



*Roberto Esposito reader of Deleuze. From the affirmative biopolitic
and the communitas to the geopolitical chaosmmunitas*

*Roberto Esposito lector de Deleuze.
De la biopolítica afirmativa y la
communitas a la caosmunidad geopolítica*

MARÍA GARCÍA PÉREZ

Universidad de Granada
themylam@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.019>
Bajo Palabra. II Época. Nº17. 2017. Pgs: 377-394



Recibido: 15/06/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Nos proponemos problematizar y cuestionar la recepción que Roberto Esposito ha llevado a cabo de la filosofía de Gilles Deleuze en el contexto de su elaboración impolítica y biopolítica de una *communitas* afirmativa, la cual es postulada por el autor frente a los poderes negativos y meramente conservadores del paradigma inmunitario surgido en la modernidad. Nuestra argumentación llevará a un desplazamiento que rebasa al *bíos*, a través de la ontología deleuziana, para componer, en cambio, una *geopolítica* y un nuevo concepto, el de *caosmunidad*.

Palabras clave: Comunidad, inmunitarismo, biopolítica, ontología, impersonal.

Abstract

We propose to problematize and question the reception that Roberto Esposito has carried out of the deleuzian philosophy in the context of his impolitic and biopolitical elaboration of an affirmative *communitas*, which is postulated by the author against the negative and merely conservative powers of the immune paradigm emerged in modernity. Our argumentation will lead to a displacement that goes beyond the *bíos*, through the deleuzian ontology, to compose, instead, a *geopolitics* and a new concept, that of *chaosmunity*.

Keywords: Community, immunitarism, biopolitics, ontology, impersonal.

1. Esposito lector de Deleuze. Una aproximación crítica

EN OBRAS RECIENTES, ROBERTO ESPOSITO ha integrado importantes componentes del pensamiento de Gilles Deleuze a sus propias tesis¹ biopolíticas e impolíticas.² En concreto, el pensador italiano ha querido enriquecer con ello su propuesta de una *communitas* infinitamente abierta y de una biopolítica afirmativa colocadas frente al esquema biopolítico inaugurado con la modernidad y, a su juicio, preñado de negatividad, de inmunitarismo. En efecto, a partir de *Bíos* y sobre todo en *Tercera persona* y en *Dúe*³, Roberto Esposito comienza a servirse de elementos de la reflexión deleuziana para componer su *biopolítica de la vida*, esto es, una biopolítica afirmativa en la cual la vida no es mero objeto sobre el que son aplicadas las técnicas de gobierno y sobre la que es ejercida la soberanía con el fin de apuntalar su legitimidad por la única vía de la negatividad, sino una instancia puramente afirmativa no plegable a los dictados de la *inmunitas*. Pero, como se tratará de mostrar en el presente artículo, Esposito no habría logrado extraer toda la riqueza que se desprende del francés si entendemos que difícilmente puede observarse en tal autor ningún tipo de biopolítica propiamente hablando, por afirmativa que ésta se pretenda. Como veremos, el pensador parisino no circunscribe en ningún momento su pensamiento al ámbito de lo viviente, sino que, antes bien, lo profundiza mediante una ontología de la fuerza o *intensio* hacia lo (an)inorgánico como única vía para zafarse y resistir a todo sometimiento. Por tanto, la inclusión de la filosofía deleu-

¹ Esta cuestión acerca de la aproximación de Esposito a Gilles Deleuze, sobre todo en sus últimas obras, queda claramente reseñada en el artículo de Antonelli, M., “La deriva deleuziana de Roberto Esposito” *Revista Pléyade*, Julio-Diciembre 2013, pp. 35-56.

² El propio Esposito ha contextualizado su tematización comunitarista en la línea impolítica, explorada fundamentalmente en su obra *Categorías de lo impolítico*, trad. Roberto Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006. Allí encontramos un recorrido por diversos autores, de Bataille a Simon Weil pasando por Hannah Arendt, Walter Benjamin o Roger Caillois entre otros, a los que el italiano considera, en cierto modo, precursores de la impoliticidad, resistiendo a la teología política y a los horrores del totalitarismo sin caer en la despolitización, esto es, colocándose en los confines de lo político y, así, mostrando sus límites y aporías internas. A este respecto cabe resaltar el reciente estudio del profesor Alfonso Galindo Hervás en el que no sólo se incluye a Esposito en la teorización impolítica, sino también a Nancy, Agamben y Badiou. Véase Galindo Hervás, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015. La clave de la definición de lo impolítico allí se encuentra en la apuesta por una concepción ontológica que distinga “lo político” de la política fáctica, o, de otro modo, lo óntico-político de lo onto-político.

³ Cf. Esposito, R., *Dúe. La maccina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.

ziana por parte de Esposito tendrá notables consecuencias que no pueden pasar inadvertidas. En primer lugar, la noción espositiana misma de biopolítica queda problematizada toda vez que en el filósofo francés la vida es concebida, no como *bíos*, sino como una instancia más profunda que apunta a una ontología de la fuerza u ontología intensiva y que nos habla, más que de biopolítica, de una *geopolítica*, esto es, de una teoría onto-política del espacio y los movimientos cualitativos que lo recorren y lo fundan, movimientos de reterritorialización y de desterritorialización, de nomadismo y de sendentarización. En segundo lugar, la *communitas* que él nos presenta, si se toman hasta el final las reflexiones de Deleuze, debería tornarse *caosmunidad*, esto es, una comunidad caosmológica donde lo que se afirma no es la vida sino la diferencia *qua* diferencia.

Comenzaremos por precisar las posiciones de Esposito en torno a los conceptos, decisivos en este autor, de *communitas* e *inmunitas*. Una vez dilucidados veremos de qué modo el italiano compone el acoplamiento de éstos con la filosofía deleuziana para entrar de lleno, así, en el cuestionamiento del mismo y, consiguientemente, de su desarrollo biopolítico.

2. Inmunitas, negatividad en el seno de la soberanía

SOBRE EL PAR COMMUNITAS/INMUNITAS se ensambla todo el esquema biopolítico de Esposito en su doble faz, afirmativa y negativa respectivamente. Hay que añadir, no obstante, una breve precisión. En Esposito, como ocurre también en Giorgio Agamben,⁴ la biopolítica, se observa, arranca en los albores mismos de la sociedad Occidental, allá en la Grecia antigua, y se define marcando el tránsito de la mera vida animal, salvaje (*zoé*) a la vida cualificada de la *polis*, a la vida organizada políticamente en las ciudades-estado griegas. *Zoón politikón*. Ahora bien, para Esposito la especificidad de la biopolítica vinculada al inmunitarismo queda inaugurada propiamente en la era moderna. En efecto, si comenzamos por la cuestión de la *inmunitas* o, más exactamente, del paradigma inmunitario tal y como lo refiere nuestro autor, lo que tenemos, en esencia, es la injerencia, desde la Modernidad, de la negatividad en el seno del *bíos* político con el fin de entibar la legitimidad sobre la que se asienta la soberanía de los modernos Estados nación. En este sentido, Esposito encuentra en el Leviatán hobbesiano el exponente más claro de tal paradigma. Su teorización política que prescribe, a través del miedo al estado de

⁴ “(L)a producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 16.

naturaleza, al *homo homini lupus* que amenaza la propia autoconservación, el abandono de todo vínculo que no sea el del pacto con el monstruo estatal, es ejemplo privilegiado de la introducción de negatividad en el seno del cuerpo social. De tal manera los individuos quedan a merced del sacrificio del *cum*, en la verticalidad alienante “artificialmente acomunados en la sustracción de la comunidad”.⁵ El contrato es, como veremos, la cara opuesta de la donación infinita que acontece en la *communitas*. Pero, además, en él se daría la inevitable paradoja del redoblamiento del miedo, ahora convertido en terror por lo irresistible del poder leviatánico. Porque el sacrificio del *cum* no sucede sino al precio de impedir toda resistencia. El Leviatán, dueño ahora de la decisión acerca de la vida y la muerte de los súbditos, único capaz de castigar conservando su derecho natural, actúa como *lupus* colosal y terrible. No es de extrañar, con esta reflexión, que Esposito afirme la necesidad de buscar una alternativa a la teología política⁶ que andando el tiempo y ya de la mano de Carl Schmitt bebió directamente del manantial teórico de hobbesiano, como tampoco lo es que Agamben encontrara en el jurista de Plettemberg y su decisionismo la clave para componer el arcano de la soberanía en torno a la noción de *bando*: todo se juega en la cuestión del poder decisorio entre vida y muerte, entre vida que merece ser vivida y vida nuda, sacrificable sin represalia, *Homo sacer*. La biopolítica, en suma, por mor de esta negatividad inmunitaria, se torna *tanatopolítica*. En consecuencia, lo que subyace de fondo para Esposito en esta lógica sacrificial que alargaría su sombra y sus atroces consecuencias hasta nuestros días, hasta nuestras democracias actuales, pasando por el horror del totalitarismo nazi y soviético del siglo XX, es esta eclosión del paradigma inmunitario, esto es, de un determinado dispositivo biopolítico mediante el cual se busca la conservación de la vida, de la normalidad y homogeneidad del cuerpo social, a través de la introducción, en la dosis justa, de aquello mismo que la amenaza. Sin lugar a dudas en Hobbes es el miedo, el miedo a la anomia, a la guerra civil, transformado ahora en miedo a los poderes represores del Estado-Leviatán, el que cumple dicho papel. Él es respuesta inmunizadora que vigoriza la soberanía estatal y mantiene el pacto mediante el *lupus-farmakon*: remedio y veneno. La receta, el antídoto que se pone en marcha, pues, es una suerte de vacuna, la inoculación del virus en su cantidad apropiada para prevenir los efectos devastadores de la enfermedad desatada. Reforzar el sistema inmune y apuntalar la legitimidad soberana guardan la misma lógica.

⁵ Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 65.

⁶ Como ya hemos señalado, para Esposito es decisivo hallar esta impolítica “tercera vía que escapa a la *repraesentatio* teológico-política sin ceder, por otro lado, a la despolitización moderna” Esposito, R., *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996, p. 33.

Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida. Ella salva, asegura, preserva al organismo, individual o colectivo, al cual es inherente (...). (L)a inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural.⁷

El poder biopolítico, por tanto, no es visto por nuestro autor como mera instancia coercitiva o represora, pero tampoco se pone aquí el acento en la cuestión de la producción de subjetividades y de cuerpos como sucedía en Foucault. El nudo gordiano de la reflexión espositiana se encuentra en la capacidad y las técnicas empleadas por el poder para conservar al cuerpo social tal cual se ha constituido y, con ello, a sí mismo. Lo biopolítico-inmunitario se aborda, pues, como resorte mantenedor de la legitimidad soberana a través de la negatividad, esto es, mediante la paradójica inserción, controlada, de lo que podría transgredirlo y arrasarlo si se le deja operar arrojado a su libre crecimiento. El par amigo/enemigo visto por Schmitt se transforma en la dicotomía salud/enfermedad, y la decisión acerca del quién del enemigo lo es ahora acerca de los elementos mórbidos componentes de la patología. Ahora bien, al igual que en Schmitt donde el enemigo se hacía inseparable y, por tanto, necesario para la definición del amigo, o en Hegel, donde el Espíritu absoluto se movía y desplegaba hasta su autoobjetivación final en el Estado en tanto que figura cenit de sí a base de la Negación como motor de la Historia, aquí la enfermedad se hace igualmente indispensable para garantizar al sistema político en condiciones salutíferas, hasta el punto ineludible como se ha dicho, de su inyección.

(L)a enfermedad refuerza por contraste, o inclusive crea, los mecanismos autodefensivos del organismo enfermo (...) el poder político puede utilizar las sediciones y revueltas para legitimar y reforzar su aparato represivo. O inclusive producirlas con ingenio. (...) El remedio para el mal está en tomarlo en formas y dosis tales que inmunicen definitivamente de él.⁸

Como se ve, a juicio de Esposito, la enfermedad social toma la forma de la disidencia, de la rebelión. Pero ella es vista a partir de la Modernidad en tanto necesaria para la legitimación de la soberanía política. El *homo homini lupus* es condición indispensable del pacto social. Frente a ello, el recurso espositiano pasa por postular la expropiación de la subjetividad para así exorcizar toda negatividad, en el fondo

⁷ Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 74-75.

⁸ Esposito, R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 175-176.

proveniente de la representación y el esquema sujeto-objeto, haciendo de la biopolítica una instancia plenamente afirmativa en el *cum* comunitario, esto es, que deje a la vida tal cual es, de nuevo en un gesto muy agambeniano⁹, a su libre crecimiento y *contagio*, capaz de desbordar al cuerpo social homogeneizado, inmunizado de sí mismo.

Pero lo capital para nosotros es observar el modo en que Esposito extiende un determinado elemento de la técnica y la ciencia biomédica para explicar la cuestión política y describir lo que él entiende por biopolítica negativa, es decir, el modo específicamente moderno en que se ejerce el poder. Esta misma extensión será la que parece afectar al pensamiento de Gilles Deleuze en el acople al que le somete Esposito, aunque a la inversa, esto es, dispuesto, no para la negación del *bíos*, sino para su plena afirmación. Pasamos entonces a describir la propuesta en positivo del italiano a través del siguiente interrogante: ¿frente a qué se ejerce esta negatividad? ¿de qué verdaderamente nos inmuniza el poder político? La respuesta es sencilla, justamente de una biopolítica afirmativa, de una *communitas* que es plena afirmación y crecimiento de la vida sin las injerencias del poder soberano. Vamos ahora a desarrollar esta cuestión para tener una aproximación completa al pensamiento de Esposito. Así armados entraremos con rigor a describir y cuestionar la recepción que este pensador ha llevado a cabo de Gilles Deleuze.

3. *Communitas*, hacia una biopolítica afirmativa

EL TÉRMINO INMUNITAS YA APUNTA a lo que él niega, pues no indica otra cosa que el resultado de suprimir el *cum* de la *communitas*, al *ser-con* que ontológicamente somos, al tiempo que ejerce la ausencia del *munus*, esto es, del don que, a juicio de Esposito, (des)constituye la comunidad. Así, la negatividad propia del paradigma inmunitario acontece sobre y contra la verdadera existencia compartida, la cual no sabe más que de plena afirmación, de pleno *contagio*. Lo esencial, por tanto, de la *communitas* espositiana puede desplegarse en el análisis de los dos elementos que la componen, *cum* y *munus*. Así, de un lado, tenemos el modo en que se da, para el

⁹ La pregunta fundamental para Agamben, tras detallar la relación de bando que el poder mantiene con la vida es la siguiente: “¿en qué modo un *bíos* puede ser sólo su *zoé*, ¿cómo puede una forma de vida apresar ese *haplós* que constituye a la vez la tarea y el enigma de la metafísica occidental?” Agamben, G. *Homo sacer I*, op.cit., p. 239. La respuesta completa la da Agamben al captar en el “*cualsea*” el término que define una vida amada tal cual es, sin dependencia respecto de ningún predicado concreto. Por lo demás, este *cualsea* supone un tipo de singularidad que no toma por esencia, por tanto, ningún contenido común apropiable. Cf. Agamben, G., *Lo abierto, el hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006; Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1993.

italiano, este carácter compartido de la existencia que, como veremos, es heredero fundamentalmente de Heidegger y de Jean-Luc Nancy, y, de otro, nos encontramos con un don que en su incalculable infinitud, conecta con la filosofía de Georges Bataille¹⁰. Sin embargo, el punto de unión de uno y otro se encuentra en el desfondamiento de la categoría de sujeto erigida en la modernidad como epicentro del pensamiento que ella inaugura. Don infinito que, en palabras de Esposito, expropia toda propiedad, hasta la última y más fundamental de todas las del individuo: al sujeto de la representación, auténtico agujero negro, entraña de la negatividad inmunitaria.

Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, 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 ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad (...) que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad.¹¹

Tal *munus*, como donación sin límites del sí mismo, coloca al sujeto en su afuera, donado hasta desaparecer, concernido sin remisión por una deuda recíproca allí donde se deshace en el *con* que lo convierte en pura apertura. El *être singulier-pluriel* nancyano¹², vuelta de tuerca del heideggeriano *Dasein*, ahora visto como *Mit-Dasein*, se anuncia en Esposito por doquier. Él es condición ontológica que nos pluraliza y acaba con toda identidad óptica sobre la que construir u obrar comunidades fácticas, preñadas, a juicio del italiano, de negatividad inmunitaria, de exclusión de la alteridad a la que se convierte en enemigo, en *lupus*, en el patógeno o microorganismo causante de la enfermedad y usado con fines inmunológicos. Tal vez tengamos aquí una primera clave para entender porqué Deleuze aparece como

¹⁰ Esposito considera a Bataille, junto con Heidegger, uno de los pensadores impolíticos de la comunidad más importantes de la historia de la filosofía. Este pensador que hizo pivotar su concepción de una comunidad infinitamente abierta y acéfala en torno al principio de derroche, el cual conforma su *Economía general*, esto es, una economía que no tiene por principio rector único a la utilidad y, así, a la búsqueda de autoconservación y sobrevivencia, rompe con la dicotomía sujeto-objeto arrasando la subjetividad a través de su infinita donación. Se puede encontrar el tratamiento sistemático que Esposito dedica a Bataille en Esposito, R., “La comunidad de la muerte”, *Categorías de lo impolítico*, op.cit., p. 296.

¹¹ Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op.cit., pp. 29-31.

¹² Jean-Luc Nancy nos habla de un *être singulier pluriel* para su comunidad *desobrada*: singular, en tanto que transido de sus propios límites, finito pero, también, simultáneamente plural por cuanto su aparecer consiste, por aquellos mismos confines que lo constituyen, siempre en su estar entre otros, en *con-tacto*, ex-puesto. Por esta pluralidad, pues, su actividad más propia es la del *com-parecimiento*: el ser, como ser-con, consiste en su constante comparecencia ante otros, en su apertura que toma la forma de una ex-posición, esto es, de un estar fuera de sí mismo: “lo que la comunidad me revela, al presentarme mi nacimiento y mi muerte, es mi existencia fuera de mí (...) La comunidad no toma el relevo de la finitud que expone. Ella misma no es, en suma, más que esta exposición (...) porque la finitud «es» comunitaria, y sólo ella es comunitaria” Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 54.

elemento discordante. Habita en las líneas de Esposito, de forma soterrada, una cierta indecisión entre dos ontologías. La primera de ellas es precisamente la que va de Heidegger a Nancy, ontología que entiende todo fenómeno como fenómeno de sentido, como entidad aprehensible por la consciencia y la representación, aun cuando el objetivo sea desfondarlas, deconstruirlas. La estructura de la *Ereignis* en la diferencia óntico-ontológica alude a esta cuestión: el ser es allí concebido como simultáneo desvelamiento y ocultamiento por mor del sentido. Nancy, andando el tiempo, habría buscado asentar en el ocultamiento a su *comunidad desobrada* frente a la obra óntica que estaría asolando la historia política de Occidente. Comunidad de sentido despresente, no apropiable, antes bien, comunidad que expropia (o desobra) hasta de la propia subjetividad, del polo de captación del sentido de lo ente. Pero hay una vía de reflexión ontológica en la que Esposito se queda a medio camino, esa que entiende los fenómenos, en cambio, como resultado o efecto de entramados de fuerzas, de *intensios* plurales pre-subjetivas y sub-representativas. Esta es la ontología deleuziana a la que nos dedicaremos en el siguiente apartado con el objetivo de poner de manifiesto los inconvenientes de la obra de Esposito al incorporarla sólo parcialmente.

En cualquier caso, aun hay que añadir algo sobre la *communitas* espositiana porque la expropiación del inconmensurable *munus* es también desbaratadora del dispositivo “persona”. Para Esposito tal concepto, cuyo origen se encontraría en el cristianismo, habría logrado aumentar la capacidad inmunitaria de Occidente creando una línea divisoria infranqueable entre la vida biológica, material, carnal, corporal, respecto del sujeto o espíritu. Como consecuencia, se habría hecho posible aislar esa vida salvaje, animal, haciendo portador de derechos sólo al hombre separado de su sustrato biológico, el cual es objeto de la negatividad inmunitaria. Deconstruir la categoría de persona y apostar por lo impersonal sería, pues, equiparable a acercarse a una biopolítica afirmativa y a una *communitas* donde no quepa la negación y donde el *ser-bíos* sea, efectivamente por impersonal, absolutamente abierto, afirmado y, como ocurría en Nancy, al mismo tiempo singular y plural. La tercera persona o impersonal es, por tanto, la llave de acceso a esta inobrabilidad inmanente y afirmativa de la vida que supera el dualismo entre alma y cuerpo, sujeto y vida, *zoé* y *bíos*, radicalizado por el nazismo pero aún presente y operante en nuestras sociedades actuales: “¿Cómo se puede traducir a nuestro lenguaje una ontología de la comunidad como ésta? En la simple proposición de que la comunidad es, o, mejor dicho, ‘se da’, prescindiendo de nuestra voluntad, o capacidad, de *realizarla*¹³”.¹⁴

¹³ La cursiva es nuestra.

¹⁴ Esposito, R., *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009, p. 91.

Pasamos ahora al siguiente apartado para dar cuenta brevemente de la ontología de la fuerza deleuziana y, sobre todo, del temblor con el que sacude los cimientos de las tesis de Esposito.

4. De la bipolaridad afirmativa y la *communitas* a la caosmunidad geopolítica

PRINCIPALMENTE, ES EN EL CONTEXTO TEÓRICO de la búsqueda de la noción de tercera persona donde Esposito comienza a recoger tesis deleuzianas centrales, a virar hacia este pensador francés para hallar en él ciertas claves que expliquen y profundicen esta instancia impersonal a la que se dirige y que se presenta nuclear en su *communitas* y en su biopolítica afirmativa. Sin embargo, lo que vamos a sostener, a tenor del recorrido que hemos realizado por la filosofía (im)política del autor italiano, es que dichos elementos, tal y como los muestra Esposito, lejos de conseguir el objetivo de otorgar hondura a su propuesta, aparecen reducidos puesto que no se tiene en cuenta la ontología que les subyace y, en consecuencia, guardan la apariencia de una introducción *ad hoc* en su pensamiento.

Podemos realizar una primera aproximación a este devenir deleuziano de Esposito mediante el tema de la inmanencia recogido en el apartado final de su obra *Bíos*. Allí nuestro autor se hace eco del último texto del que tenemos noticia escrito por Deleuze antes de su fallecimiento, *L'immanence, une vie...*¹⁵ La posibilidad de la rotura del vínculo trascendente entre política y vida que hace de la segunda mero objeto de la primera es aquí la finalidad, y será el artículo indeterminado “una” —en el título deleuziano— el que pone sobre la pista de tal cuestión: no esta o aquella vida, tampoco la vida humana opuesta a la animalidad o a su carácter natural-biológico, sino *una* vida, cualquier vida y, así, toda vida. En efecto, “toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida. No es este el contenido ni el sentido último de la biopolítica, pero al menos es su presupuesto”.¹⁶ El presupuesto necesario para combatir la biopolítica negativa, aquella que, a la postre, deriva en una *tanatopolítica* a través del paradigma inmunitario. Ahora bien, para entender este punto a fondo Esposito recurre a su vez al concepto deleuziano de “campo trascendental”, una noción capaz de desarticular la dicotomía sujeto-objeto postulando en su lugar un “flujo potenciador o debilitante, entre una sensación y otra”.¹⁷ El objetivo no es otro que desvincular la vida respecto del sujeto y su consciencia para, sólo desde ahí, evitar la intromisión de la negati-

¹⁵ Publicado originalmente en la revista “Philosophie”, nº 47, París, Minuit, el 1 de septiembre de 1995, pp. 3-7.

¹⁶ Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op.cit., p. 312.

¹⁷ *Ibid.*, p. 307.

vidad. Expropiar al sujeto de sí mismo, esto era lo capital, tal y como vimos para su idea de *communitas*, a la que Esposito liga sin ambages la reflexión deleuziana mencionando el relato de Dickens, *L'ami commun*, que el francés citará en el texto analizado. Más aun, recogiendo la polémica que Deleuze establece con la tradición filosófica,¹⁸ así como la influencia que sobre él ejerció Gilbert Simondon, en lugar de optar entre el caos indiferenciado o los individuos ya formados y su consciencia, Esposito encuentra en la noción de virtualidad a través de las simondonianas preindividualidad y transindividualidad el *quid* para un tipo de individuación que justamente no tiene que ver con el sujeto sino, afirma, con lo impersonal, con la tercera persona. La identidad constituida del sujeto convive aquí con un vector transformador que la desborda y la desarma.

Como en la teoría ontogenética de Gilbert Simondon, según la cual cada nueva individuación conserva siempre un componente preindividual que impulsa al individuo fuera de sus límites, también para Deleuze permanece siempre una porción de lo virtual que es previa y excede a la plena actualización (...) El ser está constituido precisamente por esta oscilación entre actual y virtual —entre orden y caos, entre identidad y transformación, entre forma y fuerza— que, manteniéndolo en permanente tensión consigo mismo, lo traduce en devenir.¹⁹

Es este plus de lo virtual que antecede y rebasa al individuo gestado, limitado, y, por ende, al sujeto, el que Esposito vincula con lo impersonal, hasta culminar en el deleuziano “devenir-animal”, y esto porque allí de lo que se trata no es de oponer la animalidad a la humanidad, la *zoé* al *bíos*, es decir, de generar un dualismo y una jerarquía, sino de hacer del primero, y por mor de la immanencia, la instancia que posibilita el contagio, esto es, el cambio, la mutabilidad en la relación entre heterogéneos. Con todo ello, se evidencia el modo en que el pensador italiano habría comenzado a detectar en Deleuze un pensamiento capaz de articular la cuestión de la comunidad removiendo los postulados de la tradicional filosofía política. Ahora bien, a pesar de este acercamiento que creemos válido, Esposito no penetra lo suficiente en su pensamiento y ha obviado todas las consecuencias que se seguirían de la adopción hasta el final de la ontología de la fuerza propia del parisino, distinta de la ontología del sentido que encontramos en Nancy²⁰, autor

¹⁸ “Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos imponen: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos...” Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 139.

¹⁹ Esposito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 213.

²⁰ “El *co*-mismo y como tal, la *co*-presencia del ser, no resulta presentable (...). Se trata pues de ‘dar el sentido’ del ser-en-común según lo que es, a saber, *en*-común, o *con*, y no según un ser o una esencia de lo común: dar

de clara influencia en sus textos tal y como ya hemos puesto de manifiesto. Así puede ser entendida mejor la sentencia con la que pone punto y final a *Bíos*, una frase con claras resonancias nancyanas: “A este *unicum*, a este ser *singular y plural*²¹, remite la figura, aún insondada, de la tercera persona: a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a aquello que aún nunca ha sido”²². Lo que trataremos de mostrar en lo sucesivo es que, en realidad, ese ser singular y plural se hace inseparable, en Deleuze, de una ontología de la fuerza, la cual llevará a la vida más allá de sí misma. Nietzsche y Spinoza son, fundamentalmente, los dos autores de relevancia a este respecto que, repitiéndose y diferenciándose, operan en ella. En efecto, lo impersonal deleuziano remite en última instancia, no a la vida biológica, ni siquiera a ella simplemente vista más allá de la representación y del sujeto. Deleuze se sumerge en lo (an)inorgánico, en ese cuerpo sin órganos (CsO) que ya no es cuerpo vivo en sentido biológico, sino cuerpo intenso, molecular, hecho de multiplicidades intensivas. Subyace aquí, pues, una concepción de la materia en general donde lo orgánico es sólo un estrato, una solución provisional en superficie a un problema intensivo. La materia es, en profundidad, materia intensa, poblada de pujanzas interafectivas en el tiempo del *Aión* o tiempo del *Acontecimiento*,²³ temporalidad paradójica distinta de la sucesión lineal de Cronos, de las causas y los efectos, de los medios y los fines y de todo funcionalismo, en la que emerge la diferencia, inaprehensible e inesperada cada vez: *eterno retorno* de la diferencia. El último sustrato de lo real, el ser en cuanto tal,²⁴ es en Deleuze un compuesto infinito de fuerzas en relación interafectiva guiadas, caosmológicamente, por la diferencia misma, por los encuentros de las intensidades diferenciales en permanente litigio que, por mor de su mutuo impacto, de su poder de afectar y ser afectadas, producen nuevas diferencias.²⁵ Tal producción diferencial se detiene, se sedentari-

entonces el sentido del ser-con en el mismo con” Nancy, J.-L., *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006, pps. 55 y 71.

²¹ La cursiva es nuestra.

²² Esposito, R., loc.cit., p. 216.

²³ François Zourabichvili dedica todo un estudio a Deleuze calificando su filosofía, ya en el título, como una filosofía del Acontecimiento haciendo destacar la cuestión de la temporalidad en la ontología del francés. Cf. Zourabichvili, F., *Deleuze, una filosofía del Acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

²⁴ Tal y como señala el profesor Luis Sáez Rueda, lo que tenemos en Deleuze es una superación de la concepción heideggeriana del ser y una profundización de su tratamiento de la diferencia a través de Nietzsche, de manera que el ser heideggeriano es ahora el que queda atravesado y constituido por las fuerzas nietzscheanas. Cf. Sáez Rueda, L., “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger”, en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

²⁵ El pensamiento de Deleuze se observa, en este punto, fuertemente influenciado por Nietzsche y Spinoza, lo cual queda patente en los distintos estudios que dedicó a ambos. Las principales conclusiones que extrae en ellos estarán presentes a lo largo del resto de su obra. La realidad como campo de fuerzas donde mora la diferencia o la cuestión de la afectación recíproca son, en este sentido, capitales para el posterior desarrollo de su filosofía.

za o actualiza en la representación, con el sujeto y su modo de aprehender tanto lo que acontece en el mundo como a sí mismo, componiéndose con ello una región *extensa* de fenómenos medibles, cuantificables, objetivables.²⁶ Ellos son el resultado del impacto, en una sensibilidad transcendental, de la diferencia *intensa* con nuestro fondo pre-subjetivo y libidinal, también hecho de intensios diferenciales. Su objetivación, la operación de la subjetividad es siempre efecto, emergencia provisoria de un yo asediado por el advenir de nuevas diferencias. Esto quiere decir para nosotros y ya en el ámbito de la comunidad al que Esposito quiere conducir a Deleuze, que ella tampoco puede circunscribirse sin más a la cuestión del *bíos*. Lo político-social en Deleuze tiene que ver con los afectos, con el deseo. La pluralidad de fuerzas es aquí pluralidad libidinal en rizoma, esto es, en relación de *síntesis disyunta* (y, y, y...), figura lógica mediante la cual Deleuze perfila esta ontología de la fuerza productora de más y más diferencia. Estos deseos-afecto, pre-subjetivos y sub-representativos, es decir, moleculares en términos del propio Deleuze, habitan más allá de la *zoé* y *del bíos*, no se detienen en el *devenir-animal*, sino que son, de fondo, *devenir-molecular*, devenir intensivo que emparenta al hombre con la naturaleza en tanto que *physis*, puro y continuo emerger, *natura naturans*.²⁷ En este nivel, Deleuze no distingue la vida humana de cualquier otro fenómeno, de una ola en el mar, una ventisca o una aurora boreal. Pero entendiendo que tanto lo físico, como lo químico y lo biológico son pensados desde el punto de vista de las fuerzas en relación que les subyacen y atraviesan, que los hacen y los deshacen por mor de sus encuentros. Contagio sí, pero un contagio que atraviesa y (inter)afecta a todos los órdenes de lo real.

No hay razón para pensar que los estratos físico-químicos agotan la materia: hay una materia no formada, submolecular. Tampoco los estratos orgánicos agotan la Vida: el organismo es más bien lo que la vida se opone para limitarse, y hay una

Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000; Deleuze, G., *Spinoza, filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004.

²⁶ Hay que subrayar que el ámbito de la *extensio* no es eliminable para Deleuze sino que configura lo que él comprende como una "ilusión" ineludible: "La ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, es que el sin fondo no tenga diferencia, cuando, en verdad, ella hormiguea en él. ¿Y qué son las Ideas, con su multiplicidad constitutiva, sino esas hormigas que entran y salen por la fisura del Yo?" Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 409. Una ilusión, no obstante, inevitable, tal y como lo recoge en su estudio L. Sáez: "Este ser diferencial intenso-extenso no puede ser captado en cuanto tal por la representación. (...) la representación, de la que no podemos escapar, detiene el devenir y superpone una identidad, investidura de la diferencia. Sin embargo, el mundo representado no es un mundo inexistente. Es real, en cuanto 'ilusión necesaria'." Sáez Rueda, L., "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger", loc.cit. p. 442.

²⁷ Esta terminología spinoziana es la que destaca y utiliza Luis Sáez Rueda para explicar la diferencia e interrelación entre la *intensio* y la *extensio* deleuzianas, dos nociones que nos serán fundamentales en nuestra investigación. Cf. Sáez Rueda, L., *El Ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015.

vida tanto más intensa, tanto más poderosa, cuanto que es anorgánica. Asimismo, hay devenires no humanos del hombre que desbordan por todas partes los estratos antropomorfos.²⁸

Por tanto, la vida deleuziana aquí traída en cita no pertenece ni al *bíos* ni a la *zoé* sino que excede a ambos, barahúnda intensa por doquier, en la brizna de aire, en el rayo de sol, en un árbol y en mí. Del mismo modo, el objetivo profundo de Deleuze no consiste únicamente en deshacer el funcionalismo del cuerpo a través del CsO, de ese cuerpo sin órganos que desbarata su organización en un organismo, con lo cual Esposito podría estar de acuerdo pues de ahí podría derivarse el paradigma inmunitario y su lógica negativa. Se trata de ver que bajo él Deleuze está pensando en el modo en que estos afectos-deseo aun sin codificar, esta *intensio* aun sin pasar por la consciencia representativa y el sujeto, se mueven y producen, arrasando al sujeto mismo, constituyéndolo y desfondándolo a cada paso. Movimiento interafectivo e interpenetrador que procura el intercambio de naturalezas, el devenir-orquídea de la abeja²⁹, las metamorfosis que no dejan intactos allí donde emerge lo nuevo. En este contexto se explica mejor que, cuando Deleuze describe el proceso de individuación siguiendo a Simondon, apele a una instancia pre-individual que convive con lo individuado, insistiendo en su virtualidad. Porque lo virtual nombra esa intensidad que *in-siste* en lo individuado transgrediendo sus límites.

En suma, vemos que los elementos deleuzianos mencionados por Esposito no están al servicio de la vida, del *bíos*. En primer lugar, la inmanencia, la rotura de la separación sujeto-objeto, tiene que ver en el parisino con otra noción que la traslada más allá, para ser más concretos, tiene que ver con la *metaestabilidad*, esto es, con la ausencia de trascendencia entre *extensio* e *intensio*. El ser en su totalidad, vale decir, es un ser metaestable, un mismo ser de doble faz, intensa y extensa a la vez, sub-representativa y representativa, aiónica y cronológica, en pleno bullicio y estacionada. Tal ser encuentra su equilibrio en la *caosmosis*, en un orden inmanente que fluye y se organiza en su propio devenir, sin ley trascendente que lo guíe o, mejor, sin más ley que la de sus encuentros intensos. Y esto, como ya hemos explorado, no

²⁸ Deleuze G. & Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 513.

²⁹ Podría decirse que, para Deleuze, la Naturaleza actúa siempre “contra natura”: en ello consisten los devenires, los afectos, en la relación de los heterogéneos, de los flujos diferenciales de potencial o de fuerza que nos arrojan a un mundo molecular en que, siguiendo uno de sus ejemplos más recurrentes en sus textos, una orquídea y una abeja pueden relacionarse y crear un “entre”: una orquídea que deviene abeja, una abeja que deviene orquídea... un devenir orquídea-abeja. Porque orquídea y abeja no son más que nombres que, lejos de detenerse en una clasificación por especies, designan “algo que en primer lugar es del orden del acontecimiento, del devenir o de la *haecceidad*” Ibid., p. 267. Designan, con Simondon, lo pre-individual mismo. Y es que el devenir siempre se da al nivel que Deleuze designa como molecular: la individuación consiste siempre, pues, en devenires moleculares, que es lo mismo que decir que consiste en la relación diferencial de los afectos, de las fuerzas o diferencias de potencial.

pertenece únicamente a la vida, sino que atraviesa a la realidad entera hasta profundizarla y observarla como un entramado de fuerzas, de pujanzas. En segundo lugar, lo impersonal deleuziano que alude al pronombre indefinido “una” y que Esposito destaca del escrito de Deleuze, no refiere a la cualidad de la vida humana según la cual cualquiera de ellas, esto es, desnuda, sin la cualificación del dispositivo “persona”, es única y, así, irremplazable. Si este impersonal o tercera persona buscado por Esposito puede rastrearse en Deleuze es justamente porque el francés lo remite a esa flujo energético, a esa *intensio*, que puebla y recorre todos los estratos. Recordemos, tanto lo físico, como lo químico y lo biológico son pensados desde el punto de vista de las fuerzas en relación que les subyacen y atraviesan, que los hacen y los deshacen por mor de sus encuentros. Además en tal proceso la diferencia es lo esencial y ello se traduce en una concepción autopoietica de lo real por la cual éste consiste en el continuo advenimiento de la novedad, del cambio cualitativo. El francés describe tal advenir como un tipo de movimiento especial, de movimiento cualitativo no meramente espacializante, esto es, que no describe trayectos y distancias recorridas por los cuerpos, sino las transformaciones que en ellos se dan. Movimientos cualitativos que no necesitan siquiera del movimiento cuantitativo de la traslación, el cual, por sí solo, los dejaría inalterados, y que en el ámbito socio-político Deleuze define mediante los términos de desterritorialización y reterritorialización, de nomadismo y de sedentarización.³⁰ Sedentarizar o reterritorializar es tanto como detener la emergencia de la diferencia en el ámbito político-social y describe el momento constituido, el momento del Estado, no entendido en su forma histórica moderna, sino como “*Urstaat* inmemorial”³¹, al igual que la *extensio* suponía la región del sujeto y la representación fenoménica. En cambio desterritorializar, nomadizar, narra el empuje intensivo y deseante que violenta lo constituido: revolucionaria *máquina de guerra*. Por todos estos motivos ya advertimos que en este pensador no podemos hablar con rigor de una biopolítica sino, antes bien, de una *geopolítica* y, si hubiera que hablar de algún tipo de comunidad tal vez deberíamos denominarla *caosmuni-dad*, esa cuyo caosmótico *munus* resulta de empuñar tales fuerzas, afectos-deseos,

³⁰ Tanto el sedentario como el nómada se mueven, pero si el primero va de A a B como puntos prefijados de una trayectoria extensa en que nada cambia, desplazamiento estéril que Deleuze denomina como *Gravitas*; el segundo no marca puntos sino que traza líneas porque en él lo importante no son las zonas de partida y de llegada, sino lo indefinido de un territorio no medido en el que el movimiento, por ello, es turbulencia, perturbación o desorden: *Celeritas*. Por eso el espacio liso por antonomasia es el desierto, la estepa, el mar. Acabar con el nomadismo es por tanto definir el espacio, estriarlo y darle direcciones constantes, someter su velocidad absoluta a la velocidad relativa de la gravedad: “hay pues una gran diferencia de espacio: el espacio sedentario es estriado, por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el espacio nómada es liso, sólo está marcado por ‘trazos’ que se borran y se desplazan con el trayecto” (...)“Pero esta empresa conduce al resultado más inesperado: la multiplicación de los movimientos relativos, la intensificación de las velocidades relativas en el espacio estriado, acaba por reconstituir un espacio liso o un movimiento absoluto” *Ibid.*, pp. 368-385.

³¹ *Ibid.*, p. 436.

como armas desterritorializantes haciendo advenir cada vez una nueva Tierra, haciendo emerger la diferencia en cada micro-impacto.

5. Conclusiones

Hemos problematizado las nociones de *communitas* y de biopolítica afirmativa de Esposito a la luz de la integración que el propio pensador italiano lleva a cabo de las reflexiones de Gilles Deleuze para descubrir que, al haber obviado la complejidad de la ontología que el francés nos presenta, su propuesta parece quedar desdibujada. No obstante, se debe reconocer la virtud de Esposito al vincular a Deleuze con la línea de pensamiento impolítico y con la tematización de la comunidad que se esgrime en su seno. Como hemos apuntado, es posible pensar la categoría de comunidad a la deleuziana, esto es, como *caosmunidad*. Ella, por consiguiente, del mismo modo que la buscada por los impolíticos, emerge para resistir a las comunidades fácticas dadas en la historia y atravesadas de negatividad, del trabajo del sujeto y la representación. *Caosmunidad* que es *pueblo* por venir, donde lo que se afirma, sin embargo, hay que insistir en ello, no es la vida, sino la diferencia misma. *Pueblo*, por tanto, vinculado a la creación, a la novedad que trae el advenir de la diferencia: “(l)a revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo”.³²

³² Deleuze, G. & Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2013, p. 102.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1993.
- AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- AGAMBEN, G., *Lo abierto, el hombre y el animal*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006.
- ANTONELLI, M., “La deriva deleuziana de Roberto Esposito” *Revista Pléyade*, Julio-Diciembre 2013, pp. 35-56.
- DELEUZE, G., “Limmanence, une vie...”, *Philosophie*, nº 47, París, Minit, 1995, pp. 3-7.
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Dely y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- DELEUZE, G., *Spinoza, filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 2011.
- DELEUZE, G., *¿Qué es la Filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2013.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- ESPOSITO, R., *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996.
- ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- ESPOSITO, R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- ESPOSITO, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2006.
- ESPOSITO, R., *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009.
- ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- ESPOSITO, R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.
- GALINDO HERVÁS, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015.
- NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.
- NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006.

SÁEZ RUEDA, L., “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger”, en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
SÁEZ RUEDA, L., *El Ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015.
ZOURABICHVILI, F., *Deleuze, Una filosofía del Acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.019>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 377-394