

La vida como conflicto en Nietzsche y Freud. Cercanías y rupturas políticas con el paradigma inmunitario de Esposito

Life as Conflict in Nietzsche and Freud. Contact Points and Political Breaches with Esposito's Paradigm of Immunization

Alonso Zengotita¹

Recibido el 26 de septiembre de 2017.

Aceptado el 13 de abril de 2018.

Resumen

En *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Esposito define el paradigma inmunitario como una particular articulación entre la vida y la política y establece a Nietzsche como su principal precursor. En este artículo buscaremos mostrar que, por un lado, Freud resulta, desde su propia manera de conceptualizar la vida, un precursor más adecuado que Nietzsche para pensar dicho paradigma y que, por otro lado, desde el carácter conflictivo de la dinámica vital —tanto para Freud como para Nietzsche— se puede trazar otra línea de lectura respecto de la relación con la política a partir del paradigma inmunitario.

Palabras clave

Vida, conflicto, política, inmunización, Esposito, Freud.

Abstract

In *Bíos. Biopolítica e Filosofía*, Esposito presents his paradigm of immunization as a particular link between life and politics and propound's Nietzsche as its main precursor. The aim of this paper is, firstly, to show how Freud —from his own conceptualization of life— turns out to be a more adequate precursor than Nietzsche when it comes to analyzing such paradigm and, on

¹ Doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Actualmente se desempeña como profesor en la Facultad de Psicología de la misma universidad. alonsozengotita@gmail.com.

the other hand, how given the conflicting nature of life dynamics —posed both by Freud and Nietzsche— another reading as to its relation with politics could be attempted parting from the paradigm of immunization.

Keywords

Life, conflict, politics, immunization, Esposito, Freud.

Introducción

Dentro del campo filosófico actual, la obra de Roberto Esposito ocupa un lugar central en la conceptualización de la biopolítica. Desde un trayecto pensado filosóficamente, Esposito sostiene que el estatus a partir del cual pueden abordarse los acontecimientos políticos modernos —entre ellos, el lugar que ocupa la comunidad— es aquél de la relación no mediada entre vida y política, plasmada en el paradigma inmunitario. Desde allí, la proyección de dicho paradigma, en términos de clave conceptual para estudiar la modernidad, se halla al servicio de la comprensión biopolítica de nuestra actualidad —actualidad que a su vez, busca conceptualizar, en el pasaje de la comprensión de la biopolítica desde un “poder sobre la vida” a un “poder de la vida”, una proyección a futuro en términos de ligazón diversa entre vida y política.

En *Bíos, biopolítica e filosofía*, Esposito desarrolla su concepción del paradigma inmunitario,² según el cual “la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida”.³ A partir de esto, *poder y vida*,⁴ en vez de concebirse como modalidades externas, se articulan, a través del paradigma inmunitario, en una unidad indisoluble: “no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder”.⁵ En un rastreo analítico llevado a cabo en *Bíos*, Esposito encontrará el antecedente específico del paradigma inmunitario en el modo en que Friedrich Nietzsche conceptualiza la vida. Por medio del seguimiento de este análisis de Esposito, buscaremos desarrollar los dos objetivos de este trabajo, a saber: por un lado demostrar que, desde la caracterización del paradigma inmunitario como dispositivo protector de la vida, el modo en que Sigmund Freud conceptualiza la vida resulta un precursor más adecuado que el nietzscheano; por otro lado, sustentar que el rastreo de

2 Si bien *Bíos* es el libro final (publicado en italiano en 2004) de una trilogía, completada con *Communitas. Origine e destino della comunità*, Ed. Einaudi, Turín, 1998, e *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Ed. Einaudi, Turín, 2002, el concepto central a partir del cual se derivan los objetivos de este artículo, a saber, el paradigma inmunitario, encuentra su desarrollo exclusivamente en *Bíos*, por lo cual no se procederá a un análisis que involucre los otros textos en cuestión.

3 Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 74.

4 En el momento de plantear la temática biopolítica, Esposito utiliza de modo intercambiable los conceptos de *poder y política*. Esto se deriva del hecho de que Esposito razona, en el primer capítulo de *Bíos*, su concepción de biopolítica a partir de una polémica con el modo en que es pensada por Foucault, quien define el biopoder como “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general del poder [...]” (Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1973-1974)*), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 15). Ese biopoder supone una combinación de anatomopolítica y biopolítica. En la confrontación de Esposito con el concepto de biopolítica, el aspecto anatomopolítico queda soslayado —o, más bien, no se concibe como algo separable de la biopolítica—, por lo cual la superposición entre biopolítica y biopoder en el análisis de Esposito es consistente. Esto no implica, por supuesto, que poder y política presenten una correlatividad semántica en el interior de la totalidad de sus obras, sino que, en el caso específico que se está analizando —la concepción de biopolítica—, ocupan ese lugar de intercambiabilidad. Para un mayor desarrollo de este tema, cfr. Alonso Zengotita, “Conflicto vital: una respuesta nietzscheana a la perspectiva biopolítica foucaultea en Esposito”, en Michel Foucault, *La insuñición reflexiva*, Eudem, Buenos Aires, 2014, pp. 337-349.

5 Roberto Esposito, *op. cit.*, p. 76.

precursores que menciona Esposito se sostendrá en un recorte de las conceptualizaciones vitales evaluadas —específicamente, de un carácter dinámico conflictivo propio de la vida misma. Ambos objetivos se desarrollarán de modo sincrónico, puesto que, para poder establecer que es mejor la adecuación de Freud que la de Nietzsche con respecto al paradigma inmunitario, habremos de dar cuenta del recorte que Esposito hace en la lectura del concepto nietzscheano de vida. En un último apartado, abordaremos la propuesta conceptual biopolítica para el futuro de Esposito (la *biopolítica positiva*), con lo cual indagaremos, en la recuperación de ese carácter conflictivo recortado, una propuesta distinta de articular vida y política a la planteada por el italiano.

Contención y expansión de la vida: Esposito y Nietzsche

El paradigma inmunitario, como articulación de vida y política, se concibe en términos de una “protección negativa de la vida”,⁶ puesto que “reduce su potencia expansiva”;⁷ la política, entonces, ejerce una producción de autoconservación en relación con la vida, protegiéndola de sus propios impulsos expansivos, que pueden llevarla justamente a la muerte. Desde aquí, Esposito plantea a Nietzsche como su precursor, al establecer que “cuando transfiere [Nietzsche] el foco de su análisis del alma al cuerpo, o, mejor dicho, concibe el alma como la forma inmunitaria que a un tiempo protege y encarcela al cuerpo, el paradigma en cuestión adquiere su específica pregnancia”;⁸ de este modo, según Esposito, se produce “la interpretación de toda la civilización en términos de autoconservación inmunitaria. Todos los dispositivos del saber y del poder cumplen un papel de contención protectora respecto de una potencia vital proclive a una ilimitada expansión”;⁹ pero la lectura no finaliza allí:

Nietzsche no sólo lleva el léxico inmunitario a su plena madurez, sino que además es el primero en evidenciar su poder negativo, la deriva nihilista que lo impulsa en sentido autodisolutivo. Lo dicho no significa que sea capaz de rehurla [...] cuando menos en lo ateniende a un vector no secundario de su perspectiva, terminará por reproducirla potenciada.¹⁰

En efecto, al pensar la vida en términos de *Wille zur Macht*, Esposito encuentra que se produce en la conceptualización de Nietzsche un movimiento autodestructivo:

Comienza a entreverse el doble fondo más inquietante del discurso nietzscheano: liberada a sí misma, eximida de sus frenos inhibitorios, la vida tiende a destruir y destruirse. [...] Esta deriva autodisolutiva no debe entenderse como un defecto de naturaleza [...] Es, antes bien, su carácter constitutivo.¹¹

6 *Ibidem*, p. 74.

7 *Ibidem*, p. 75.

8 *Ibidem*, p. 74.

9 *Idem*.

10 *Ibidem*, p. 125.

11 *Ibidem*, pp. 141-142.

Y este carácter constitutivo, ¿desde dónde ha de pensarse?

Para hallar una imagen, una figura conceptual, de esta *falta por exceso*, basta con volver a una de las primeras y más recurrentes categorías de Nietzsche: la de “dionisiaco”. Lo dionisiaco es la vida en su forma absoluta, o disoluta, desligada de todo presupuesto, abandonada a su fluir originario.¹²

Si la vida misma supone un fluir originario, sin frenos inhibitorios, entonces aquello que permita darle *forma* al inhibirla será aquello que presente ya un carácter inmunitario —que, justamente, en términos de agente informador, resulta esencial para el devenir vital:

Contra esta posible deriva semántica —contra el vacío de sentido que se instala en el corazón mismo de una vida extáticamente colmada de sí misma—¹³ se pone en marcha ese proceso general de inmunización que, en definitiva, coincide con toda la civilización occidental, pero halla en la modernidad su más característico lugar de pertenencia: “Según parece, la democratización de Europa es un eslabón en la cadena de estas grandes *medidas profilácticas* que constituyen el pensamiento de la época moderna”.¹⁴ Nietzsche fue el primero en intuir la relevancia de ese proceso y también en reconstituir la génesis y las articulaciones internas de toda su historia.¹⁵

Recapitemos. Como Nietzsche acentúa poderosamente el carácter activo y avasallador de la vida —y la concibe como puro fluir, debido a que no hay inhibición posible que pueda detener su advenir—, ésta resulta devorada por su propia irresistibilidad. Convirtiéndose en su propio enemigo, el concepto dionisiaco vital implica, finalmente, una “falta por exceso”. Pero el *remedio* se halla en los propios desarrollos conceptuales nietzscheanos: al pensar en las determinaciones políticas en función de profilaxis inhibitorias, otorga el dispositivo adecuado para dar forma a la vida —para salvarla de sí misma. Como si su propio pensamiento se revolviere contra sí mismo, en una suerte de antiinmunización, esta perspectiva se liga así a “la semántica inmunitaria contra la cual, no obstante, combate Nietzsche”.¹⁶ Al rescatar —y reconducir, reuniendo— el fluir vital con las modalidades profilácticas políticas, Esposito establece como predecesor inmunitario *princeps* el pensamiento nietzscheano.

Resulta, entonces, clara la operación que Esposito lleva a cabo. Si la vida es un puro fluir —si es puro caos dionisiaco;¹⁷ si es, como voluntad de poder, pura actividad expansiva—, requiere un elemento externo a ella que le permita mantenerse con vida —que, por ejemplo, produzca la

12 *Ibidem*, p. 142.

13 Este vacío de sentido hace referencia, evidentemente, al carácter de “falta por exceso” con el que se califica en la cita anterior el devenir propio, como puro fluir de la vida —como “vida extáticamente colmada de sí misma”.

14 Friedrich Nietzsche, *Humano, tropo humano (Menschliches, Allzumenschliches)*, citado en Esposito, *op. cit.*, p. 143.

15 *Ibidem*, p. 143.

16 *Ibidem*, p. 157.

17 Cabe señalar que esto implica olvidar la contracara apolínea. Cfr. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2007.

dinámica de inmunización. Ahora bien, en Nietzsche, ¿cuál es el carácter específico de la vida en tanto voluntad de poder (*Wille zur Macht*)?¹⁸

Los fisiólogos deberían reflexionar antes de poner el impulso de conservación como impulso cardinal de los seres vivos orgánicos: ante todo, algo viviente quiere *dejar salir* (*auslassen*) su fuerza: la "conservación" sólo es una de las consecuencias de ello.¹⁹

En una primera lectura de esta cita, la perspectiva de Esposito parece confirmarse: el principio vital es el del desenvolvimiento, el dejar salir la fuerza, lo cual, llevado a su extremo, implicaría la necesidad de que algo más viniese a refrenarlo, a conservarlo, a permitirle seguir con vida. Sin embargo, en una lectura más atenta, el fragmento pareciera sugerir otra cosa: la conservación no implica la aparición de un elemento ajeno a lo vital, sino que, más bien, proviene del desenvolvimiento de la vida. Esto queda clarificado aún más en el siguiente fragmento, que se refiere a la perspectiva científica contemporánea de Nietzsche:

[...] a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*Aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano a la "adaptación" (*Anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*Reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la "adaptación"; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.²⁰

No se trata de negar aquí la específica capacidad conservativa del ser vivo, sino de ampliar su espectro de capacidades, deshaciendo el escamoteo del discurso científico imperante: no existe

18 En *La genealogía de la moral*, Nietzsche promete la elaboración y desarrollo del concepto de *voluntad de poder* en un libro intitulado, justamente, *Der Wille zur Macht* (Friedrich Nietzsche, "Tratado tercero", *Genealogía de la moral*, 27, Alianza, Madrid, 2000, p. 201). Nietzsche no lleva a cabo dicha obra; el libro que aparece con ese nombre es producto de un trabajo de compilación de fragmentos de la escritura nietzscheana a cargo de su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, realizado de un modo "más que discutible" (cfr. Christian Niemayer, *Diccionario Nietzsche*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 2012, p. 535). Las referencias nietzscheanas del concepto de voluntad de poder en el presente trabajo provienen, en su mayoría, de los *Nachgelassene Fragmente* —ya que en *Zarathustra* existen solamente tres referencias del concepto, nueve en *Más allá del bien y del mal*, dos en *Genealogía de la moral*, más algunas referencias esporádicas en sus últimos cuatro escritos completos. Para un análisis más detallado de las referencias en Nietzsche a la *Wille zur Macht*, cfr. Linda Williams, "Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass", *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, núm. 3, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 447-463).

19 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, otoño 1885-otoño 1886, Tecnos, Madrid, 2008, p. 130.

20 Friedrich Nietzsche, "Tratado segundo", *Genealogía de la moral*, op. cit., 12, p. 47.

solamente una actividad tendiente a la conservación y a la asimilación —producida por fuerzas de la reactividad (*Reaktivität*)—, sino también unas fuerzas activas, que tienden a la modificación, que propician el cambio. Desde aquí, no se habla de una vida concebida únicamente a partir de fuerzas expansivas, sino, por el contrario, de una vida que presenta tanto fuerzas activas como reactivas, aunque se les otorga, a las primeras, un carácter de mayor preponderancia —una *supremacía de principio* (*prinzipielle Vorrang*). De este modo, ubicamos en la lectura de Esposito sobre lo vital nietzscheano un recorte, el cual se sitúa de modo inversamente simétrico, respecto de la crítica nietzscheana a Spencer: mientras que, para Nietzsche, Spencer escamotea las fuerzas activas a la vida, podemos entonces decir que Esposito, en su lectura de Nietzsche, escamotea a la vida las fuerzas reactivas.

A partir de esta relación de simetría inversa, es posible establecer —dado que la vida no presenta sino *un* carácter específico en cuanto a sus fuerzas— que, tanto para Spencer como para Esposito, se hace necesaria la presencia de un elemento externo a la vida que dinamice —que modifique— el trayecto de lo vital. En Spencer ese elemento es el *milieu*, el cual, debido a que lo vital se caracteriza como reactivo, supone una influencia determinante ante la cual la vida habrá de adaptarse; en Esposito, ya que lo vital es expansivo, la política adopta el carácter de conservadora. En ambos casos, por lo tanto, el elemento externo viene a informar la vida, sólo que no del mismo modo, puesto que el despliegue de lo vital no es el mismo.

Para Nietzsche, por el contrario, desde la propia relación de las fuerzas vitales se conforma la vida:

La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las “almas en un único pecho”²¹ muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud*.²²

La multiplicidad de las fuerzas hacia el interior vital revela, entonces, una capacidad autoconfigurativa: en tanto exista la imposición de una perspectiva —según el fragmento nietzscheano, de una pasión determinada— por encima de las otras, la vida es capaz de darse su propia forma, de generar su propia salud. El viviente, en principio, no requiere ningún elemento externo que venga a detener una expansividad continua: las fuerzas reactivas —aquellas recordadas en la lectura de Esposito— permiten, en el juego con las activas, producir una propia configuración de lo vital. Ahora bien, si la vida contiene una capacidad autoconfigurativa, si no necesita —por ende— un elemento exterior que le permita *permanecer con vida*,²³ ¿dónde queda ubicada la profilaxis que suponen los dispositivos políticos, desde la cual Esposito sostiene la preeminencia de Nietzsche

21 Alusión al libro 1 del *Fausto* de Goethe.

22 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 14 [157], primavera de 1888, *op. cit.*, p. 584.

23 Esposito señala: “La inmunidad no es únicamente la relación que vincula a la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. Desde este punto de vista [...] no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder” (Roberto Esposito, *op. cit.*, p. 74). Se precisa, entonces, especificar el sentido en el que aquí nosotros utilizamos el término *exterior*: simplemente, como aquello que no es la vida. Para Esposito el poder nunca puede ser exterior a la vida puesto que se necesitan mutuamente para ser poder y vida. Debido a que la vida, en la perspectiva nietzscheana, es pasible de autoconfiguración, desde la propia definición de Esposito podemos decir que el poder resulta exterior a la vida —o, de modo inverso, que el poder, considerado como “poder de conservación” de la vida, es interno, es decir, no es algo que no sea vida.

como su precursor? En tanto que el paradigma inmunitario suponía, entonces, una “*protección negativa de la vida*”,²⁴ que “*reduce su potencia expansiva*”,²⁵ se sostenía la lectura de Esposito sobre Nietzsche que afirmaba que “*todos los dispositivos del saber y del poder cumplen un rol de contención protectora respecto de una potencia vital proclive a una ilimitada expansión*”.²⁶ Ahora bien, ¿cuándo actúan, según Nietzsche, estos dispositivos en términos de “*contención protectora*”? Un caso paradigmático es el de Sócrates en Grecia, como el advenimiento de la racionalidad por encima de los impulsos:

En realidad, su caso no era más que un caso típico que saltaba a los ojos, en medio de lo que comienza a ser general angustia: nadie es dueño ya de sí mismo, los instintos se revolvían unos contra otros.²⁷ [...] existía un peligro, y no quedaba más que esa alternativa: o naufragar o ser absurdamente racional.²⁸

Esa alternativa, sin embargo, no es una cura: “*Buscar la luz más viva, la razón a toda costa [...] no fue más que una enfermedad, una nueva enfermedad, y en manera alguna un regreso a la virtud, a la salud, a la dicha*”.²⁹ Aquello que funciona como dispositivo protector contra el naufragio, como contención, lo es respecto de una vida cuyos impulsos se revuelven unos contra otros —es decir, de una vida que no puede contenerse a sí misma. Esta vida, como mencionamos antes, es la vida enferma, aquélla de “*la contraposición de las pasiones, [...] la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’*”, la cual se encuentra en “*ruina interna, disgregante [...] a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. Retorno de la salud*”.³⁰ El dispositivo protector contiene una vida que se expande, pero de un modo específico —que se *disgrega*. El dispositivo protector acude como remedio frente a un tipo específico de vida que se encuentra incapacitada para darse su propia configuración. Pero este remedio no resulta jamás en la cura; es decir, no devuelve la salud vital. Mientras la razón dominadora retiene la disgregación última de los impulsos, produce un tipo vital, asimismo, enfermo, y el ideal —con respecto al predominio racional— adquiere la forma específica de dispositivos como la “*pobreza, humildad y castidad, ideales peligrosos y difamadores, pero, como los venenos, remedios útiles en ciertos casos de enfermedad, por ejemplo, en la época imperial romana*”.³¹

Los aludidos son remedios útiles, pero, nunca, curas; el retorno de la salud se produce solamente hacia dentro de la propia dinámica vital, cuando una pasión —una fuerza— acaba finalmente por imponer su perspectiva, por dominar. En este retorno de la salud, la configuración de las formas vitales se halla al servicio no de la limitación de la expansión vital, sino al servicio del aumento del poder —es decir, *busca* y no coarta la expansión. La vida que necesita coartar su capacidad expansiva es aquélla enferma, disgregante, la que ha perdido su capacidad de autoconfigurarse.

24 *Ibidem*, p. 74.

25 *Ibidem*, p. 75.

26 *Ibidem*, p. 76.

27 Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, 9, Alianza, Madrid, 2007, p. 23.

28 *Ibidem*, 10, p. 73 y 10, p. 24.

29 *Ibidem*, 11, p. 73 y 11, p. 25.

30 Friedrich Nietzsche, *Fragments póstumos*, 1888, 14 [157], *op. cit.*, p. 584.

31 *Ibidem*, otoño de 1885-otoño de 1886, 2[98], 2008, p. 104.

En síntesis, dos elementos escapan al intento de Esposito de pensar la dinámica vital nietzscheana desde el paradigma inmunitario:³² en primer lugar, que la expansión que requiere un dispositivo protector no es la de una “potencia vital que tiende a una ilimitada expansión”,³³ sino aquella que presenta un carácter de disgregación; en segundo lugar, que lo reactivo —o sea, lo que coarta— se consagra, en la vida saludable, autoconfigurativa, al servicio del aumento de poder, —es decir, que se halla bajo un impulso dominante, eminentemente al servicio del objetivo expansivo, y no como “protección”. Los dispositivos —que son político-culturales, desde la perspectiva nietzscheana— pueden redundar tanto en una capacidad positiva respecto de la vida —como cuando Nietzsche aborda la *cría* de un cierto tipo vital,³⁴ o en el estudio de la cultura trágica griega—³⁵ como en una eminentemente negativa; por ejemplo, la producción del tipo nihilista³⁶ y, de hecho, la profilaxis que genera la democracia,³⁷ y asimismo, el caso central de Sócrates ya mencionado.³⁸ Estos dispositivos permiten actuar sobre la vida —e incluso *criarla*— pero no son necesariamente *inherentes* al devenir vital; la vida puede modificarse, producirse, conducirse a través de dispositivos político-culturales, pero no precisa de ellos para desplegarse como vida: está en la vida misma la capacidad de autoconfiguración. Desde la perspectiva nietzscheana, la vida *puede* pensarse a través de la política, pero no *tiene* que pensarse a través de ella y, desde luego, no en términos autoconservativos; la vida no requiere —*qua* vida— un paradigma inmunitario.

Ahora bien, podría argüirse que Esposito simplemente utiliza un carácter específico, no central, relativo al concepto de lo vital desarrollado por Nietzsche y que, por ende, no hay contradicción en ubicar a este último como precursor del paradigma inmunitario, incluso si su perspectiva vital choca con él. Sin embargo, como es posible observar a lo largo de este análisis, Esposito realiza las *dos* operaciones: coloca la perspectiva nietzscheana como base del paradigma inmunitario —debido a que en él alcanza, finalmente, su “específica pregnancia”— y asimismo —digamos que *a pesar* de su filosofía— confronta a Nietzsche con su paradigma. La tensión en la postura de Esposito entre la centralidad adjudicada a Nietzsche y su posterior antagonismo reside justamente en la operación de recorte llevada a cabo en la perspectiva vital nietzscheana: sitúa en el centro las medidas profilácticas —la política— para luego plantear la autocontradicción en Nietzsche al no otorgarles un valor primordial —al escamotear, en un movimiento inverso al de la biología spenceriana, el lugar de las fuerzas *reactivas* en la capacidad configuracional vital.

32 Sin referirnos al tercero —central— antes expuesto: que ese poder de conservar la vida no está en algo que no es la vida.

33 Roberto Esposito, *op. cit.*, p. 75.

34 Cfr. Friedrich Nietzsche, “Los que quieren hacer mejor a la humanidad”, 3, en *El crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 62.

35 Cfr. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*, y *Fragmentos póstumos*, *op. cit.*, fines 1886-primavera 1887, vol. 7, núm. 7, p. 209.

36 Cabe aclarar que existen dos tipos de nihilismo, término que nombra un “síntoma de creciente *fortaleza* o de creciente *debilidad*”. (Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, *op. cit.*, otoño de 1887, vol. 9, núm. 60, p. 251). Para profundizar en la diferencia entre ambos, cfr. Mónica Cragolini, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, La Cebra, Buenos Aires, 2006. Por supuesto, en este texto nos estamos refiriendo al segundo tipo.

37 Con este término, el filósofo se refiere a la democratización europea del siglo XIX: “Las mismas condiciones nuevas bajo las cuales surgirán, hablando en términos generales, una nivelación y una mediocrización del hombre —un hombre animal de rebaño útil, laborioso, utilizable y diestro en muchas cosas—, son idóneas en grado sumo para dar origen a hombres-excepción de una cualidad peligrosísima y muy atrayente” (Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 242, Alianza, Madrid, 2007, p. 175). Como se puede observar, en correspondencia con el comentario sobre el nihilismo de la anterior nota, aquello que supone un carácter negativo en términos culturales —la democratización— puede (involuntariamente) proveer resultados positivos.

38 Cfr. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*, especialmente la sección 14.

En el momento de realizar, en *Bíos. Biopolítica e filosofía*, un *racconto* de aquellos que, conceptualmente, fungen como predecesores del paradigma inmunitario —hasta arribar a Nietzsche—,³⁹ Esposito realiza una única y muy breve mención de Freud, sin generar prácticamente ningún tipo de análisis. Nos interesará, por el contrario, desarrollar cómo, antes que la nietzscheana, la dinámica vital freudiana resulta un precuroso de mayor adecuación para el modo de concebir dicho paradigma.

Eros y Tánatos: conservar la vida

El modo en que Freud presenta la dinámica vital, a partir de su tercer modelo pulsional, Eros-Tánatos,⁴⁰ es diverso del nietzscheano. La tendencia de las pulsiones de vida (*Lebenstrieb*) “[...] es producir unidades cada vez más grandes y así, conservarlas, o sea, una ligazón [*Bindung*] [...]”.⁴¹ Las pulsiones de muerte (*Todestriebe*), en su calidad de tendencia a lo inorgánico, suponen desligar —y, por ende, coartar— la tendencia a la producción de unidades cada vez más grandes, propia de la pulsión de vida.

El paradigma inmunitario presenta una disposición dinámica similar. Si tomamos los dos puntos anteriormente mencionados respecto de los cuales la posición nietzscheana se separa de la de Esposito, hallamos que, más bien, en lo concerniente a dichos temas, la postura freudiana converge con la de este último. Aquello coartado por la pulsión de muerte sí presenta una tendencia a la expansión —a “producir unidades cada vez más grandes”; asimismo, la interrelación entre pulsiones eróticas y tanáticas en Freud sí presenta una tendencia, en lugar de a la expansión, a la conservación⁴² —y, por lo tanto, a la preservación de la vida.⁴³

Ahora bien, la disposición de la preeminencia de los elementos en relación parece ser la inversa. Si el paradigma inmunitario supone la capacidad política como elemento restrictivo que, mediante una protección negativa, coarta la potencialmente ilimitada capacidad expansiva vital, en Freud hallaremos que el centro de gravitación, en términos de potencia expansiva, se halla del lado de Tánatos. En efecto, si la política, como *immunitas*, ha de pensarse como constriñendo una vida en constante expansión para así conservarla —mantenerla con vida—, en Freud las pulsiones de vida (*Lebenstrieb*), en pos de mantener con vida al viviente, han de extroyectar parte de las pulsiones mortíferas —lo cual sirve a dos propósitos, ambos conservativos: impide que el actuar de las pulsiones de muerte (*Todestriebe*) hacia dentro del viviente logren su propósito de llegar a lo inorgánico, por ejemplo, a la muerte, y genera una capacidad defensiva respecto de

39 Cfr. Roberto Esposito, *op. cit.*, p. 73 y ss.

40 Como hace notar Guillaumin, el término *Tánatos* no es empleado por Freud, sino que aparece en un texto de 1930 de W. Steckel, *Der Wille zum Leben*, Wendepunktverlag, Leipzig. Cfr. Jean Guillaumin, “La pulsion de mort, prothèse théorique de l’impensé de contre transfert dans le psychanalyse?”, *Revue Française de Psychanalyse*. *La pulsion de mort*, tomo 3, marzo-abril, 1989, Presses universitaires de France, Paris, p. 535. Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*, en *Obras completas*, tomo 18, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, p. 24.

41 Sigmund Freud, *Resumen del psicoanálisis*, en *ibidem*, tomo 23, p. 146.

42 “En el ser vivo (pluricelular) la libido se enfrenta con la pulsión de destrucción o de muerte; [...] La tarea de la libido es volver inocua esa pulsión destructora” (Sigmund Freud, *El problema económico del masoquismo*, en *op. cit.*, tomo 19, p. 169). En esa interrelación pulsional, se busca desactivar el carácter mortífero, o sea, lograr la conservación vital.

43 En estos términos autoconservativos respecto de muerte y vida, Oliva y Campbell remarcan que “la biopolítica [...] ha producido una inmunización respecto de la muerte que es trasladada en una inmunización de la vida”. Beatriz Oliva, y Thomas Campbell, “From the Immune Community to the Communitarian Immunity: On the Recent Reflection of Roberto Esposito”, *Diacritics*, vol. 36, núm. 2, The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 79.

los peligros externos, transformando esa pulsión extroyectada en una agresión hacia los objetos del exterior. Si en el paradigma inmunitario se ha de controlar, mediante la negación y en función de permitir vivir, la continua tendencia vital a la expansión —pues de no ser así desencadenaría la disgregación—, en la dinámica vital freudiana, eminentemente la pulsión mortífera ha de desviarse de sus objetivos. Así, la dinámica del paradigma inmunitario supone una correlatividad, en términos de fin, con la dinámica erótico-tanática freudiana: prevenir la desunión vital, que conduce a la muerte —es decir, el conservar la vida con vida.

Ahora bien, a la caracterización precedente se había arribado partiendo de los dos puntos de divergencia que la dinámica vital nietzscheana presentaba respecto del paradigma inmunitario. Sin embargo, esa doble divergencia —la del tipo de expansividad y la del tipo de tendencia vital— se montaba sobre una más que no hacía a la tipología específica de la dinámica, sino a los elementos mismos que la configuraban —es decir, a su estructura. Nos referimos, por supuesto, a la capacidad autoconfigurativa de la vida en Nietzsche, para quien el devenir vital saludable se producía por capacidad vital propia, activo-reactiva, sin necesidad de redireccionamiento —es decir, de reformulación— externo.⁴⁴ En este sentido estructural, Freud diverge de Esposito del mismo modo que Nietzsche: si en el paradigma inmunitario la protección de la vida viene desde la política, en Freud la relación conservativa se encuentra en la vida misma —en la imbricación pulsional Eros-Tánatos.⁴⁵ En efecto, Esposito coloca a Freud, en *Bíos*, al comienzo de una de las líneas que convergen en la semántica inmunitaria que se encuentra “en el centro mismo de la autorepresentación moderna”.⁴⁶ En relación con esto, Esposito señala dos aspectos: en primer lugar, “la conciencia del carácter forzosamente inhibitorio de la civilización”;⁴⁷ en segundo lugar, establece que “la vida del yo —dividida entre la potencia pulsional del inconsciente y la inhibidora del superyó— es el territorio en donde esta dialéctica inmunitaria se expresa en su forma más concentrada”.⁴⁸ Estas breves —y escasas— referencias a Freud claramente no lo ubican en un lugar central respecto del paradigma inmunitario. Sin embargo, son suficientes para identificar el modo en que lo vital freudiano se retoma. Esposito recupera, de la perspectiva de Freud, la conflictividad, concebida en términos de inhibición y potencia, que el individuo manifiesta en las relaciones sociopolíticas. En efecto, el modo en que lo civilizatorio resulta inhibitorio de las tendencias del individuo marca, de modo eminente, la relación entre política y vida; asimismo, el planteamiento del conflicto en la división tópica yo-superyó-ello implica la relación entre vida y política, en la medida en que el superyó supone una interiorización de funciones coercitivas

44 Volvemos a hacer hincapié en el sentido en que utilizamos el término *externo*, es decir, como aquello que no es vida —cfr. nota 23.

45 Minervini sostiene que “[...] si el paradigma inmunitario preserva a la vida de su tendencia constitutiva a la autodestrucción, también es cierto que la antinomia estructural misma del paradigma inmunitario asimismo informa a la excepción hacia dentro de la vida: la voluntad de vivir y las tendencias a la autodestrucción” (Amanda Minervini, “A Note on the Thought of Roberto Esposito”, *Diacritics*, vol. 39, núm. 2, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009, p. 97). Pero el punto es justamente ése: en la vida, la voluntad de vivir, puesta como expansión, implica en sí misma la tendencia a la autodestrucción —y por ello, requiere algo que no sea vida, que la informe, para protegerla negativamente tanto de su expansión como de su autodestrucción o, mejor dicho, de su expansión que es su autodestrucción.

46 Roberto Esposito, *op. cit.*, p. 78.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

parentales —y, por ende, sociales y culturales.⁴⁹ De este modo, el devenir vital, su cambio y su conflicto, sólo puede ser pensado en relación con una inhibición político-cultural que lo burila —que le da forma.

Ahora bien, este planteamiento deja fuera el tercer elemento que, desde la perspectiva freudiana, constituye la vida: la relación conflictiva Eros-Tánatos.⁵⁰ En el análisis de Esposito queda, de esta manera, elidido el elemento que justamente no implica una relación *inherente* respecto de lo socialpolítico.⁵¹

Hallamos, entonces, no sólo en la lectura de Nietzsche, sino también en aquélla de Freud, este recorte de una capacidad de autoconfiguración —que, desde la perspectiva de Esposito, se refiere a una capacidad propia de la vida de mantenerse con vida. ¿El paradigma inmunitario se sustenta en este recorte? En *Bíos*, Esposito trabaja otro gran precursor, anterior a Nietzsche: Hobbes. Dirijamos allí la mirada con el fin de responder lo planteado.

Esposito interpreta la filosofía política de Hobbes como un prototipo del paradigma inmunitario: “cuando éste [Hobbes] no sólo pone en el centro de su perspectiva el problema de la *conservatio vitae*, sino que la condiciona a la subordinación a un poder constrictivo exterior a ella, como es el poder soberano, el principio inmunitario ya está virtualmente fundado”.⁵² En efecto:

El intento inicial de autopreservación [*conatus sese praeservandi*] está de hecho destinado a fallar dados los efectos combinados de los otros impulsos naturales que acompañan y precisamente contradicen al primero, principalmente el exhaustivo y adquisitivo deseo por todo, que condena al hombre al conflicto generalizado. Aunque tiende a la autoperpetuación, el hecho es que la vida no es capaz de hacerlo por sí misma.⁵³

Ahora bien, ¿es ésta específicamente la postura hobbesiana: *la vida no puede autopreservarse*? Veamos cómo caracteriza Hobbes al estado de naturaleza:

49 “Un fragmento del mundo exterior [...] ha devenido un ingrediente del mundo interior. Esta nueva instancia psíquica prosigue las funciones que habían ejercido aquellas personas (los objetos abandonados) del mundo exterior; observa al yo, le da órdenes, lo juzga y lo amenaza con castigos, en un todo como los progenitores, cuyo lugar ha ocupado. Llamamos *superyó* a esa instancia, y la sentimos, en sus funciones de juez, como nuestra *conciencia moral*” (Sigmund Freud, *Resumen del psicoanálisis*, en *op. cit.*, tomo 23, p. 208). Al referirse de esta manera al *superyó*, Freud establece que: “Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia [*el superyó*] situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, en *op. cit.*, tomo 21, p. 120).

50 “La lucha entre Eros y Muerte [...] Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general [...]” (Sigmund Freud, *ibidem*, p. 118).

51 En este caso, debemos aclarar que no inherente no significa refractario. Como establece Freud, “Sensaciones que eran placenteras para nuestros antepasados son indiferentes o aún desagradables para nosotros; el hecho de que nuestras exigencias ideales éticas y estéticas se hayan modificado tiene un fundamento orgánico” (Sigmund Freud, *¿Por qué la guerra?*, en *op. cit.*, tomo 22, p. 198). En consecuencia, no se trata de que lo políticosocial no pueda influir en el conflicto Eros-Tánatos (por supuesto: si así fuese, existiría una suerte de fondo primordial vital que se mantendría igual a sí mismo a lo largo del tiempo —v. gr., una *esencia*— paralelo al cambio cultural) sino de que —del mismo modo en que lo habíamos planteado para Nietzsche— dicho conflicto no necesita de lo políticosocial para su despliegue.

52 Roberto Esposito, *op. cit.*, p. 75.

53 Roberto Esposito, “The Immunization Paradigm”, *Diacritics*, vol. 36, núm. 2, The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 32 [*la traducción es nuestra*].

Y, por tanto, mientras persista este derecho natural de todo hombre a toda cosa no puede haber seguridad para hombre alguno (por muy fuerte o sabio que sea) de vivir todo el tiempo que la naturaleza concede ordinariamente para vivir.⁵⁴

Y esta inseguridad deriva en “lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta”.⁵⁵

Como puede inferirse, Esposito realiza un desplazamiento conceptual: el planteamiento de Hobbes no habla de que la vida no sea capaz, por sí misma, de autoperpetuarse, sino de que, en el estado de naturaleza, no están dadas las condiciones para que se asegure dicha autoperpetuación. No se trata de que la vida no pueda autoperpetuarse, sino de que no es *seguro* que lo haga. Así, la política —en la forma del Estado soberano— no despliega, para Hobbes, la autoperpetuación de la vida, sino que dispone las condiciones de posibilidad para que pueda desarrollarse —desde la vida misma— de modo seguro. La dicotomía estado de naturaleza-estado civil no se superpone al de imposibilidad-posibilidad del despliegue de vida, sino que marca dos escenarios de la vida tipológicamente diversos: por un lado, una vida en constante conflicto, puesta siempre en peligro, que puede desaparecer pero que —al mismo tiempo— supone la posibilidad del ejercicio de la libertad, entendida en términos del “deseo de todo” (en palabras de Esposito); por otro lado, una vida que no corre un riesgo continuo, que puede desarrollarse en términos de prosperidad, pero que ha de coartar su “deseo de todo” en pos de desactivar el continuo conflicto. Hobbes no piensa en un estado de vida imposible *versus* uno de la posibilidad de la vida, sino en dos estadios vitales que hacen tender determinadamente —por los caracteres específicos que presentan— hacia uno de ellos.⁵⁶ El escenario de la imposición política por vía de la figura del soberano es *un* escenario dentro de las posibilidades vitales —aun si se observa como el preferido o se contempla como el mejor, no es el único. Hobbes no plantea que la guerra de todos contra todos suponga el exterminio del hombre —digamos, entonces sí, el exterminio de la *vida* de la especie— sino que lo que eminentemente sufre en dicho estado de cosas es la *individualidad* del hombre. En efecto, el estado de naturaleza supone la imposibilidad de asegurar tanto la “duración natural” de la vida, como también de la propiedad⁵⁷ y de los medios para lograrla —es decir, lo que asegura el límite que permite la vida individual, así como lo que le es propio a uno, y la libertad personal para obtenerlo.⁵⁸ El Leviatán, entonces, no busca proteger *la vida*, sino un tipo de vida, dispuesto en función de una caracterización específica de la vida individual.

¿El paradigma inmunitario se concibe, entonces, a partir de la individualidad de la vida?

54 Thomas Hobbes, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2009, p. 130.

55 *Ibidem*, p. 127.

56 Así, hacer la guerra —algo extremadamente presente en el entramado del *Leviatán*— no significa, de ningún modo, elegir la no-vida, sino, simplemente, no priorizar la autoconservación.

57 Las pasiones que llevan a la conformación de Estado —es decir, que inclinan a los hombres a la paz— son “el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida comfortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria” (*ibidem*, p. 129).

58 De hecho, el capítulo segundo de *Bios* estudia justamente estos conceptos: *inmunidad, soberanía, propiedad y libertad* (Cfr. Roberto Esposito, *Bios*, op. cit., pp. 73 y ss.).

Esposito se pregunta si —en razón de la relación estructural que plantea entre inmunidad y modernidad— no han existido planteos premodernos que se refiriesen a una dinámica de la inmunización. Expone, en consecuencia, el ejemplo de Platón:

Se sigue de nuestras conclusiones hasta ahora que el sexo debería preferentemente darse entre hombres y mujeres que sean marcadamente buenos, y debería ocurrir lo menos posible entre hombres y mujeres de estampa vastamente inferior. Se sigue asimismo que la descendencia del primer grupo debería reproducirse. Así es como se maximiza el potencial de nuestro rebaño. Y el hecho de que todo esto ocurra debe ser ocultado a todos excepto a los dirigentes, para que el rebaño de guardianes esté lo más libre posible de conflicto.⁵⁹

Al respecto, Esposito se pregunta: “¿Deberemos concluir entonces, desde la cercanía de Platón a una semántica biopolítica, que una génesis griega de la biopolítica puede de hecho ser trazada?”,⁶⁰ y responde: “En vez de moverse en una dirección inmunitaria, una que esté orientada a la preservación del individuo, el discurso de Platón se halla claramente dirigido en un sentido comunitario, extendido, principalmente, al bien del *koinon*”.⁶¹ La respuesta es evidente: el paradigma inmunitario es tal sólo en la medida en que lo que esté en juego en la protección negativa no sea *la vida*, sino la vida del individuo.⁶²

Podemos ahora responder a la pregunta planteada. El paradigma inmunitario se produce a partir de una lectura que concibe la dinámica vital desde la especificidad que los dispositivos políticos puedan imprimir desde la perspectiva de la vida individual. En Nietzsche, en Freud, en Hobbes,⁶³ la vida tiene una capacidad de despliegue que —en distintos ritmos, en distintas intensidades— no requiere instancias externas para proveerse de una dinámica sustentable. De este modo, el acento del cuidado de la vida individual supone un sesgo de esas distintas perspectivas: la dinámica erótico-tanática de Freud, la autoconfiguración activo-reactiva de Nietzsche, la vida del estado de naturaleza en Hobbes.

59 Platón, *República*, trad. R. Waterfield, Oxford Press, 1993, p. 173, citado por Roberto Esposito, “The Immunization Paradigm”, *op. cit.*, p. 29 [la traducción es nuestra].

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

62 Concebir el paradigma inmunitario como protector de la vida en términos individuales deshace aún más el postulado de que la perspectiva nietzscheana es su precursora central, lo que permite ya plantear la postura de Esposito en términos de ruptura. Las diversas dinámicas vitales exploradas por Nietzsche —entre las cuales se incluyen los diversos *remedios* para las vidas enfermas, y las *crias* para las vidas ascendentes— nunca son planteadas en términos de *individuo*. Es un tipo de vida —ascendente— lo que busca *criar*, y un tipo de vida —descendente, nihilista— lo que busca *combatir*. Las figuras del aristócrata o del genio no se apuntalan en función de su individualidad, sino que, en calidad de opuestas a la masa, representan tipos específicos de vida elevada. Por dar algunos ejemplos, en *Más allá del bien y del mal* se da cuenta del tipo del filósofo —(Cfr. “Sección primera: de los prejuicios de los filósofos”), del científico (“Sección sexta: nosotros los doctos”), del sacerdote (“Sección tercera: el ser religioso”) y, asimismo, del tipo aristocrático (“Sección novena: ¿qué es aristocrático?”). También numerosos fragmentos póstumos de la época dan cuenta de esta variedad tipológica (Cfr. *Fragmentos póstumos*, *op. cit.*, 14 [178], 14 [179], sobre la práctica cristiana y el ascetismo; 1 [123], [202], [235], 5 [50], [89] sobre los hombres superiores y los aristócratas; 2 [10], [13] respecto del hombre democrático; 9 [5] sobre las tipologías de genio europeas; 10 [17], [39] sobre los hombres de rebaño, entre otros).

63 Y, asimismo, en Foucault, a quien Esposito dedica su primer capítulo. Para un desarrollo de la crítica de Esposito al concepto de biopolítica de Foucault y los problemas semántico-teóricos que supone, cfr. Alonso Zengotita, *op. cit.*

La vida y la muerte: reverso inmunitario y conflictividad intravital

La perspectiva a partir de la cual se había planteado que Freud era un precursor más adecuado que Nietzsche del paradigma inmunitario de Esposito —a saber, el tipo de expansividad y el tipo de tendencia vital que, combinados, suponen una autoconservación— permite plantear un punto de confluencia respecto de aquello que, tanto para Esposito como para Freud representa —justamente porque en ambos se trata de una conservación de la vida— el polo de mayor negatividad para el desenvolvimiento vital: la exacerbación tanática.⁶⁴ En efecto, el cuarto capítulo de *Bíos* aborda el reverso biopolítico, la tanatopolítica, en su más acentuada expresión: el nazismo. Allí, la política no protege negativamente a la vida, sino que la lleva a su muerte.

¿Por qué el nazismo —a diferencia de las restantes formas de poder pasadas y presentes— llevó la tentación homicida de la biopolítica a su más acabada realización? ¿Por qué sólo el nazismo volcó la proporción entre vida y muerte a favor de la segunda hasta el punto de prever su autodestrucción? La respuesta que propongo hace referencia una vez más a la categoría de inmunización, ya que sólo esta última deja al desnudo, inequívocamente, el mortífero lazo entre la protección de la vida y su potencial negación. Además, la figura de la enfermedad autoinmune representa la condición extrema en la cual el sistema protector se torna tan agresivo, que se vuelve contra el cuerpo mismo que debería proteger, provocando su explosión.⁶⁵

El nazismo, entonces, como la enfermedad autoinmune, en su búsqueda descontrolada de protección, termina llevando aquello por proteger hacia la muerte.

Para Freud, ese escenario de exacerbación tanática se halla representado por la Primera Guerra Mundial. Freud explica, en una carta de respuesta a Einstein,⁶⁶ las motivaciones de las situaciones bélicas en función de su teoría pulsional:

Entonces, cuando los hombres son exhortados a la guerra, puede que en ellos responda afirmativamente a este llamado toda una serie de motivos [...] Por cierto que entre ellos se cuenta el placer de agredir y destruir [...] El enlazamiento de esas aspiraciones destructivas con otras, eróticas e ideales, facilita desde luego su satisfacción.⁶⁷

64 La exacerbación tanática, en Nietzsche, no presentará *per se* cualidades negativas; puede constituir tanto una herramienta a favor de la generación de vida ascendente, como un vehículo para el descenso de la vida. Al respecto, *cf.* acerca del primer caso, “De la guerra y de los pueblos guerreros”, en *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2007; *op. cit.*, otoño 1887, 10[157] y primavera 1888, 14 [40], 2008, y, sobre el segundo aspecto, las referencias a la guerra dirigida por el príncipe de Bismarck, diciembre de 1888 - comienzo de enero de 1889; 25 [14], p. 778.

65 Roberto Esposito, *Bíos*, *op. cit.*, p. 185.

66 La carta de Einstein dirigida a Freud, donde le pregunta el porqué de la tendencia de los hombres a hacer la guerra, se fechó en Caputh, cerca de Postdam, el 30 de julio de 1932. La respuesta freudiana constituyó el texto *¿Por qué la guerra?* (*Warum krieg?*).

67 Sigmund, Freud, *¿Por qué la guerra?*, en *op. cit.*, tomo 22, p. 193.

La guerra no supone únicamente —aunque sí de manera primordial— la tendencia a la agresión y la destrucción —avatar de la pulsión de muerte— sino asimismo aspiraciones eróticas e ideales que actúan como facilitadoras. Ante este frente destructivo, mortífero, Freud postula que “todo cuanto establezca ligazones de sentimiento entre los hombres no podrá menos que ejercer un efecto contrario a la guerra”.⁶⁸ Frente a ésta, y respecto del gobierno —pensado en función de la Liga de las Naciones, como órgano supranacional—, Freud propone “un estamento superior de hombres de pensamiento autónomo, que no puedan ser amedrentados y luchan por la verdad, sobre quienes recaería la conducción de las masas heterónomas”.⁶⁹ El trazado del análisis freudiano presenta un claro carácter inmunitario. En efecto, si la figura del paradigma inmunitario supone la implementación de dispositivos políticos para contener la expansividad vital —y así preservar la vida—, la lectura freudiana de la situación bélica implica la disposición de posibles dispositivos —articulados en una política y una cultura— con el fin de contener la expansión mortífera de las fuerzas tanáticas.⁷⁰ Este carácter inmunitario reconduce, así, la figura del organismo: la guerra, como expresión máxima de las pulsiones mortíferas, se concibe como la ruptura de las defensas orgánicas que permite el ingreso de masivas cantidades de energía no ligada, las cuales obligan a actuar para dominarlas y contenerlas en pos de la supervivencia.⁷¹ Pese a que la evolución cultural es responsable de “buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos”,⁷² la diversidad de lazos civilizatorios habrá de apuntarse en conjunto para convertirse en frente de defensa ante el acontecimiento esencialmente traumático, destructor y bárbaro que es la guerra.

Sin embargo, allí donde comienza, el punto de confluencia entre Esposito y Freud, asimismo finaliza. Si esa confluencia se montaba, como establecimos, en el tipo de expansividad y el tipo de tendencia que la dinámica vital freudiana presentaba, la ruptura se encuentra, a su vez, en la divergencia estructural que supone la capacidad autoconfiguracional de la vida, capacidad recortada desde la lectura de Esposito —y coextensiva a las dinámicas propias de Hobbes y, principalmente, Nietzsche. En términos específicos, se puede establecer el efecto de dicha divergencia estructural en el momento de pensar las respuestas de Esposito y Freud al escenario de la exacerbación tanática.

Singularidad impersonal y reconducción tanática: el lugar de la muerte y el conflicto

En el último capítulo de *Bíos*, Esposito enuncia una propuesta superadora del paradigma inmunitario, que parte de su inversión.

[...] el nazismo, más que el comunismo, trazó un umbral respecto del período previo [...]. A partir de este umbral, histórico y a la vez epistemológico, ya no

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*, p. 196.

70 Como habíamos estipulado en el apartado anterior, la relación es de tipo inverso: para Freud no se ha de contener la vida, sino la muerte.

71 *Cfr.* Sigmund Freud, *¿Por qué la guerra?*, en *op cit.*

72 *Ibidem*, p. 196.

puede pasarse por alto la cuestión de la biopolítica. Puede, e incluso debe, invertírsela respecto de la configuración tanatopolítica que asumió en la Alemania hitleriana, pero no eludírsela retrotrayéndose al período moderno, si- quiera porque a partir de éste surgió en forma contradictoria, por distintas que fueran su modalidad e intensidad respecto de las que adoptó posteriormente.⁷³

La propuesta de Esposito supone, así, un no retorno al pasado de las perspectivas modernas, al menos porque, como establece, de allí ha surgido (la biopolítica) de forma contradictoria, y, por supuesto, debido a que mientras el paradigma inmunitario, como matriz explicativa moderna, presenta en sí la posibilidad tanto de generar una política de vida —una biopolítica— como una política de muerte —una tanatopolítica—, volver a pensar desde las perspectivas modernas supone potencialmente el resurgimiento de formas mortíferas. Se buscará terminar con la contradicción y obtener una propuesta positiva partiendo de estas formas de muerte. De tal manera, respecto de la semántica nazi:

Hay que penetrar en ella e invertir uno por uno sus presupuestos bio-tanatoló- gicos. [...] Sólo de este modo [...] será posible trazar los primeros lineamientos de una biopolítica finalmente afirmativa: ya no sobre la vida, sino de la vida. Esto es, una que no superponga a la vida las categorías ya constituidas y, a esta altura, ya destituidas, de la política moderna, sino que inscriba en la política misma el poder innovador de una vida repensada sin descuidar su complejidad y articulación. [...] debe entenderse más en el sentido de una vitalización de la política que en el de una politización de la vida, aunque al final ambos movimientos tiendan a superponerse en un único plano semántico.⁷⁴

Vitalizar la política significa dejar de lado las categorías políticas modernas, y repensar la vida ya no en términos de política sobre la vida, sino en función de sí misma; es decir, formular, más bien, una vida que entre en la política, y no tanto una política que extienda su poder sobre la vida.

Ahora bien, una vida que pueda vitalizar la política es aquella que ha de contener un poder revitalizador o, en términos de Esposito, una vida repensada como poseedora de “poder innovador”. Y esa vida no es la conceptualizada en la modernidad, pues, como Esposito argumenta a lo largo de *Bíos* —y como da cuenta el paradigma inmunitario—, dicha concepción supone que, para vivir, la vida ha de hallarse apoyada, contenida, constreñida, desde la política. La política, en consecuencia, informa de distintos modos a esa vida; por eso, han de abandonarse las formas políticas modernas para poder pensar la vida con —y desde— un “poder innovador”. ¿Cómo ha de pensarse, entonces, esa vida innovadora?

Una impersonal singularidad, o una singular impersonalidad, la cual, en vez de hacerse apresar en los límites del individuo, los abre a un movimiento

73 Roberto Esposito, *Bíos*, op. cit., p. 239.

74 *Ibidem*, p. 253.

excéntrico “que transita a los hombres, las plantas, los animales, independientemente de la materia de su individuación y la forma de su personalidad”.⁷⁵

Se propone que la vida no sea pensada a partir de su individuación, sino como parte de la comunidad de lo vital.

Que un único proceso atravesase sin solución de continuidad toda la extensión de lo viviente —que cualquier viviente deba pensarse en la unidad de la vida— significa que ninguna porción de esta puede ser destruida a favor de otra: toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida.⁷⁶

Esta perspectiva vital —ya presupuesta en el paradigma inmunitario, en calidad de tendencia expansiva de la vida que obra en términos disgregantes (por lo cual requería la política)— clarifica el sentido del recorte dispuesto por Esposito en sus lecturas de Nietzsche, Freud y Hobbes. En efecto, como establecimos en nuestro análisis, una vida no pensada a partir de la individuación se halla ya presente en dichos autores: en Nietzsche, desde su perspectiva de la *Wille zur Macht*, como juego de fuerzas activo-reactivas; en Freud, en el momento de pensar unas pulsiones de vida y muerte que constituyen lo fundamental del devenir vital en general y abren el escenario del individuo y la psiquis; en Hobbes —como sostuvimos—, cuando pone en juego, en el estado de naturaleza, una vida que, en el constante peligro, en el constante cambio de relaciones de poder, no se sostiene —precisamente— a partir de los caracteres de la individuación, sino que los deshace desde las continuas luchas, muertes y cambios. Ahora bien, lo que hay en esa vida no concebida desde la individuación es, justamente, *conflicto*. La imbricación con fuerzas que niegan la pura unidad —el proceso que atraviesa “sin solución de continuidad toda la extensión de lo viviente” es parte de la vida, y no un estado generado desde una relación con otra cosa, v. gr., la política. La posibilidad de concebir una pura positividad —en donde “ninguna porción [de la vida] puede ser destruida a favor de otra”—, se ve derruida si se parte de una concepción de la vida en donde una capacidad destructiva (o mortífera) es inherente a sí misma, es vida. La función del recorte de Esposito resulta, entonces, evidente: al dejar por fuera aquello de la vida que no responde a una lógica de la individuación, lo que realmente oblitera es la conflictividad inherente a la vida misma. Sólo de ese modo es posible una propuesta conceptual que suponga la continuidad total de lo viviente: si aquello que le resulta conflictivo —que puede llegar a matarlo—, aunque se articule inmediatamente, es exterior.⁷⁷

75 Roberto Esposito, *Bíos*, op. cit., p. 311. Lo citado por Esposito es tomado de Gilles Deleuze, *Logica del sentido*, p. 97.

76 *Ibidem*, p. 312.

77 Como queda claro en el modo en que Esposito caracteriza tanto a Nietzsche como a Freud —y asimismo a Hobbes—, no se recorta la conflictividad *per se* —que en Esposito se relaciona con la política—, sino aquella inherente a la vida. Este recorte aparece asimismo, en el primer capítulo de *Bíos*, en el momento de confrontarse con el concepto de biopolítica foucaultea: Esposito sostendrá que Foucault no logra articular vida y política, y que dicho “bloqueo hermenéutico” hace del concepto de biopolítica algo indefinido (Roberto Esposito, op. cit., p. 74). Como se busca desarrollar en otro artículo, aquello que Esposito ve como una suerte de hiato, o bloqueo es, en realidad, la capacidad conflictiva que vida y política conllevan, y que no permite constreñir la perspectiva foucaultea en un dispositivo conceptual del tipo del paradigma inmunitario (véase Alonso Zengotita, op. cit.). En otro registro, Quintana desarrolla un intento parecido al buscar mostrar cómo la caracterización de *biopolítica negativa* que Esposito produce respecto del pensamiento arendtiano se sustenta en un recorte, y al sustentar, desde allí, cómo es posible hallar derivas positivas en la relación que establece Arendt entre vida y política (Laura Quintana, “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Revista de ciencia política*, vol. 29, núm. 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2009, pp. 185-200).

Debido a que la pulsión de muerte es algo intrínseco a la vida, la relación con la política ha de suponer una respuesta cualitativamente diversa a Freud, quien estipula que “no se trata de eliminar por completo la inclinación de los hombres a agredir; puede intentarse desviarla lo bastante para que no deba encontrar su expresión en la guerra”.⁷⁸ En función de este objetivo, Freud además establece, refiriéndose a la mirada de la sociedad occidental moderna respecto de la muerte, que:

Hemos manifestado la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado matarla con el silencio [...]. Esta actitud cultural-convencional hacia la muerte se completa con nuestro total descalabro cuando fenece una de las personas que nos son próximas [...]. Ahora bien, esta actitud frente a la muerte tiene un fuerte efecto sobre nuestra vida. La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como un *flirt* norteamericano, en que de antemano se ha establecido que nada puede suceder [...].⁷⁹

Desde este diagnóstico freudiano, el propio Esposito resulta, entonces, un reproductor del mal cultural moderno, puesto que, al buscar eliminar la conflictividad propia de la muerte de la ecuación vital —al aspirar a una “vida sin solución de continuidad”— no hace sino reproducir los esquemas modernos; por supuesto, cuando la concepción de una biopolítica positiva parte de la inversión del dispositivo tanatológico moderno, el abrazo a lo tanático que supone el nazismo, desde la lectura de Esposito, no puede sino traducirse en un horror por la muerte.

En este punto específico Freud manifiesta una convergencia de posición respecto de Nietzsche; en efecto, Nietzsche condena a aquéllos que elucubran una vida eterna, en tanto desprecian esta vida al negar la muerte.⁸⁰ La actitud propia de la vida elevada, activa, es apropiarse de esa muerte: “Yo os elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero”.⁸¹ Aquél que no niega ni rehúye su muerte —y que, por ello, no procede a un recorte vital— puede convertirla, con su elección, en herramienta para la elevación de su vida.⁸² En Freud, la negación de la muerte implica un empobrecimiento vital dado que todas las mociones vitales se hallan conformadas por la imbricación de pulsiones de vida y de muerte,⁸³ de manera que huir de la muerte conduce eminentemente a un recorte vital.

A esta convergencia de perspectivas, se aúna una disposición —concebible en términos de dispositivo vital-cultural, de *política*. Nietzsche afirma: “Con cuanta mayor amplitud y superioridad se vive, más pronto estamos a arriesgar nuestra vida por un solo sentimiento agradable.

78 Sigmund Freud, *¿Por qué la guerra?*, en *op. cit.*, tomo 22, p. 195.

79 Sigmund Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, en *op. cit.*, tomo 14, pp. 290-291.

80 Cfr. Friedrich Nietzsche, “De los predicadores de la muerte”, en *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*

81 Friedrich Nietzsche, “De la muerte libre”, I, en *ibidem*, p. 92.

82 En efecto, “[...] querer vivir eternamente y no morir es ya un síntoma de senilidad de los sentimientos”; es decir, de una vida descendente. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 187, Akal, Madrid, 2007, p. 342.

83 Cfr. *¿Por qué la guerra?*

Un pueblo que vive y siente así no tiene necesidad de guerras".⁸⁴ Arriesgar la vida es hacer a la muerte parte de la vida, y, por tanto, no recortarla; inversamente, arriesgar la vida implica aceptar perderla y, por tanto, intensificarla en el propio acto de arriesgarla. Así, arriesgar la vida y plenificarla son dos caras de la misma tendencia vital.

Esta perspectiva compartida supone un innegable carácter inmunitario:⁸⁵ en un tipo de vida que ha borrado la muerte, que ha exteriorizado la muerte, que ha hecho de la muerte algo no propio de la vida —y, por ende, que esencialmente ha recortado la vida—, aquello negado, recortado, invisibilizado, *retorna*, y retorna en la exacerbación de acción, en la exacerbación de afirmación, en la exacerbación de la potencia por tanto tiempo imposibilitada de proyección. Como perspectiva política, Freud y Nietzsche proponen la inoculación de la muerte en la vida; es decir, una vida que tenga presente la muerte, que la haga *parte* distintiva de la vida, y que —sobre todo— esté dispuesta a arriesgarse —a arriesgar la vida a la muerte—; en suma, idean una vida que no se recorta, sino que se plenifica; una vida que —tanto desde Freud como desde Nietzsche— no se aviene a rendirle tributo a la exacerbación mortífera. Ese cuidar la vida, al arriesgarla y potenciarla, es eminentemente una política de la vida, una *biopolítica*.

Aquellos que señalamos como la diferencia estructural entre la perspectiva vital de Freud —de Nietzsche y de Hobbes— y la propia de Esposito puede sintetizarse en una vida con la capacidad de generar su propio devenir —de autoconfigurarse— frente a una vida que necesita de un elemento externo a ella —la política— para mantenerse con vida, para devenir. Parece ser que en el movimiento de una perspectiva a la otra, la vida se ha empobrecido: parte de sus capacidades, de sus poderes, han sido trasladadas a su exterior. La vida es, en consecuencia, una vida desposeída, incapacitada y, por ende, no pensable en tanto tal sin el auxilio de la política.

Sin embargo, puede existir otra perspectiva que explique esas relaciones de poder entre la política y la vida. Si la vida no puede pensarse fuera de su relación con la política, esto posiblemente no se debe a una incapacidad de la vida de darse su propia configuración, sino a que la vida se halla articulada en términos de una política que ha coartado sus posibilidades configurativas. No se trata de que la vida no pueda autoconfigurarse, sino de que su configuración actual la define como exteriorizada respecto de un poder que la oprime. Si la capacidad autoconfigurativa vital supone conflicto, entonces —en términos de Esposito— la concepción de "vitalización de la política" plantea un trayecto diverso que no consistirá en la preeminencia de la unificación desde una comunidad de lo viviente, sino en una determinada integración del conflicto vital en la política. Las específicas modalidades nietzscheanas y freudianas para dicha integración son propias de su tiempo; cómo imbricar ese conflicto que es la vida en el hoy, es tarea del nuestro.

84 Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op. cit., 187, p. 342.

85 En su interpretación de la biopolítica, Byung Chul Han, en *La sociedad del cansancio*, se refiere a un fin de la sociedad en clave inmunitaria y biopolítica, con lo cual abre espacio para la "sociedad de rendimiento", no caracterizada por la negatividad inmunitaria, sino por la pura positividad, es decir, por un afán justamente de rendimiento que desemboca en un control que el individuo ejerce sobre sí mismo. Sin embargo, aquí es posible marcar que todos los ejemplos descritos en la introducción de *Bíos* —la judicialización del aborto retroactivo, el bombardeo simultáneo de explosivos y medicamentos en Afganistán, el asesinato de rehenes para terminar con el escenario de secuestro, entre otros— son totalmente contemporáneos, y no se pueden reducir explicativamente al concepto de "rendimiento": allí la negatividad mortífera forma parte inextricable de ellos —negatividad rastreada también en *Homo Sacer*, de Agamben. Para una profundización en el tema, cfr. Manuel Ortiz de Landáuzuri, "De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung Chul Han", *Athenea*, vol. 17, núm. 1, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2017, pp. 187-203.

Referencias

- CRAGNOLINI, Mónica, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, La Cebra, Buenos Aires, 2006.
- ESPOSITO, Roberto, *Bíos, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Ed. Einaudi, Turín, 1998.
- ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Ed. Einaudi, Turín, 2002.
- ESPOSITO, Roberto, "The Immunization Paradigm", *Diacritics*, vol. 36, núm. 2, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, pp. 55-61.
- FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1973-4)*, traducción de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991.
- GUILLAUMIN, Jean, "La pulsion de mort, prothèse théorique de l'impensé de contre transfert dans le psychanalyse?", *Revue Française de Psychanalyse. La pulsion de mort*, tomo 3, marzo-abril, Presses universitaires de France, París, 1989.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2009.
- MINERVINI, Amanda, "A Note on the Thought of Roberto Esposito", *Diacritics*, vol. 39, núm. 2, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009, pp. 95-97.
- NIEMAYER, Christian, *Diccionario Nietzsche*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Tecnos, Madrid, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2007.
- OLIVA, Beatriz y Thomas Campbell, "From the Immune Community to the Communitarian Immunity: On the Recent Reflection of Roberto Esposito", *Diacritics*, vol. 36, núm. 2, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, pp. 70-82.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, Manuel, "De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung Chul Han", *Athenea*, vol. 17, núm. 1, Universidad Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2017, pp. 187-203.
- QUINTANA, Laura, "Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt", *Revista de ciencia política*, vol. 29, núm. 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2009, pp. 185-200.
- WILLIAMS, Linda, "Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass", *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, núm. 3, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996.
- ZENGOTITA, Alonso, "Conflictividad vital: una respuesta nietzscheana a la perspectiva biopolítica foucaultea en Esposito", en *Michel Foucault. La insumisión reflexiva*, Eudem, Buenos Aires, 2014, pp. 337-349.