

# EL CUERPO PROPIO-IMPROPIO EN ESPOSITO: Desplazamientos en referencia a la perspectiva foucaultiana

**Constanza Serratore**

Doctoranda en Filosofía Política Contemporánea, Universidad del Salvador

## Introducción

En el texto *Immunitas*<sup>1</sup>, obra a la que haremos referencia en esta ocasión, R. Esposito trabaja a partir del paradigma de la inmunidad incorporando y modificando algunas cuestiones referidas al horizonte biopolítico propuesto por Foucault en *La historia de la sexualidad, Voluntad de saber*<sup>2</sup>.

Se intentará mostrar a lo largo del presente trabajo el distanciamiento de Esposito en referencia a Foucault a partir de dos desplazamientos en lo que refiere la noción del cuerpo.

Para trabajar el segundo desplazamiento, haremos pié en el señalamiento que Esposito hace al horizonte fenomenológico en tanto que constituye su presupuesto y su marco conceptual para el presente del análisis. Aquí no se tratará de dirimir cuestiones referidas a la teoría fenomenológica misma, sino que solamente será tenida en cuenta en la lectura del autor sin proponernos una distancia crítica respecto de su lectura.

Asimismo, a los fines de comprender la dimensión corporal en la teoría de Esposito, hemos incorporado algunas imágenes prestadas de la topología.

## Primer desplazamiento:

Esposito reconoce que fue precisamente Foucault quien vinculó en un mismo cambio de época la crisis de la soberanía con el nacimiento de la biopolítica. De

---

<sup>1</sup> Roberto Esposito, *Immunitas, Protección y negación de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2005.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, La voluntad del saber*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2005

ese modo, sintéticamente e intentando introducir de modo resumido la perspectiva foucaultiana, podemos sostener que la novedad que trae consigo el término biopolítica es que a partir de la Modernidad el poder de muerte parece el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura aumentarla, administrarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales.

Foucault dice que *“el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte”*.<sup>3</sup> Este poder sobre la vida que estamos señalando, se desarrolló según Foucault a partir del siglo XVII en dos formas principales: la *anatomopolítica del cuerpo humano*, es decir, la **concepción del cuerpo en tanto máquina** que quedaba sujeto en su educación, en el aumento de sus aptitudes, en el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, a procedimientos de poder característicos de las *disciplinas*. Por el otro lado, y como complemento, se desarrolla en el siglo XVIII la **noción del cuerpo-especie**, ese cuerpo que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, etc.; todos estos problemas son tomados a cargo de una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*.

De este modo, Foucault explica que en los siglos XVII y XVIII se desarrollan disciplinas del cuerpo y regulaciones de la población alrededor de las cuales gira la organización del poder sobre la vida que ya no tiene por función más alta matar sino invadir la vida entera: *“La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida”*<sup>4</sup>.

Se puede decir, entonces, que la política entra en pleno derecho en el paradigma inmunitario cuando toma la vida como contenido directo de su propia actividad. Esposito dirá que lo que le falta a este planteo es la mediación formal; es decir, el objeto de la política no es ya cualquier tipo de vida sino la vida misma: *“Toda la vida y sólo la vida, en su simple realidad biológica”*. Ya sea de la vida del individuo o de la especie, la política ha de poner a salvo la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción.

Sin embargo, el concepto de biopolítica debe ser interrogado desde otra

---

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, La voluntad del saber*, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Pág. 164, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2005

<sup>4</sup> M. Foucault, *Historia de la Sexualidad, 1 - La Voluntad del Saber*, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, pág. 169, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2005

perspectiva que incluya, además de su objeto -la vida-, el modo en que esta se apropia de ese objeto. Es decir, para poder salvar la vida de su tendencia autodisolutiva, la política debe reconducirla al régimen del cuerpo. Sólo ahora podemos entender que el aporte de Esposito a la mirada foucaultiana de la biopolítica es la **incorporación de un tercer término**. Allí donde parecía una relación de dos términos -política y vida- debe interpretarse un juego más complejo que incluye un tercer término y depende de este.

Roberto Esposito dice: *“sólo en la dimensión del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política<sup>5</sup>”*. En estos términos, creemos que lo que se está intentando explicar es la relación entre la anatomopolítica y la biopolítica. Aquello que Foucault presenta como los dos poderes ejercidos sobre la vida que, si bien hemos aclarado que no se oponen, tampoco el autor francés los presenta en algún tipo de vinculación especial.

En este sentido, creemos que el aporte que Esposito hace en referencia al concepto de biopolítica es haber entendido que la vida necesita, para ser pensada alguna representación de tipo orgánico que la vincule con la realidad, una configuración corpórea. Cuando la vida es considerada desde el punto de vista de una protección ante un peligro que la asedia (endógeno o exógeno) requiere más que nunca que se la incluya dentro de los límites de un cuerpo. Son los límites del cuerpo los que constituyen las líneas defensivas contra lo que amenaza a la vida con apartarla de sí misma, convertirla en su opuesto.

Esposito cree que en Foucault hay una búsqueda en lo liminar de la muerte en tanto tonalidad de su propia conservación. Es justamente este carácter binario constitutivo, que piensa entre vida y muerte, lo que hace del cuerpo esa zona liminar en cuyo interior se ejerce la intención inmunitaria de la política: *“El cuerpo es a la vez el campo y el instrumento de ese combate. Mientras resista no habrá muerte (...) Porque el cuerpo no es compatible con la muerte por mucho tiempo. Su encuentro es sólo momentáneo: muerto, el cuerpo no dura. Para ser cuerpo, debe mantenerse con vida<sup>6</sup>”*.

Esta caja negra de la biopolítica es el mecanismo que Esposito le atribuye a la lógica inmunitaria. Para reconocer los movimientos más característicos en las

---

<sup>5</sup> R. Esposito, *Inmunitas - Protección y negación de la vida*, Cap. 4, “Biopolítica”, “El gobierno de la vida”, pág. 160, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2005.

<sup>6</sup> R. Esposito, *Inmunitas - Protección y negación de la vida*, Cap. 4, “Biopolítica”, “El gobierno de la vida”, pág. 161, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2005.

prácticas de la biopolítica es necesario remontarse al lugar en donde esta se ejerce: el punto de conjunción entre la esfera del individuo y la esfera de la especie. Esposito sostiene que cuando Foucault identifica a la población como objeto del biopoder, no se está refiriendo a los sujetos individuales que poseen determinados derechos, ni a su confluencia en un pueblo como el sujeto colectivo de una nación, sino al ser vivo en su constitución *específica*. Es decir, se refiere al único elemento que une a todos los individuos en una misma especie: la posesión del cuerpo. Es a ese cuerpo que se dirige la biopolítica en su intento por protegerlo, potenciarlo, reproducirlo. Ese cuerpo que es a la vez individual, en tanto propio de cada cual, y general por estar en relación con toda una especie.

Estos cuerpos deben ser cuidados porque son parte integrante de un Estado ya que este Estado no existe por fuera de los individuos que lo integran. Estos cuerpos cuidados, estimulados y multiplicados se constituyen en el bien absoluto del cual el Estado deriva su propia legitimación.

A este punto debe llegar Esposito para entender qué es el pasaje de la dimensión soberana a la biopolítica y cuáles son sus implicancias. La metáfora organicista que acompaña el desarrollo de la política, toma cuerpo ella misma. Escribe Foucault: *“El “cuerpo” social deja de ser una metáfora jurídico-política para volverse una realidad biológica en un ámbito de intervención médica<sup>7</sup>”*

Los cuerpos de los súbditos eran, en la dimensión de la soberanía, funcionales para la vida del *Leviathan* hasta el punto de sacrificar sus propias vidas según la lógica de apropiación y sustracción de éste. Ahora, los individuos son esa vida, son los portadores de la vida en su propio cuerpo, en el sentido de que la fuerza del Estado coincide literalmente con la facilitación de la supervivencia de los individuos.

Pero, pregunta Esposito, ¿qué significa decir que la política está cerrada dentro de los límites de la vida? ¿Qué significa que la vida constituye el objeto preeminente de la política? ¿Cuál es el horizonte de sentido que tal copertenencia otorga a la política? Creemos -junto con Esposito- que esta respuesta no debe buscarse en los pliegues de un poder soberano que incluye la vida excluyéndola, sino en la coyuntura de una época a partir de la cual la propia soberanía cede lugar a la inmunización (o al menos se entrelaza con ella). Este es el procedimiento en el cual se produce el cruce entre vida y política; la finalidad de la biopolítica es salvar la vida, protegerla, desarrollarla en su conjunto.

---

<sup>7</sup> M. Foucault, “El nacimiento de la medicina social”, en *Revista Centroamericana de Ciencias de la salud*, n. 6, enero-abril de 1977.

En este punto, debemos reconocer que tal finalidad implica el uso de un instrumento ligado a ella por vía negativa, es decir, para devenir objeto de “cuidado” político, la vida debe ser separada y encerrada en espacios de progresiva desocialización que la inmunicen de toda deriva comunitaria.

Foucault pondrá en evidencia el carácter potencialmente letal de la medicina en un texto que escribe en 1976: “*No tuvimos necesidad de esperar a Illich ni a los seguidores de la antimedicina para saber que una facultad de la medicina es la de matar. La medicina mata, siempre ha matado y siempre tuvo conciencia de hacerlo*”<sup>8</sup>.

### Segundo desplazamiento

Sin embargo, la enfermedad dentro de la lógica inmunitaria nos revela un poco más acerca de la concepción que Esposito está mentando de *cuerpo*. Esposito dirá que para que un cuerpo pueda curarse de modo estable es preciso relevar la potencia del mal que lo aflige, es decir, sólo si se admite toda la negatividad de la enfermedad será posible curar ese cuerpo.

Estamos nuevamente frente a un complejo movimiento con el que Esposito recorre toda su obra, por lo menos a partir de *Communitas*: los términos, en este caso cuerpo sano y cuerpo enfermo, no se limitan a negarse entre sí, sino que solapadamente se implican como sus propios supuestos necesarios.

En este sentido, creemos que vale ceñirnos un poco al texto y tratar de seguir a Esposito en la derivación etimológica del sustantivo *immunitas*. Lo primero que se dice de este sustantivo es que, como su adjetivo *immunis*, es un vocablo negativo o privativo que deriva su sentido de aquello que niega: *munus*. De acuerdo a las derivaciones que nos había propuesto Esposito ya en *Communitas*, aseguramos que es inmune quien no le debe nada a nadie en su doble acepción: autonomía originaria o exento de la obligación del *munus*.

Tal como lo advierte Esposito, la *immunitas* es tanto una dispensa como un privilegio, y en este cruce, o en esta superposición de los términos, estos dos significados nos restituyen su connotación: la inmunidad es percibida como tal si se configura como la excepción a una regla que siguen todos los demás: por lo tanto, *immunitas* es no sólo un termino privativo sino también y primeramente un término comparativo.

---

<sup>8</sup> M. Foucault, “¿Crisis en el modelo de la medicina?”, en *Revista Centroamericana de Ciencias de la salud*, n. 3, 1976.

Si la privación refiere al *munus*, el punto de confrontación que da sentido a la inmunidad es el *cum* en el que se generaliza en forma de *communitas*. Respecto de tal generalidad, la inmunidad es una forma de particularidad, es decir, la inmunidad es siempre “propia” en es sentido de que es “perteneiente a alguien” y “no común”.

Para poder avanzar un poco más, debemos introducir un matiz en el orden del pensamiento de Esposito en lo referente a la inmunidad. En los siglos XVIII y XIX cuando se descubre la vacuna antivariólica y posteriormente con los experimentos de Pasteur, lo que se percibe es el nacimiento de la bacteriología médica, y con ello el pasaje que nos interesa a nosotros de la inmunidad natural a la inmunidad adquirida.

De aquí nuestro punto de partida: inocular cantidades no letales de un virus estimula a la formación de anticuerpos capaces de neutralizar por anticipado las consecuencias patógenas.

Uno de los primeros efectos de sentido que puede producir el paradigma inmunitario refiere a que éste no se presenta en términos activos sino *reactivos*, es decir, más que referirse a la fuerza propia, de lo que se trata es de reaccionar contra otra fuerza que se manifiesta. Esto significa que el paradigma de la inmunidad presupone la existencia del mal que debe enfrentar y esto no se dice sólo en el sentido de que deriva de éste último su propia necesidad, sino que funciona precisamente mediante su uso. Es decir, reproduce en forma controlada el mal del que debe proteger.

Aquí empezamos a perfilar el segundo desplazamiento que creemos leer en esa relación entre la protección y la negación de la vida que constituye el objeto del texto *Immunitas*. Mediante la protección inmunitaria, la vida combate lo que la niega, pero según una ley que no es la de confrontación, sino la de rodeo y neutralización.

La figura en devenir que se configura, entonces, es la de una exclusión inclusiva: el veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él sino cuando de algún modo llega a formar parte de éste.

Naturalmente, esta práctica homeopática de protección no se consuma sin dejar marcas en la constitución de su propio objeto: la vida, para seguir siendo tal, debe plegarse a una fuerza extraña y hostil que inhibe su desarrollo.

De este modo se manifiesta el carácter aporético del procedimiento inmunitario: no puede alcanzar su objetivo directamente sino dando vueltas.

Actuando de este modo, el objetivo es retenido en el horizonte de sentido de su opuesto: se puede prolongar la vida sólo si se le hace probar constantemente la muerte.

Reconociendo su antinomia constitutiva, Esposito bosqueja una filosofía distinta de la inmunidad que la ubica en una relación no excluyente con su inverso, lo común. Necesariamente debe partir de una concepción de la corporalidad tajantemente alternativa a la que previamente hacían referencias muchas otras filosofías.

De este modo, el cuerpo lejos de constituir un dato definitivo e inmodificable, es un constructo operativo abierto a un constante intercambio con el ambiente circunstante. Intercambio que puede encontrar en el sistema inmunitario su motor central.

Pero, ¿de dónde se origina esta verdadera coacción a repetir que continuamente impulsa a incorporar aquello que sórdidamente se resiste? De aquí, como ya lo hemos dicho, un **movimiento de oscilación** entre un impulso a la incorporación y otro, simétricamente contrario, a la excorporación que a un tiempo se le opone y la reproduce.

Para captar este movimiento, Esposito sugiere referirlo al horizonte fenomenológico que constituye el presupuesto y el marco conceptual de este análisis. Se refiere específicamente al motivo de la “carne” en la significación que le otorgaron primero Husserl y luego Merleau-Ponty. Para ambos, aunque con distinto énfasis, la semántica de la carne no coincide con la del cuerpo, a la que sin embargo está ligada por una estrecha relación de implicación.

A partir de Merleau-Ponty podemos entender que ya sea desde una experiencia singular como de una experiencia potencialmente plural (“carne del mundo” o “carne de la historia”), el proceso de incorporación recíproco entre los dos miembros de un mismo cuerpo o entre varios cuerpos diferentes nunca puede arribar a su consumación porque es interrumpido por una brecha originaria que el autor llama “diferencia carnal”. Esta imposibilidad de copertenencia esencial, o de con-donación simultánea tiene el efecto de deshacer toda identificación posible entre carne y cuerpo.

Hay en la carne una cesura originaria que se resiste a la incorporación invirtiéndola en un movimiento opuesto de desincorporación. Pero como lo estamos señalando desde el comienzo, este complejo movimiento, en este caso la obstinada resistencia de la carne a hacerse cuerpo no carece de consecuencias aporéticas.

Hay una imagen, tomada prestada de la topología<sup>9</sup>, a la que se puede recurrir para obtener una aproximación representativa acerca de esta indistinción entre lo interno y lo externo: la banda de Moebius. La anilla de papel que obtendremos tendrá una extraña propiedad: el interior y el exterior se mezclarán: tendremos, de este modo, un interior y un exterior, pero ya no lograremos distinguirlos. Sabiendo que la banda de Moebius nos sirve como imagen para representar la *oscilación* que nos había ya sugerido Esposito, decidimos completar la indistinción a la que nos enfrenta la estructura de la imagen de la banda porque sabemos que es muy diferente el desdoblamiento que la banda de Moebius nos hace ver respecto al desdoblamiento entre *dentro y fuera* de nuestro propio cuerpo. A nuestro riesgo y peligro, preferimos lograr estar en vilo, soportar la oscilación entre lo interno y lo externo. Aceptamos este riesgo para evitar un peligro que podría revelarse mucho más grande: quedarnos encerrados en nuestro interior o quedar extrañados. El término oscilación permite entender lo externo y lo interno sin que rápidamente encontremos un punto de equilibrio. Así, se abre la intermitencia de una paradoja a salvaguardar: nos encontramos oscilando entre del péndulo que se transforma de vez en cuando en lo propio, el aquí, lo interno, de lo que no podemos prescindir; y la imposibilidad de parar cualquier imagen, porque el movimiento intermitente no se detiene, y ya “estamos” en la otra parte, sobre el otro lado de la banda de Moebius.

Por lo tanto, la comprensión de esta estructura topológica, al parecer inagotable de excorporación e incorporación, llega a un punto sin retorno en que más allá se abre un nuevo horizonte de sentido: la posibilidad de llevar a la superficie la “carne primordial”. La “carne primordial” es pensada como la carne rebelde al Uno, siempre dividida, polarizada en el Dos del quiasma, pero de modo tal que ignora toda jerarquía, toda separación irreversible entre una parte que manda y otra que obedece.

Aquí aparece alguna perplejidad que tiene que ver con alguna reserva concerniente a la interpretación de “la carne primordial”. Es decir, ¿cómo entender esta primordialidad? ¿Existe una carne agregada al cuerpo? Esposito dirá que se trata más bien de que la carne es el lugar de su constitutiva impertenencia, el límite diferencial que lo separa de sí mismo abriéndolo a su exterior. Es decir, aquí la carne no es más que el entramado unitario de la diferencia entre los “cuerpos”, la impertenencia, o mejor, la intrapertenencia que hace que aquello

---

<sup>9</sup> Pier Aldo Rovatti, “La locura del propio cuerpo”, en *Cartografías del Cuerpo, La dimensión corporal en el arte contemporáneo*, Cendeac, Murcia, 2004.



que es diferente no se cierre herméticamente en su interior sino que quede en contacto con su propio afuera.

Así, no se trata sólo de la exteriorización del cuerpo, sino también de la hendidura interna que impide su absoluta inmanencia. Para captar a fondo el significado de la carne, es necesario pensar al mismo tiempo el afuera y el adentro del cuerpo: uno en el otro y uno por el otro. La carne es, entonces, el umbral interno que dirige hacia fuera lo que está vuelto hacia adentro.

### Conclusión

El punto al que queremos llegar es: lo antes dicho hace que el cuerpo del individuo ya no sea tal, ya no sólo propio, sino a la vez impropio. Pero si la carne es la expropiación de lo propio, es también lo que lo hace común.

Lo que quisimos mostrar en este ida y vuelta de la estructura topológica que se puede encontrar entre el *munus* y la *carne* es que justamente hay una relación originaria entre estas dos figuras; dicho de otra manera, la carne no es otro cuerpo ni lo otro respecto del cuerpo, sino que es simplemente la modalidad de ser común de aquello que se quiere inmune.