran utilidad para el racismo imperial porque permitió mostrar a los no europeos, y en particular a los africanos, como no humanos.⁸ De todos modos, su posición es ambivalente puesto que si bien reconoce la importancia que tuvo el racismo para el despliegue del imperialismo europeo del siglo XIX, no traza una continuidad con el racismo que caracterizó al totalitarismo, al que presenta como una novedad radical, como un acontecimiento que desafía las categorías tradicionales para abordar lo político (Ortega, 2005, pp. 106-109). Sin embargo, insistir en esta discontinuidad y novedad no es solamente una cuestión historiográfica sino que “constituye el *modus operandi* de su pensamiento, que, siguiendo el rastro nietzscheano, critica la reducción de lo desconocido a lo conocido, de la comprensión a la comprensión preliminar” (Ortega, 2005, pp. 109-110).

Más allá del papel del racismo, cuya importancia se encuentra presente en buena parte de los abordajes sobre el nazismo, el diagnóstico más inquietante que traza Foucault indica que la racionalidad biopolítica que funciona en los Estados democráticos modernos guarda numerosos aires de familia con la articulada por el Estado nazi. De todas maneras, marcar la existencia de aires de familia no brinda

total claridad y precisión sobre el asunto, algo que es subrayado en los abordajes de Roberto Esposito.

Biopolítica, Soberanía y Totalitarismo en la Obra de Roberto Esposito

Las preocupaciones de Esposito sobre la biopolítica se concentran fundamentalmente en una trilogía compuesta por *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, publicado en 1998, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, aparecido en 2002, y *Bíos. Biopolítica y filosofía*, de 2004. Pero además hay que agregar *Términos de la política. Comunidad, inmunidad, biopolítica* de 2008, y también podrían incluirse *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, publicado en el 2007, y *El dispositivo de la persona*, de 2011, trabajos en los cuales hay resonancias de la búsqueda de una biopolítica afirmativa enunciada en la última parte de *Bíos*.

Esposito inicia sus reflexiones sobre la biopolítica con la pregunta que Foucault se había realizado a propósito de la relación entre biopolítica y nazismo: ¿por qué una política de la vida amenaza con convertirse en una acción de muerte? Quizás el aporte más interesante del autor italiano es mostrar que el francés nunca brindó una respuesta precisa, y de sus propias oscilaciones hoy se desprenden dos líneas interpretativas sobre la biopolítica: una negativa –que tuvo su funcionamiento paradigmático con el nazismo-, y otra eufóricamente positiva –que aún está por venir-. Asimismo, Esposito entiende que Foucault se mostró muy oscilante al momento de conceptualizar las relaciones entre modernidad, biopolítica y totalitarismo, y las rupturas y continuidades entre el poder de soberanía y la biopolítica. Su apuesta teórica es mostrar que estas incertidumbres pueden resolverse si se emplea el paradigma de la inmunización, que permite mostrar el carácter exclusivamente moderno de la biopolítica (Esposito, 2006a, p. 17).

Asimismo, es la noción de inmunidad la que mejor explica la relación entre la protección de la vida y la generación de muerte (Esposito, 2006a, p. 18). Dicho de otro modo, en la medida en que Foucault no utilizó el paradigma inmunitario no logró advertir la relación entre biopolítica afirmativa y negativa, y es por ello que “terminan siendo siempre ambiguos los modos

⁷ Hay que recordar que la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* fue publicada en francés 1972, la primera en 1973, pero la segunda, dedicada al *Imperialismo* y donde se desarrolla el racismo colonial del siglo XIX recién apareció en 1982.

⁸ Para Arendt, “el imperialismo habría necesitado la invención del racismo como la única «explicación» y excusa por sus hechos, incluso si el pensamiento racial nunca hubiera existido en el mundo civilizado. Sin embargo, dado que el pensamiento racial existía, resultó ser una poderosa ayuda para el racismo” (Arendt, 1979, pp. 183-184).

en que plantea la relación entre biopolítica y soberanía, modernidad y totalitarismo” (Castro, 2011, p. 158). El dispositivo inmunitario parece ser determinante para la comprensión de la biopolítica, y es por ello que antes de avanzar específicamente sobre las supuestas ambivalencias que acosan la obra de Foucault conviene hacer una mínima presentación general.

Comunidad e Inmunidad

Esposito identifica que la aproximación más tradicional que realiza la filosofía al problema de la comunidad, llega a la conclusión de que ella es “una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive, como una «sustancia» producida por su unión” (Esposito, 2003, p. 22). En cualquiera de estos casos la comunidad, respecto de los individuos, es concebida como “una cualidad que *se agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de la comunidad” (Esposito, 2003, p. 23). De una cualidad que se tiene como una entidad superior a la simple identidad individual.

El autor italiano identifica una notable paradoja en las reflexiones sobre lo “común”, puesto que queda identificado con su opuesto: se tiene por común aquello que logra unir en una única identidad, sea étnica, territorial o espiritual, a la propiedad de cada uno de sus integrantes. Éstos poseen “en común lo que le es propio, son propietarios de lo que les es común” (Esposito, 2003, p. 25) y es esta ecuación la que intenta deconstruir el autor italiano (Tatián, 1998, p. 319).⁹

Esposito pretende salirse de aquella paradoja pero como entiende que es inherente al lenguaje de la filosofía política moderna resulta necesario recrearlo, para lo cual hay que examinar la etimología del vocablo latino *communitas*. En los diferentes diccionarios de las lenguas neolatinas *común* (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) es lo que concierne a más de uno, lo que contrasta con lo particular, “lo que *no* es propio” (Esposito, 2003, p. 25). De todos modos, a esta primera aproximación es menester sumarle la complejidad del *munus*, que oscila entre tres significados: *onus*, *officium*

y *domun*. Los dos primeros aluden inmediatamente a una noción de deber, algo que en principio no queda tan claro para don (*domun*) pero Esposito se encarga de reconducirlo hacia este sentido. De este modo, el “ser-en-común se define y constituye por una carga” (Nancy, 2003, p. 16). El *munus* queda conceptualizado como un deber, como una obligación contraída con otro, y que requiere de una des-obligación.

Si se reconduce el significado del *munus* y se lo conjuga con lo *común*, puede decirse que a las personas de la *communitas* las vincula “no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más», sino por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen” (Esposito, 2003, pp. 29-30). En la medida en que aquello que une a los sujetos es un deber, ellos no son enteramente dueños de sí mismos, y esto expropia la subjetividad inicial que se toma como punto de partida en las filosofías de la comunidad.¹⁰ De este modo, Esposito invierte los presupuestos de las filosofías comunitarias e indica que “no es lo propio, sino lo impropio –o más drásticamente, lo otro- lo que caracteriza a lo común” (Esposito, 2003, p. 31). La *communitas* posee un vínculo constitutivo con la nada, con la muerte y “nadie puede estar seguro en esta vida literalmente asediada por la muerte” (Esposito, 2003, pp. 38-39). Es a esta vinculación con la muerte, o más bien al temor a la muerte, que la filosofía política moderna intenta responder, marco en el cual aparece la categoría de inmunización. Ésta puede tenerse “como clave explicativa de todo el paradigma moderno” (Esposito, 2003, p. 39), incluso más importante que el de secularización o racionalización ya que los individuos llegan a ser realmente modernos “sólo habiéndose liberado preventivamente de la «deuda» que los vincula previamente” (Esposito, 2003, p. 40).

Esposito identifica dos núcleos conceptuales que marcan el desdoblamiento del concepto de inmunidad, uno jurídico-político y otro biológico-médico. Nuevamente rastrea la etimología de *immunitas*, que lo lleva a la acepción más jurídica y lo sitúa frente a un vocablo privativo que niega aquello que es el origen de su sentido: el *munus*. Es así que reconducida a su sentido etimológico, la

9 Para las aproximaciones filosóficas que Esposito revisa críticamente la comunidad aparece “ligada a la figura del «propio»: ya se tratara de apropiarse de lo que es común o de comunicar cuanto es propio, la comunidad quedaba definida por una pertenencia recíproca. Sus miembros resultaban tener en común su carácter propio, ser propietarios de aquello que es su común” (Esposito, 2012, p. 102).

10 Que la comunidad se vincule no con un más sino con un menos implica 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” (Esposito, 2009a, p. 63).



immunitas no es otra cosa que la forma negativa o privativa de la *communitas*: “mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores” (Esposito, 2006a, p. 81). Ambos conceptos remiten al término *munus*, “pero el uno en sentido afirmativo y el otro en sentido negativo. Si la *communitas* se caracteriza por la libre circulación de *munus* –en su doble aspecto de don y de veneno, de contacto y de contagio-, la *immunitas* es aquello que lo desactiva” (Esposito, 2009b, p. 73). Lo notable del concepto de *immunitas*, es que presupone aquello que niega, por lo que puede decirse que no solamente “se muestra lógicamente derivado de su propio opuesto, sino también internamente habitado por él” (Esposito, 2006a, p. 83).

Visto del lado opuesto, la comunidad se conserva negando su propio origen y por ello puede afirmarse que la inmunización no es un dispositivo que se superpone a la comunidad sino que es “un engranaje interno de ella: el pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible” (Esposito, 2006a, p. 83). En un plano individual es inmune quien no tiene deudas con nadie, pero en la medida en que estamos frente a la dispensa de una deuda, también estamos ante un privilegio, ante la excepción a una regla seguida por los demás. Si se enfatiza en esta dimensión excepcional se advierte toda la carga antisocial y anticomunitaria de la comunidad, puesto que ya no refiere sólo a la dispensa de una obligación sino a la interrupción “del circuito social de la donación recíproca al que remite, en cambio, el significado más originario y comprometido de la *communitas*” (Esposito, 2005, p. 16).

De todos modos, Esposito no se queda con esta dimensión de la *immunitas* sino que rastrea la vertiente biomédica de su sentido, que alude a la refractariedad del organismo respecto de una enfermedad contagiosa. En este punto, lo más importante es la transición entre una inmunidad natural y otra adquirida, y en particular destaca el carácter pasivo de la primera y activamente inducida de la segunda, puesto que de esta última extrae las características del paradigma inmunitario: no estamos frente a una acción sino a una reacción, un contragolpe, una contrafuerza. De lo que se

trata es de reproducir, pero de forma controlada, aquél mal del cual hay que protegerse, y esto alumbró perfectamente la característica central del paradigma inmunitario: “la relación entre protección y negación de la vida” (Esposito, 2005, p. 17). La vida combate aquello que debe negar, pero para hacerlo no se enfrenta a él, sino que lo neutraliza mediante su inclusión. “la vida, para seguir siendo tal, debe plegarse a una fuerza extraña, si no hostil, que inhibe su desarrollo. Incorporar un fragmento de esa nada que quiere evitar” (Esposito, 2005, p. 18).

Teniendo como trasfondo estos lineamientos sobre el paradigma inmunitario es posible avanzar en los problemas que el autor italiano encuentra en la obra de Michel Foucault al momento de delimitar las relaciones entre biopolítica y soberanía, y entre modernidad, biopolítica y totalitarismo.

Soberanía, Biopolítica y Nazismo

De acuerdo con Esposito, son varios los pasajes de la obra de Foucault en los cuales se puede identificar una discontinuidad entre el funcionamiento de la soberanía y la biopolítica, y la diferencia se hace bien ostensible al momento en que “la noción de biopolítica se obtiene por oposición al paradigma soberano [...] la biopolítica es aquello que *no* es soberanía” (Esposito, 2006a, p. 55) En este sentido, cuando hacia el final de *La voluntad de saber* Foucault postula que “el viejo derecho de *hacer* morir y *dejar* vivir ha sido sustituido por un poder de *hacer* vivir o de *rechazar* a la muerte” (Foucault 1976, p. 188), se advierte claramente que en el régimen soberano la vida no es más que un residuo que se salva del derecho de muerte, mientras que en la biopolítica la vida ocupa el centro de la política y la muerte queda relegada a un espacio límite (Esposito, 2006a, p. 57).

Si se realiza un análisis del pastoreo, la razón de Estado y la ciencia de la policía, es fácil advertir que Foucault le asigna un carácter afirmativo a la biopolítica, puesto que a diferencia de los mecanismos de soberanía, “ella no limita ni violenta la vida, sino que la expande de manera proporcional a su propio desarrollo” (Esposito, 2006a, p. 62). De todos modos el panorama no se cierra aquí porque si uno asume con seriedad que allí donde hay poder hay resistencia (Foucault, 1976, p. 126), se advierte que es la vida el lugar de la resistencia¹¹ y es por ello que “a la vez parte del poder y ajena a él, la vida parece llenar todo el escenario de la

¹¹ Para Foucault “la vida como objeto político ha sido en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que proponía controlarla” (Foucault, 1976, p. 191).

existencia: incluso cuando está expuesta a las presiones del poder –y especialmente en este caso-, la vida parece capaz de retomar aquello que la toma y absorberlo en sus pliegues infinitos” (Esposito, 2006a, p. 63). Si lo anterior es correcto, no queda claro cómo una biopolítica que afirma la vida, que pretende expandirla, ha terminado ejerciéndose contra ella. Asimismo, si la vida es más fuerte que el poder que constantemente la asedia, y si ella puede resistir a las presiones del poder, ¿por qué la modernidad ha terminado en un sistema de producción de muerte?

Si uno se pregunta qué es lo que explica que la biopolítica siempre esté a punto de tornarse tanatopolítica, reaparece nuevamente el problema de la vinculación entre soberanía y biopolítica, pero ya no bajo un paradigma de la discontinuidad sino con otra lógica. Es así que, como ya reseñé, en “*Hay que defender la sociedad*” Foucault postula que una de las mutaciones más importantes del derecho durante el siglo XIX radicó no “exactamente en *sustituir*, pero sí en *completar* ese viejo derecho de soberanía –hacer morir o dejar vivir- con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer vivir y dejar morir*” (Foucault, 1997, p. 218).¹² Si antes marcaba una discontinuidad entre el poder soberano y la biopolítica, ahora parece indicar lo contrario, pero no hay que suponer que se diluye la distinción entre ambos paradigmas sino más bien hay que entender que existe una copresencia.¹³

El uso de la teoría de la soberanía sirvió para ocultar los dispositivos del biopoder, pero Esposito entiende que hay una lógica más profunda e interpreta que Foucault apela a una “copresencia de vectores contrarios y superpuestos” (Esposito, 2006a, p. 67) y es justamente este cruce “lo que impide interpretar la implicación entre soberanía y biopolítica en forma monolineal, ya sea en el sentido de la contemporaneidad o en el de la sucesión” (Esposito, 2006a, p. 67).

En línea con lo anterior, siempre a los ojos del autor italiano, al momento de analizar el Estado nazi Foucault afirma indistintamente: (a) que “fue el viejo poder soberano el que utilizó en su favor el racismo biológico surgido inicialmente en su contra” (Esposito, 2006a, p. 67); (b)- que “el nuevo poder biopolítico se valió del derecho soberano de muerte para dar vida al racismo de Estado” (Esposito, 2006a, p. 67). De

todos modos, ambas conceptualizaciones tienen sus costos conceptuales e históricos: 1- si se adopta la primera, la biopolítica se presenta como una articulación interna de la soberanía, 2- si se escoge la segunda, la soberanía no es más que una máscara de la biopolítica. Con este estado de situación, Esposito plantea que estamos frente a uno de los puntos en los cuales se presenta con mayor tensión, tanto histórica como conceptual, la relación entre soberanía y biopolítica (Esposito, 2006a, pp. 67- 69).

De todas maneras, así como la relación entre soberanía y biopolítica dista de ser clara, lo mismo sucede con la vinculación entre totalitarismo y modernidad que, siempre de acuerdo con la lectura del autor italiano, por momentos se presentan como discontinuos y en otros como continuos. Nuevamente, tanto optar por un desarrollo que apele a la discontinuidad, o por otro que postule la continuidad, nos sitúa frente a problemas y ambivalencias: (I) si Foucault llegara a hacer prevalecer la tesis de la indistinción entre soberanía, biopolítica y totalitarismo, debería que admitir que el genocidio es el paradigma de la modernidad o su conclusión necesaria, lo que sería contrario a las discontinuidades históricas que sistemáticamente marca (Esposito, 2006a, p. 71). Además parecería que la política ha sido siempre biopolítica, y no tendría sentido abrir un nuevo horizonte de reflexión (Esposito, 2006a, p. 84); (II) si hace uso de la hipótesis discontinuista, debería asumir que el funcionamiento de la biopolítica se interrumpe cada vez que la muerte se transforma en una política de Estado (Esposito, 2006a, p. 71).

Ante este confuso panorama, la categoría de *inmunidad* permite resolver las ambivalencias entre una biopolítica negativa y otra positiva, el problema de la ubicación temporal de la biopolítica, y su vinculación con el totalitarismo. Respecto del primer punto, el paradigma inmunitario plantea una articulación interna entre lo positivo y lo negativo, la conservación y la destrucción. En la medida en que la inmunización es una “*protección negativa* de la vida” (Esposito, 2006a, p. 74) puede afirmarse que “la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modelo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder” (Esposito, 2006a, p. 74).

Sobre la cuestión temporal, mientras en la obra de Foucault no quedaba claro si la biopolítica era eminentemente moderna, si se

¹² Las itálicas en *sustituir* y *completar* son agregadas, pero son las que enfatiza Esposito (2006a, p. 65).

¹³ En una entrevista que le realizaron en el año 2008 Esposito insiste en que “la misma categoría de soberanía, tanto en Foucault como en los otros autores posteriores, se ha pensado como una relación dialéctica, de divergencia y de implicación, con la de biopolítica. Nadie ha imaginado que de un día para otro, un régimen político termine y comience otro” (Esposito, 2009c, p. 134).



adopta la variable inmunitaria se nota con total nitidez que estamos ante un fenómeno exclusivamente moderno. Lo que diferencia la política higiénico-sanitaria de Roma y el tinte biopolítico que tienen los consejos para la reproducción de los perfectos guardianes en la *República* de Platón¹⁴, de las prácticas y conceptualizaciones modernas, es el horizonte inmunitario que sólo está presente en estas últimas. Sin embargo, la vinculación entre modernidad y conservación de la vida parece ser más estrecha que la hasta aquí explorada, puesto que Esposito invierte los términos y postula que no habría que sostener que el problema de la conservación de la vida emergió en la modernidad, sino que habría que conceptualizar a la modernidad como la respuesta que se brindó a la urgencia de la conservación de la vida (Esposito, 2006a, p. 88). Si esto es así, las grandes categorías modernas deben entenderse como “las formas lingüísticas o institucionales adoptadas por la lógica inmunitaria para asegurar la vida contra los peligros derivados de su configuración (y conflagración) colectiva” (Esposito, 2006a, p. 88).

Por su lado, para seguir esclareciendo los puntos supuestamente oscuros de los trabajos de Foucault, así como el paradigma inmunitario permite inscribir a la biopolítica en la modernidad, también “nos permite fijar la relación, incluso con su elemento de discontinuidad, entre la política moderna y la tanatopolítica nazi” (Esposito, 2012, p. 109). Además de valerse de la noción de raza, si se compara al nazismo con otros fenómenos totalitarios como el stalinismo, su particularidad radica en ser una “*biología* realizada” (Esposito, 2006a, p. 178). El régimen nazi tenía por objeto la protección de la salud de la población, el incremento de los más fuertes, y su resguardo respecto de los débiles de cuerpo y mente, y es por ello que representaba a sus enemigos con un vocabulario epidemiológico: bacterias, bacilos, parásitos, microbios. Si bien la matanza de judíos implicó un genocidio, su especificidad radicó en “la finalidad terapéutica que se le asignó desde un principio al exterminio. Sus ejecutores estaban convencidos de que sólo ello permitía reestablecer la salud del pueblo alemán” (Esposito, 2006a, p. 220).

Para ser precisos, la atención debe centrarse no en la biología en general, sino en la medicina y las prácticas médicas.¹⁵ Los médicos

participaron activamente en experimentos en los cuales los individuos eran tenidos como conejillos de indias, pero también tuvieron parte activa en la elaboración y aplicación del Programa T4, en el inicio del gaseo de las cámaras de los campos de exterminio, y hasta en la extracción de dientes de oro de los cadáveres. El régimen nazi mostró una completa obsesión por la salud del pueblo alemán y los médicos “a fin de cumplir su misión terapéutica se hicieron verdugos de aquellos a quienes consideraban no esenciales, o nocivos para el incremento de la salud pública” (Esposito, 2006a, p. 183).

Incluso desde esta lógica, el análisis del proceso se vuelve todavía más difícil si se advierte que el telegrama 71 enviado por Hitler desde su bunker, ordenaba la aniquilación ya no de los judíos, sino de la totalidad del pueblo alemán. Este cuadro en el cual el nazismo exacerbaba su tentación homicida hasta coincidir con su autodestrucción, sólo puede explicarse a partir de la categoría de inmunización, que da cuenta del “mortífero lazo entre la protección de la vida y su potencial negación” (Esposito, 2006a, p. 183). Nunca como con el nazismo, “el dispositivo inmunitario señala una absoluta coincidencia entre protección y negación de la vida. El potenciamiento supremo de la vida de una raza, que se pretende pura, es pagado con la producción de muerte a gran escala” (Esposito, 2006b, p. 12). Además la figura de la enfermedad autoinmune permite dar luz sobre la situación por la cual “el sistema protector se torna tan agresivo, que se vuelve contra el cuerpo mismo que debía proteger, provocando su explosión” (Esposito, 2006a, p. 185).

Si lo anterior es correcto no solamente estamos ante un paradigma, el de la inmunidad, que permite explicar la vinculación entre biopolítica y soberanía, y entre totalitarismo y modernidad, sino que estamos ante una crítica muy poderosa a los desarrollos de Michel Foucault. Sin embargo creo que la presentación que realiza el autor italiano no resulta muy prolija, lo que debilita notablemente la potencia de su crítica.

En la supuesta ambivalencia que existe en la relación entre soberanía y biopolítica, aquello que identifiqué en la afirmación (a) debe ser desterrado: Foucault postula que fue el biopoder, y no el poder de soberanía –como lee Esposito–, el que se valió del racismo. En el sistema del biopoder, dar muerte al otro no es

¹⁴ Recordemos que en el libro V de *República* Platón ponía en voz de Sócrates que era “necesario que los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres la mayor parte de las veces; y lo contrario, los más malos con las más malas; y hay que criar a los hijos de los primeros, no a los de los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente” (Platón, 1992, 459 e-d)

¹⁵ Para García Marcos “la medicina y la ideología nacionalsocialista caminaron estrechamente unidas reforzándose mutuamente. Los nazis pretendían crear una sociedad darwinista que favoreciera la supervivencia de los más fuertes y excluyera o eliminara a los más débiles” (García Marcos, 2005, p. 8)

admisibles por razones políticas pero se vuelve urgente cuando estamos frente a un peligro biológico para la población: “la raza, el racismo, es la condición de aceptabilidad de dar muerte en una sociedad de normalización [...] La función mortífera del Estado, en la medida en que el Estado funciona en la modalidad de biopoder, sólo puede ser asegurada por el racismo” (Foucault, 1997, p. 226). Para afirmar que la biopolítica parecía un pliegue del poder soberano –sigo con el punto (a)- Esposito postulaba que este último había empleado al racismo, pero si se muestra que no ha sido la soberanía sino la biopolítica, el supuesto pliegue no es tal. De este modo, sin mayores problemas ni tensiones conceptuales, puede explicarse cómo el racismo se asentó en los mecanismos del biopoder, y a partir de ello ejerció un poder mortífero: protegiendo la vida de la única raza al costo de la muerte de las que se consideraban sub-razas. Por su lado, la afirmación (b) está completamente invertida: mientras Esposito lee que la biopolítica se valió del dispositivo de soberanía para llevar adelante el programa racista, Foucault postulaba la biopolítica empleó el racismo para activar el derecho de matar propio de la soberanía: “si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, es necesario que pase por el racismo” (Foucault, 1997, p. 228). Teniendo en cuenta esta lectura fiel y precisa, no tiene sentido postular que la soberanía sea una máscara de la biopolítica tal como enuncia el autor italiano. Sin mayores problemas conceptuales puede sostenerse que en la medida en que el biopoder se cruzó con el racismo activó el derecho soberano de matar, que además representa solamente uno de los aspectos del poder de soberanía.

Sobre la vinculación entre biopolítica y totalitarismo, me parece que Esposito acierta en marcar en los desarrollos de Foucault ciertas oscilaciones entre la tesis continuista y la discontinuista, pero entiendo que yerra profundamente en las conclusiones a las que arriba. La segunda de ellas –que identifiqué como (II)- es equivocada porque el autor francés ha insistido en que se puede matar biopolíticamente, que ello es bien distinto del régimen de soberanía, y que no implica una interrupción del biopoder como sostiene Esposito. Para Foucault, en la era de la biopolítica el poder de muerte se desarrolla “como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida” (Foucault, 1976, p. 180). De todos modos, negar la interrupción de la biopolítica no implica caer como cree Esposito

en una tesis continuista entre biopolítica y soberanía, puesto que ambos mecanismos suponen una diferencial administración de la muerte.

En la época del biopoder, las guerras ya no se desarrollan para defender la soberanía Estatal sino “en nombre de la existencia de todos, se entrena a poblaciones enteras para que se maten recíprocamente en nombre de la necesidad de vivir. Las masacres han devenido vitales” (Foucault, 1976, p. 180). En la medida en que las masacres se desarrollan para proteger la vida, a contrapelo de la primera de las conclusiones que enuncia Esposito –identificada como (I)-, Foucault no plantea una continuidad entre biopolítica, totalitarismo y soberanía. La forma de matar biopolíticamente se distingue de la soberanía porque se aniquila para proteger la vida de la raza y no como una respuesta a una agresión al soberano, que es la lógica propia del poder soberano.

Notas Finales

La noción de biopolítica dista de tener una precisa delimitación conceptual y esto es aplicable tanto para las discusiones y redefiniciones contemporáneas, como al interior de la obra de Michel Foucault. En las aproximaciones actuales, la delimitación conceptual es difícil de alcanzar porque la noción de biopolítica es abordada en diferentes campos disciplinarios y bajo distintas tradiciones teóricas. Por su lado, en la obra de Foucault el problema parece ser el inverso, puesto que sus abordajes son breves y esporádicos. Por otra parte, tampoco resulta sencillo vislumbrar la relación entre biopolítica y nazismo puesto que así como sucede con la biopolítica, las implicancias conceptuales y filosóficas del nacionalsocialismo tampoco son cristalinas. Así como no es nítida la relación entre política y vida, y entre política y muerte, mucho más complejo parece ser explicar cómo una política de la vida se ha transformado y amenaza con transformarse en una política de la muerte.

Quizás sea cierto, como propone Roberto Esposito, que algunas de estas imprecisiones se expliquen por las ambivalencias que se encuentran en los trabajos del propio Foucault. Sin embargo, las críticas y problemas que el autor italiano encuentra me parece que tienen como punto de partida una lectura bastante imprecisa de sus desarrollos. Eso último no necesariamente impugna el paradigma inmunitario como clave de inteligibilidad de la



biopolítica, pero al menos, devuelve a los trabajos de Michel Foucault a los escenarios de disputa por la comprensión y conceptualización del biopoder. Dicho de otra manera, permite pensar la relación entre poder y vida, y entre poder y muerte, sin la necesidad de hacer de la *communitas* y la *inmunitas* la grilla de inteligibilidad de la modernidad en general y de la biopolítica en particular.

Bibliografía

- Antonelli, M. (2012), "Vida y poder en La voluntad de saber de Foucault." En E. Assalone, P. Bedin (Eds.), *Bíos y Sociedad I: Actas de la I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica* (pp. 26-31). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata
- Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Castro, E. (2011). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe.
- Castro-Gómez, S. (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder." *Tábula Rasa*, 6, 153-172.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006a). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006b). *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Grama.
- Esposito, R. (2009a). *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Esposito, R. (2009b). "Comunidad y violencia," *Minerva*, 12, 72-76.
- Esposito, R. (2009c). "Biopolítica y filosofía (Entrevistado por Vanesa Lemm y Miguel Vatter)." *Revista de Ciencia Política*, 29 (1), 133-141.
- Esposito, R. (2012). "Inmunidad, comunidad, biopolítica." *Las torres de Luca*, 1, 101-114.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1983). "On Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", en H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics* (pp. 229-252). Chicago: The University Chicago Press.
- Foucault, M. (1997). «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2001a). "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps." En *Dits et écrits II* (pp. 228-236). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001b). "La naissance de la médecine sociale." En *Dits et écrits II* (pp. 207-228). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004). Sécurité, territoire, population. *Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard-Seuil.
- García Marcos, J. A (2005). "La medicina sin rostro humano: eutanasia y experimentos médicos en el Tercer Reich." *Medicina & Historia. Revista de estudios históricos de las ciencias médicas*, 1, 2-14.
- Lemke, T. (2011). *Biopolitical: An Advanced Introduction*. New York: New York University Press.
- Marks, J. (2008). "Michel Foucault: Biopolitics and Biology." En S. Morton, S. Bygrave (Eds.), *Foucault in an Age of Terror. Essays on Biopolitics and the Defense of Society* (pp. 88- 105). New York: Palgrave Macmillan.
- Mendiola Gonzalo, I. (2009). "La biopolítica como un pensar fronterizo." En I. Mendiola Gonzalo (Ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica* (pp. 7-29). Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J.-L. (2003). "Conloquium." En R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (pp. 9-19). Buenos Aires: Amorrortu.
- Ortega, F. (2005). "«La abstracta desnudez de ser únicamente humano». Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault." En J. Ugarte Pérez, *La administración de la vida. Estudios biopolíticos* (pp. 104-126). Barcelona: Anthropos.
- Patton, P. (2007). "Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics." En S. Decaroli, M. Calarco (Eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* (pp. 203-218). Stanford: Stanford University Press.
- Platón (1992). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.

Tatián, D. (1998). "Para un concepto impolítico de comunidad." *Revista de Filosofía*, 11-12, 319-326.

Taylor, C. (2011). "Biopower." En D. Taylor (Ed.), *Michel Foucault. Key Concepts* (pp. 41-54), Durham: Acumen.

Virno, P. (2011). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficante de sueños.