

## LA BIOPOLÍTICA-IMPOLÍTICA DE ROBERTO ESPOSITO

Efrén Vicente Hernández Martínez\*

RESUMEN. Este artículo estudia y expone los principales elementos de la teoría biopolítica de Roberto Esposito para explicar qué pasa en el lapso en que la subjetividad se coloca dentro de la defensa negativa de la vida, y en el sentido de lo que el filósofo francés concibió como “gubernamentalidad”. Se trabajan cuatro apartados sobre dicho problema para explicar el proyecto impolítico de Esposito y mostrar su crítica al carácter metafísico actual de los conceptos políticos: soberanía, democracia, comunidad y libertad. Se estudian transversalmente los conceptos de comunidad e inmunidad para entender la necesidad del autor de amputar la relación *bíos-zoé* de la teoría biopolítica.

PALABRAS CLAVE. Soberanía, subjetividad, comunidad, inmunidad, biopolítica, *bíos*, *zoé*, *téchne*.

### ROBERTO ESPOSITO’S BIOPOLITIC-IMPOLITIC

ABSTRACT. This article studies and exposes the main elements of the biopolitical theory of Roberto Esposito to explain what happens in the period in which subjectivity is placed within the negative defense of life, and in the sense of what the French philosopher conceived as *governmentality*. Four sections on this problem are worked on to explain Esposito’s impolitic project and show his criticism of the current metaphysical character

---

\* Profesor en la Universidad Pedagógica Nacional, México, y en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México. Correo electrónico: vihdzmtz@me.com

of political concepts: *sovereignty*, *democracy*, *community* and *freedom*. The concepts of community and immunity are studied transversally to understand the author's need to amputate the *bios-zoé* relationship of the biopolitical theory.

KEYWORDS. Sovereignty, subjectivity, community, immunity, biopolitics, *bíos*, *zoé*, *téchne*.

## INTRODUCCIÓN

En el curso de su obra filosófica, Roberto Esposito se ha propuesto combatir las aporías que han hecho de la biopolítica un concepto confuso en el que cabrían múltiples derivas continuistas del pensamiento de Michel Foucault. La principal problemática de la que se ocupa este pensador, y que sugiere profundizar este artículo, es la justificación sobre amputar la relación *bíos-zoé*, esto es, quitar dicha relación y pensar a la vida natural (*zoé*) y a la vida formada (*bíos*) como un elemento intrínseco unido en una constitución triádica que recupere a la *téchne* (como esfera de la acción del poder). Siguiendo la lectura de Esposito, y para hacer esto posible, es necesario que la biopolítica deba ser mostrada al menos dentro de dos ejes analíticos que propondré a continuación en torno al estudio de la soberanía, categoría principal del pensamiento político de occidente que se encuentra atravesada por una contaminación metafísica que imposibilita mirar la operatividad técnica del poder en el presente.

Si bien el camino que ha seguido este pensamiento italiano de la biopolítica (Roberto Esposito, Giorgio Agamben y la dupla bicéfala de Michael Hardt y Antonio Negri) no se encuentra en una oposición sustancial, porque en todos ellos existe la necesidad de desteologizar a las categorías políticas de occidente, es menester de este artículo solventar algunas dificultades y diferencias de la teoría biopolítica para ofrecer un marco del que se puedan apoyar sucesivas investigaciones en este sentido.

La posición realista de la política de Esposito se diferencia de sus contemporáneos, porque insta a comprender mejor los acontecimientos

en donde la política y la vida se entrecruzan en las relaciones de poder y en donde se sitúa y coloca el pensar y actuar de la subjetividad humana. Ello ha sido posible por la introducción de la categoría: inmunización, como clave analítica de la biopolítica al posicionarla en el marco de orientación de Foucault acerca de que el poder “no es una cosa” o “sustancia” que se adquiere o retiene.

Para Esposito, la lectura realista de la política es una orientación que pretende romper con la tradición teológica de ésta, contraponiéndola a su fundamento ético moral desde la praxis, es decir, desde el paso de una representación del Estado como artificio (leviatán), hasta la figura más representativa de la praxis política (*El Príncipe*). Una primera clave que propone este artículo es mostrar que el surgimiento del fenómeno biopolítico parte con la secularización de la política (Maquiavelo), pero en mayor medida con aquella en la que el príncipe renuncia a una función moral ejemplar, es decir, aquella contraria al modelo hobbesiano del soberano como pedagogía normativa:

Todas las categorías políticas empleadas por Hobbes y por los autores, autoritarios o liberales, que le siguen (soberanía, representación, individuo), en realidad sólo son una modalidad lingüística y conceptual de nombrar o traducir en términos filosófico-políticos la cuestión biopolítica de la salvaguarda de la vida humana respecto de los peligros de extinción violenta que la amenazan. En este sentido, se podría llegar a decir que no ha sido la modernidad la que planteó el problema de la autopreservación de la vida, sino que ha sido este problema el que dio realidad o, para decirlo de algún modo, el que inventó la modernidad como complejo de categorías capaz de solucionarlo. En su conjunto, lo que llamamos modernidad, a fin de cuentas, podría no ser nada más que el lenguaje que permitió dar la respuesta más eficaz a una serie de exigencias de autotutela que emanaron del fondo mismo de la sociedad (Esposito, 2006, p. 8).

Es por lo anterior que esta secularización de la política y su praxis rescatan la operativa técnica del poder (*téchne*) frente a la teologización ético-moral de las categorías políticas (principalmente la soberanía),

ofreciendo un marco realista y visible sobre cómo opera la administración de la vida.

Una segunda clave radica en la continuidad en el debate entre Esposito y Agamben, y posteriormente entre Hardt y Negri. Mientras que para Agamben el origen de la biopolítica es siempre correlativo al origen mismo de la soberanía jurídica, Esposito destaca, por el contrario, que las categorías políticas empleadas por Hobbes y por la gama de pensadores autoritarios o liberales que le suceden (soberanía, representación, individuo) pertenecen a una modalidad lingüística y conceptual que los nomina, esto es, en tanto términos teológicos que es necesario deconstruir, y de ahí que la gran cuestión de la biopolítica esté habitualmente soportada sobre el marco general de una filosofía política vitalista que coloca el problema del fundamento del poder como una “sustancia”, la cual, a su vez, ha imposibilitado comprender la acción del biopoder o *téchne*, debido a los posicionamientos ético-morales producto de las trazas del derecho natural del soberano clásico y hasta la gubernamentalidad moderna. Estos aspectos han trasladado la excepción soberana (estado de excepción) como la regla que sigue operando sobre el derecho que han instituido los hombres.

En este contexto, Matías Sadel ha indicado de manera clara el contrapunto entre Agamben y Esposito. Mientras para el primero la biopolítica se ligará indisolublemente al derecho soberano originario, para el otro, aun reconociendo la posibilidad de una biopolítica previa a la modernidad (la figura del *pater familias*, p. ej.), siempre deberá ser pensado un proceso moderno de inmunización, tanto en su aspecto biológico como jurídico. Sin embargo, el acuerdo entre ambos como sugiere Matías Sadel (2006, s.p.), remite a pensar, en todo caso, a la biopolítica como un fenómeno atravesado por la soberanía, de ahí que ninguno puede considerarla en términos puramente positivos.

De tal manera, la biopolítica es un fenómeno moderno y contemporáneo para Esposito. Su crítica a Agamben es que la noción *homo sacer* es culpable de la distinción engañosa entre *bíos* y *zoé* en la biopolítica, en tanto que ésta no puede desprenderse más allá de su figura estricta dentro del derecho romano arcaico traslada a términos actuales, y que sugiere estudiar cada sociedad en cómo éstas definen a sus propios hombres sagrados (*homo sacer*). Por el contrario, Esposito planteará que

“vida sagrada” no es, por tanto, meramente un dato natural, sino un producto del poder soberano, es decir, siempre es vida “formada”.

El problema con la relación *bíos-zoé* radica entonces en que la vida natural, como dato biológico, es realmente el aspecto del que se ocupa estrictamente la biopolítica: “la vida en su simple mantenimiento biológico” (Esposito, 2006, p. 25); la cual no se puede separar de la vida en su forma social o política debido a que es estrictamente conjuntiva. De esta manera, Esposito sugiere y propone dar tratamiento al *bíos* como aquello que ya contiene ese dato de la vida natural e incluir en el estudio de los fenómenos biopolíticos contemporáneos la descripción de la operatividad de la técnica que atraviesa dicha constitución, dado que toda la vida es formada por la política. El hecho de que la vida natural (*zoé*) esté señalada en una relación de distinción con la vida formada (*bíos*), ha abonado al oscurecimiento de la operatividad del poder soberano (su técnica expresada en los acontecimientos de la gubernamentalidad moderna), en el sentido de cómo se decide y dispone de la vida en su producción de subjetividad. Lo que habría que hacer es definir los aspectos que debemos cuestionarnos, aquellos sobre cómo la gubernamentalidad o la técnica producen la subjetividad humana para decidir lo que es “adentro” y “afuera”, lo que se “incluye” o “excluye”, lo que “merece vivir” y lo que no, la vida que “merece ser vivida” y aquella que no.

En otro momento del debate, Hardt y Negri fundamentan una teoría de la biopolítica dentro de la metafísica de Spinoza, con el fin de desarrollar una antítesis histórica que permita comprender el desarrollo del modo de producción capitalista. El origen de este posicionamiento podemos rastrearlo con uno de los primeros textos de Antonio Negri, *La anomalía salvaje* (1981), donde el autor revela un estrato genealógico que él mismo ha señalado como la “primera revolución de la libertad” (Negri, 1993, p. 30) y que deriva hacia un Spinoza político. Esta recuperación del pensamiento de Spinoza que ha sido señalada como “anomalía” por el pensamiento “sofístico” y “reaccionario”, según Negri (2011, p. 29), pretende indicar que hay momentos en los que el ser colectivo está más allá del *devenir*, y es por ello que la actualidad de Spinoza se basa en la idea de que el *ser* no quiere someterse a un *devenir* trascendental, es decir, someterse a

los criterios de *verdad* y sus dispositivos. Y es también por lo anterior, que uno de los argumentos más notables de Negri es aquel que sostiene que el concepto de *pueblo* está vinculado a la tradición hegemónica de la Modernidad y, tanto Hobbes, Rousseau, Locke y Hegel, habrían producido este concepto sobre una orientación específica: la *trascendencia soberana* como opuesto al “caos” y la “guerra” que suponía la *multitud*. (Negri, 2004, p. 131).

Y aunque ambos pensadores son más condescendientes con la importancia de señalar la operatividad del poder mediante una lectura secular de la política, también producto de influencia en Maquiavelo, en donde la vida natural y la vida formada se correspondan con la técnica, existe una limitación. Los autores de *Imperio* no logran explicar cómo el dato biológico de la vida natural es introducido a las nuevas formas de explotación de la vida. Derivado de su influencia marxista, para Hardt y Negri, *zoé* significa solamente una concepción puramente naturalista que debe ser desechada, por lo cual prefieren ocuparse solamente de *bíos* en tanto su dimensión productiva y materialista (Hardt y Negri, 2000, p. 27).

#### EL POSICIONAMIENTO IMPOLÍTICO

Como lo destacó Luc Ferry (1981), es con la creación del Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique, a cargo de Jean Luc-Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, que se da inicio a un rumbo académico-institucional que pretende hacer una retirada de lo político con el fin de evitar la evidencia “cegada” de la política dentro de las derivas filosóficas predominantes hasta esa época. Con tal estatuto se quería además pensar a la política de forma más radical, en tanto dicha retirada se refugie en el terreno ontológico. De lo anterior se nutre la obra de Roberto Esposito y el eje de la mayor parte de sus investigaciones en biopolítica; su base será la pregunta por la comunidad, o dicho en mejores términos: sobre el estudio del “ser-en-común”, en tanto problemática crucial para posibilitar el pensamiento de la *radicalización* de lo político, es decir, lo que el filósofo italiano ha denominado lo *impolítico*. Lo impolítico no es “lo no político”, sino un cuestionamiento de la interpretación metafísica

y en consecuencia ética (valorativa) de la política, aquella que enarbola la idea de democracia como valor o esencia.

El proyecto impolítico de Esposito pretende recuperar, por ejemplo, a la democracia como forma carente de mito y de sustancia, como espacio de libertad *inesencial*, como algo que concierne a la radicalidad misma de su existencia, o el hecho de que el espacio político es irreductible a la negatividad dialéctica. En términos más concretos, lo impolítico representa el vaciamiento del espacio político de cualquier sustancia y el hecho de su finitud radical. En ese mismo camino, podemos encontrar las investigaciones de Jean-Luc Nancy sobre la comunidad a partir del diálogo con Georges Bataille y Maurice Blanchot, de la que Esposito tomará la cuestión del *ser de la comunidad*, en tanto que ésta se convierta en la cuestión misma del ser.

Para Esposito, el mayor problema del debate biopolítico contemporáneo es que no existe un concepto claro entre vida y política, lo que ha derivado en pensar a la *zoé* y el *bíos* como términos mutuamente extrínsecos: “al contrario de lo que es presupuesto en el concepto de biopolítica: no existe un poder externo a la vida, así como la vida no se da nunca fuera de relaciones de poder” (Esposito, 2006, p. 18). El concepto de impolítica desarrollado por Esposito, tiene la función de comprender un nivel fundamental y necesario, que consiste, de manera general, en el desprendimiento de las categorías políticas del presente (democracia, libertad, seguridad, soberanía) de una *metafísica de la apropiación*, particularmente la que traduce la *soberanía* como *biopoder* sin la técnica gubernamental, sino como mera traslación o transformación del poder soberano en biopoder. La soberanía ha de pensarse como el núcleo más íntimo de la civilización jurídico-occidental (Esposito, 2009, p. 42). De esta forma, la lectura realista del poder o de la soberanía debe partir hacia la comprensión del problema de la vida y la política como algo necesariamente intrínseco.

#### LA COMUNIDAD Y EL PARADIGMA INMUNITARIO

Para entender a qué se refiere Esposito con el paradigma inmunitario, es importante recurrir a la etimología *munus*, ya que de ésta derivan los dos

conceptos claves de su teoría: *communitas* e *immunitas*, categorías íntimamente relacionadas y que se posicionan en un puntal hermenéutico:

El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a “propio”. En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, “común” (*commun*, *commune*, *common*, *kommun*) es lo que *no* es propio (Esposito, 2007, p. 25).

*Communitas* e *immunitas* son además conceptos no contrapuestos, son dos polos en un *continuum*, uno positivo y otro negativo, categorías que derivan del término latino *munus* y que se deben pensar inseparables. No es que por una parte esté la comunidad y por otra la inmunidad, lo que existe es su pura relación constitutiva. La comunidad es siempre inmunitaria, así como en la corporalidad de un ser vivo con su sistema inmunológico le permite vivir.

En la búsqueda del *etymon* de la comunidad, Esposito afirma que el significado más probable que los diccionarios nos dan es el que se asocia al *cum* y *munus* (*munia*). El *munus* caracteriza a los miembros de la comunidad. El vínculo de *munus* debe ser interpretado como una tarea, un deber, una ley, sin embargo, ésta no es una ley cualquiera sino un principio: “La comunidad es una con la ley en el sentido de que la ley común no prescribe otra cosa sino la exigencia de la comunidad misma” (Esposito, 2009c, p. 25).

Esta concepción de la comunidad, corresponde justamente al terreno de lo impolítico porque evita pensar en algo externo a la comunidad. En efecto, sobre este principio podemos evitar la idea de una comunidad que existiera antes de la ley o una ley que precediera a la comunidad. Al comprender a la comunidad bajo este precepto realista y conflictivo, aparece también —a manera de expresión inadecuada, como el mismo Esposito lo ha dicho— otro principio: “la ley de la comunidad es que la comunidad es necesaria” (Esposito, 2009c, p. 26).

La comunidad en su sentido actual entonces se define intrínsecamente, evitando toda contaminación exterior, es decir, en el sentido mismo

que le otorga el carácter inmunizador; la necesidad de esta inoculación es justificada porque la comunidad es un soma: cuerpo o lugar de nuestra existencia donde se posibilita la vida. La ley de la comunidad exige desarrollarse como mandato ante la condición originaria a la que nos sentimos y estamos obligados:

La ley de la comunidad no es otra que la comunidad de la ley, de la deuda, de la culpa, como, por otra parte, se pone de manifiesto en todas las narraciones que identifican el origen de la sociedad en un delito común donde la víctima, esto es, aquello que perdemos y que nunca hemos tenido, no es ningún «padre primordial», sino la comunidad misma que se constituye trascendentalmente (Esposito, 2009c, p. 27).

En correspondencia, este paradigma inmunitario representa para Esposito el rasgo distintivo de la época actual, el cual cuestiona a toda la filosofía política moderna caracterizada por una *impensabilidad*<sup>1</sup> de las categorías políticas en el presente. Entre estas tradiciones que obstaculizan los problemas políticos actuales se encuentran, para Esposito, las *comunales*, *comunitarias*, *comunicativas*, y que tienen como denominador común pensar a la comunidad como objeto propio de la filosofía política (Esposito, 2007, pp. 21-22).

En un segundo texto (*Immunitas. Protección y negación de la vida*) nuestro autor realizará un “revés de la trama” de la comunidad a partir de la noción de “apropiación” como característica del derecho en su función inmunizadora, el cual salvaguarda negativamente la vida en común. Con el particular propósito de complementar el estudio léxico de la voz *munus*, Esposito desarrolla la lógica inmunitaria perteneciente y posibilitadora de la vida en comunidad mediante el estudio de sus

---

<sup>1</sup> Lo “impensado” no refiere, por supuesto, sólo a la categoría comunidad, sino justamente al carácter metafísico de la filosofía política moderna en la que se revela en su tendencia a identificar el sentido de las grandes palabras de la política con su significado más inmediatamente evidente: “es como si la filosofía política se limitase a una mirada frontal, directa, a las categorías de la política, siendo incapaz de interrogarlas de manera transversal, de sorprenderlas por la espalda, de remontar hasta las fuentes de su sentido y, de este modo, hasta lo impensado mismo” (Esposito, 2009c, p. 11).

aparatos institucionales, de las formas jurídicas y del propio Estado, instancias todas que se cierran respecto a su exterior (Esposito, 2009b, pp. 35-76).

Para Esposito (2009c, p. 26), vivimos con una idea de la comunidad y sobre ella se funda ese lugar que permite la vida en común y las distintas representaciones de las formas de vida dentro de la misma. Sin embargo, la comunidad nunca ha sido realizada y es irrealizable. Esposito ha recurrido a la noción *delinquere* como la ruptura de la subjetividad de todos nosotros en tanto “comunes”, una grieta donde se puede asistir a que lo único que tenemos en común es el “delito”, entendido como carencia de algo, y, por ello, es que carecemos de lo que tenemos en común. Lo que constituye la comunidad es la carencia de comunidad: “la comunidad de aquellos que carecen de comunidad” (Esposito, 2006b, p. 317).

Si lo “común” parece identificarse con este *impensado* ante su perfecto opuesto, lo *propio*, la paradoja más grande es la siguiente: “es común lo que une en una única identidad a la propiedad —étnica, territorial, espiritual— de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común” (Esposito, 2007, p. 25).

Los prefijos antepuestos del *munus* (*cum-im*) muestran de esta forma su inseparabilidad en la representación subjetiva de la comunidad; si la comunidad se puede representar a partir de esa ley que obliga al intercambio, es porque esa obligación es la que constituye lo común respecto a su contrario: lo *propio*. Si lo que me es propio estoy obligado a darlo y a su vez esperar algo a cambio, sólo así se posibilita una comunidad que de entrada se asume como valor o propiedad entre los intercambiantes, es decir, una comunidad-inmunizada. De esta forma, Esposito concluirá que *immunitas* es el opuesto como principio constitutivo de la comunidad, el principio que niega lo común, sin embargo es indispensable para su existencia. En síntesis, *communitas* e *immunitas* deben entenderse como relación indisociable del *munus*: una es su parte positiva; la otra, negativa (Esposito, 2009, p. 81).

Aunque si bien es cierto que, cuando se va más allá de un cierto umbral de protección, la inmunidad se convierte en una especie de enfermedad autoinmune, y se vuelve tan fuerte que rebota en el cuerpo que quiere proteger, implosionándolo, para el filósofo italiano es impensable

una comunidad –una donación, una exposición, un intercambio– que no apele a alguna forma de inmunidad que proteja la vida. No obstante, el verdadero riesgo es el exceso inmunitario, condición que implica ya el peligro de sacrificar totalmente la vida, la relación y su conservación. La deriva inmunitaria siempre puede transformarse en un modo mortífero de resolver el conflicto al que nos expone el ser-en-común.

Apoyando esta teoría, Derrida afirma a través su diálogo con Jürgen Habermas en *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, que se pueden observar dos dimensiones afines a este paradigma inmunitario: una explicativa y otra normativa. En primer lugar, Derrida considera que el 11-S estadounidense ha devenido en un síntoma multifacético de crisis autoinmune donde los temas políticos y religiosos se concentran en el denominado “tecnocapitalismo”, focalizado en regular lo que en Esposito significará la marginalidad de la radicalidad constitutiva del *cum*. En segundo lugar, esta autoinmunización se desprende de la existencia y del momento más agudo del terror, la violencia y el sacrificio, que es origen en las sucesivas decisiones de responsabilidad ética circundantes en la metafísica de los conceptos políticos.

Manteniendo inseparables tales dimensiones, el 11-S entonces se muestra como el inicio del síntoma de una crisis de autoinmunidad en la que están entremezcladas la política y la tecnología, y de esta forma, tomando a Kierkegaard (*Temor y temblor*), el filósofo francés amplía el significado del *temor* al de *terror* como referente a las decisiones éticas en general, es decir, todo aquello que entra en el terreno de las decisiones de “dar muerte” se vuelve también en decisiones de “dar vida” (proteger la vida negativamente) y están basadas sobre el campo de las autocomplacencias de la ética del sentido común que se orientan a argumentar que el terror, el sacrificio y la violencia conforman un momento abrahámico que es constitutivo de las decisiones éticas (Derrida, 2003, pp. 85-136).

Finalmente, dentro de este paradigma inmunitario –y relacionando la tesis de autoinmunidad de Derrida en su obra *Canallas*– parece establecerse una filosofía enlutada, en la medida que la razón, como instrumento inmunizador, se ha convertido en un medio para perder la razón misma en torno a las decisiones tecno-capitalistas basadas sobre el terrorismo, designando una extraña lógica-ilógica en la que los seres

vivos pueden destruirse espontáneamente de forma autónoma (estar inmunizados contra la intrusión agresiva del otro):

¿Por qué hablar así de autoinmunidad? ¿Por qué determinar de manera tan ambigua la amenaza, el peligro, el término, el fracaso, el encallamiento y la encalladura, pero también la salvación, el salvamento, la salud o la seguridad como otras tantas garantías diabólicamente *auto-inmunitarias*, virtualmente capaces no sólo de autodestruirse de un modo suicida, sino de volver así cierta pulsión de muerte contra el *autos* mismo, contra la ipseidad de un suicidio digno de ese nombre implicaría todavía? Es para situar la cuestión de la vida y del ser vivo, de la vida y de la muerte, de la vida-la-muerte, en el corazón de mis palabras (Derrida, 2005, p. 150).

Pero la inmunidad y su deriva autoinmunitaria encontrarán más correspondencia en el giro deconstructivo, tanto en Esposito como para Derrida, sobre el problema del *acontecimiento*. Para Esposito, lo inmune es aquello que queda siempre dispensado del *munus*, es decir, desprendido de toda deuda con la alteridad y, en consecuencia, inscripto en un acontecimiento que siempre es presente, razonado, tecnificado; en otras palabras: la supresión de lo “imposible”. Recordándoles a los hombres su finitud, les dota también de la libertad de elección que ésta comporta como su necesario opuesto (Esposito, 2009c, p. 55). Para Derrida, de manera similar y basándose en su estudio *Psyché. Invention de l'autre*, el gran reto será repensar el acontecimiento como imposible, impresentable, monstruoso, sin un presente, una *experiencia de lo imposible*, un impensado de la comunidad (para Esposito) que escapa a la tecnificación de la vida, o bien a la reivindicación de un exceso de vida que escapa a todo aquello que es capturado por la tecnificación de la vida, es decir, la biopolítica.

Derrida sugiere que lo que debemos deconstruir es la muerte, el marco de subjetividad donde se inscribe la vida:

La nueva declaración de los derechos del hombre —y de la mujer—, la condena del genocidio, el concepto de crimen contra la

humanidad (imprescriptible en Francia), la creación en curso de nuevas instancias penales internacionales, sin hablar de la lucha creciente contra los grandes vestigios de los castigo llamados “cruels”, que siguen siendo el mejor emblema del poder soberano del Estado sobre la vida y la muerte del ciudadano, a saber, además de la guerra, la pena de muerte masivamente aplicada en China, los Estados Unidos y en numerosos países árabe musulmanes (Derrida, 2000, p. 10).

Como hemos logrado ver hasta el momento, la inmunización se presenta como el paradigma que ya no sólo se muestra como protección negativa de la vida, sino como amenaza en tanto se ha convertido en regla y, por ende, en enfermedad somática (exceso inmunitario). Este excedente obedece justo a la multiplicidad problemática ya aludida en este apartado, en la cual la biopolítica cada vez más se ocupa por los aspectos que atañen a la vida en su totalidad y que se transmutan o complementan respecto a la noción de biopoder, donde se corre el riesgo de que este agente patógeno se desborde y amenace toda la vida en común.

#### SOBERANÍA Y LA AMPUTACIÓN DE LA RELACIÓN BÍOS-ZOÉ

Según Esposito (2006), la soberanía no se debe entender como una ideología compensatoria sustituida por los dispositivos, tampoco como una continuidad del antiguo poder soberano de muerte hacia el poder soberano en la dimensión biopolítica; por el contrario, la soberanía y el poder es, desde sus orígenes, la figura inmunitaria que la biopolítica adopta: los dispositivos de poder modernos son la soberanía expresada en su forma como *gubernamentalidad*. El carácter innecesario de la relación de *bíos-zoé*, heredado del pensamiento griego clásico, se justifica en la medida que el poder —a través de su técnica— ejerce una captura de la vida en su conjunto, de la misma manera que *comunidad* e *inmunidad* parten y corresponden sobre un carácter intrínseco, de modo opuesto a la soberanía clásica. Siguiendo esta ruta, así como la inmunidad es parte natural de organismo viviente, la vida formada

por la política (*bíos*) es inherente a la vida natural (*zoé*), posibilitada por la *téchne*.

En su obra *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Esposito explica que la soberanía es propiamente “inmunización jurídica”, de forma análoga a la inmunidad adquirida por un organismo vivo, el cual adopta protección contra enfermedades potencialmente letales, un agente que se asemeja a un microorganismo causante de la enfermedad y a menudo se hace a partir de formas debilitadas o muertas, ya sea por resistencia genética-evolutiva o por medio de la técnica de inoculación médica (Esposito, 2009, p. 42).

*Immunitas* no representa de ningún modo un neologismo, sino la forma en que la soberanía occidental acciona aquello que preserva la vida en común mediante la técnica y que solventa el carácter intrínseco entre *bíos* y *zoé*. La inmunidad niega la vida sobre la base del carácter apropiador del derecho (la democracia formal, representativa, jurídica) y del poder, sobre lo que hoy podemos identificar dentro del esquema de la gubernamentalidad.

De esta manera, la inmunización por excelencia es el derecho. Se trata de pensar el orden jurídico como la traducción de la *dispositio* (disposición) soberana, es decir, lo que en la gubernamentalidad contemporánea corresponde con aquella técnica que reivindica a la fuerza, o bien, lo que está inmediatamente atrás del derecho: la espada detrás ante la amenaza de su incumplimiento u omisión (el derecho de espada que se mantiene más simbólico y teológico que nunca). El derecho, en tanto se relacione de manera ambivalente con la fuerza, se nutre de una duplicidad que fundamenta la noción apropiadora del poder.

En otras palabras, esta atención dentro del léxico impolítico y que amputa la relación *bíos-zoé*, partirá del núcleo conceptual del sufijo *munus*, partícula que comparten tanto la palabra “comunidad” como la de “inmunidad”. El paso de este paradigma, esa vuelta sobre la comunidad, le convierte en un mecanismo que atraviesa todos los lenguajes de la modernidad, cuyo campo somático se extiende por la comunidad entendida como cuerpo biológico, político, social, económico, jurídico, militar, etc. El mecanismo inmunitario, de esta forma, atravesaría todos los lenguajes de la modernidad y sus *corpus*.

Múltiples ejemplos que se colocan sobre la figura de la “amenaza latente” ante esta protección negativa de la vida: un brote epidémico, los flujos migratorios “ilegales”, los virus informáticos, la violación a los derechos humanos, la obsesión por la corrección política; eventos que se colocan en un escenario de visibilidad que no muestran otra cosa sino la necesidad excesiva de inmunizar: crear una barrera, un muro, una muralla, un antivirus; aspectos que en conjunto configurarían una subjetividad general de la necesidad de lo inmune sobre la población, suprimiendo en cada sociedad la angustia contra la amenaza (el migrante, el extranjero, el diferente, el delincuente, etc.).

Uno de los problemas ético-morales más rebuscados en las últimas décadas ha sido el debate sobre el aborto. El aborto procede en el momento de que ahí no hay subjetividad, es sólo una célula desplazándose mecánicamente, por ello es un campo abierto en el que se siguen debatiendo liberales y conservadores, es decir, en el sentido de cómo definir las amenazas latentes (subjetividades) a la comunidad. El sentido inmunizador de la comunidad sustrae lo común, define lo propio e instauro criterios de verdad excluyentes, es decir, define el marco jurídico que excluye la amenaza latente.

De manera concurrente, es importante colocar el tema del amurallamiento actual. El caso del muro de Donald Trump procede desde la misma lógica que la del aborto, aunque con algunos matices más complejos. La inmigración es un acontecimiento que parece desplazarse mecánicamente en todo el mundo (instinto de supervivencia o impulso de vida de toda persona a la cual no pueden garantizar el desarrollo de su vida en su país de origen). Hay una división entre dos propiedades enfrentada: aquellos que ven en la inmigración una amenaza a su sociedad y aquellos que ven a la inmigración como parte del origen y desarrollo de cada cultura y civilización. El principal problema radica en que hemos pasado de inmunización necesaria para la supervivencia de la comunidad (aquella que define rasgos propios de cada sociedad), a un exceso inmunizador que coloca en el centro de sus posicionamientos políticos una amenaza latente en todo aquello que es diferente. Acertadamente, Esposito ha llamado a esto “exceso inmunitario”. Tiene que ver con el sentido de la caída, de definir quiénes son objeto de exclusión, de encierro, quiénes y en qué condiciones se inscriben en el marco material

de la vida y el poder. La idea de la amenaza procede de un campo, en apariencia exterior, lo que se convierte en un encierro trágico, donde el cuerpo (individual y colectivo) se cierra sobre sí mismo.

#### DECISIÓN SOBERANA Y EL DISPOSITIVO DE LA PERSONA

El núcleo de esta inmunización excedente y de la operatividad técnica del poder soberano, como rasgo característico de la biopolítica, ha sido fundamentado por Esposito mediante una teoría sobre cómo opera la decisión soberana y coloca a su vez un dispositivo de apropiación como el opuesto radical a la comunidad: el *dispositivo de la persona*. Esposito (2006b) estudiará la obra *Der Herr* de Romano Guardini, pero llamará notablemente su atención la tercera sección de dicho texto titulada *Die Entscheidung (La decisión)*, en la que dicho autor expone una hipótesis sobre la relación de Cristo con su propia muerte. ¿Qué es lo que fascina a Esposito en esta lectura? Que Cristo no se limita a aportar o tomar una decisión, sino que él es la decisión: “un principio puro de decisión”, un *dispositivo*.

La *persona* no es una idea, por el contrario, está determinada por el contexto discursivo en el que está inmersa. Entre la noción de persona del derecho romano, la de San Ambrosio (uno de los cuatro padres de la Iglesia latina) y la de los derechos humanos en 1948 hay diferencias sustanciales. Tampoco esta noción se coloca como un acontecimiento discursivo que posibilite una estructura de larga duración en la que los acontecimientos funcionen como indicadores históricos, ni tampoco como una episteme capaz de dotar de sentido histórico al archivo de una época. La *persona* es un *dispositivo* porque opera como un instrumento activador de una serie de prácticas jurídicas y mecanismos de poder que, a la par de producir efectos políticos de inclusión, contiene efectos negativos de exclusión social y jurídica.

La persona ha de comprenderse como el desarrollo de un concepto que también es político y encarna gran parte del desarrollo de la civilización occidental, principalmente desde la tradición cristiana. La persona representa la unidad de la comunidad donde se *acciona* la subjetividad humana acorde a la vida formada por el poder; en términos

cristianos, es el ritual sacramental en el que la persona manifiesta su relación con Dios, es decir, la relación del cristianismo con el sacrificio. De esta manera, Esposito rescatará de la epístola de San Pablo, *Romanos* 8, 32, la coincidencia “del que es sacrificado”<sup>2</sup> (Cristo) con “el que se sacrifica”: *Gálatas* 1, 4:<sup>3</sup> “Lo que decide, lo que hace decidirse, no es justamente su doctrina y tampoco su obra, sino su persona”.

Esposito pretende mostrar cómo el suceso de la antesala de la muerte de Cristo, permite identificar la relación entre un poder que se fundamenta como soberano (Dios) en la persona humana de Cristo mediante el acto sacrificial. La importancia de este pasaje significará para Esposito la fundamentación de la tesis por la cual la decisión absoluta de una persona se constituye por una doble faz instaurada sobre la idea de libertad y por la persona constituida por el soberano (Dios). Esto conduce a entender por qué su lectura biopolítica tomará el rumbo hacia el estudio del *dispositivo de la persona* y en contracara del desarrollo de un bosquejo hacia una filosofía de lo impersonal.

Aquí aparece el problema de la libertad, porque adquiere un sentido similar al que hemos visto con el problema de la democracia y, como lo veremos en seguida, con los derechos humanos. Los conceptos políticos del presente en su sentido radical son inmunizados, es decir, desactivados de su sentido de deuda entre todos, deuda que funda a la comunidad. La inmunización muestra el vínculo inseparable entre la autonomía de decisión de la persona humana junto al poder divino (soberano) que la moldea. En síntesis, se revela una doble decisión negativa y, sin embargo, doblemente libre; Dios entrega a su hijo a la muerte mediante él mismo, entregándose a sí mismo y viceversa: el soberano se sacrifica mediante el *vehículo* (dispositivo) encarnado de la persona.

Este sentido absolutista de la *decisión* no sólo muestra el alejamiento progresivo de la hipótesis guardianiana sobre la divinidad de Cristo, que remite a su doble naturaleza divina y humana, sino que indica la distancia que lo separa de Dios en su absoluto abandono: “Dios mío,

<sup>2</sup> “El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?” (Rom. 8, 32).

<sup>3</sup> “Quien se dio a sí mismo por nuestros pecados para librarnos de este presente mundo malo, conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre” (Gl. 1, 4).

Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. La decisión de Cristo, en efecto, nace de la dualidad de su naturaleza humana y divina, las que se contrastan mutuamente. Pero al no comprender esta bipolaridad u oposición de la constitución de su *persona* en torno a su libertad de decisión:

Perdería, justamente, la posibilidad de producir otras decisiones, infinitamente lejanas, y sin embargo unidas en la realidad de una misma dimensión bipolar [...] su decisión, ocupa un punto medio entre la decisión de Dios y la decisión del hombre. Se trata de una relación asimétrica. La primera es originaria, absoluta, la segunda derivada, defectuosa. Pero ambas especialmente libres. Y también cada una libre en razón de la libertad de la otra (Esposito, 2006b, p. 47).

Por otra parte, derivado de los efectos homicidas de la tanatopolítica nazi, el análisis de Esposito identificará en la política occidental un rescate de la dignidad de la *persona* después de la posguerra —expresamente dentro de la retórica de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948—, lo cual iniciará una discusión que será nuclear para entender la biopolítica contemporánea.

Esposito, reflexionará que en la *Declaratoria* de los derechos humanos, por ejemplo, se asiste a dos cosas: al nacimiento de un exceso de inmunización de lo propio (de aquellos dispositivos jurídicos que devienen de la noción “forma de vida”), y al sucesivo desarrollo de esa “forma de vida” que apela en todo momento a la *personalización* del discurso político en torno a la protección de la vida.

El marco de la *Declaratoria de los Derechos Humanos* se antepone a la tanatopolítica nazi no sólo como el rumbo que definirá a la biopolítica contemporánea, sino también dentro de las tradiciones personalistas que sobrepasan en la bioética los discursos de Jacques Maritain, E. Mounier hasta Paul Ricoeur:

Por lo demás, el carácter transversal —capaz de relacionar frentes ideológicos [piénsese tanto en la *Declaratoria* como en los pensadores que mencionamos en el párrafo anterior] y culturales aun

contrapuestos— resulta todavía más evidente en ese conjunto de discursos que hoy se reconocen en el horizonte de la bioética; por más que estén divididos en todo —en cuanto al momento en que comienza la vida cualificada y, sobre todo, en cuanto a quien es su legítimo propietario (Esposito, 2011, p. 12).

El choque entre las posiciones laicas y católicas sobre la legitimidad ética en la defensa de la vida, ha sido posible por una contaminación jurídico-personalista, la cual define los parámetros sobre dónde comienza y termina la vida, retornando en todo momento al arquetípico monumento que se ha erigido sobre los derechos humanos.

El binomio derechos-humanos contiene en sí mismo la relación *inmunidad-comunidad*, personalización jurídica llevada hasta su universalización por la tradición liberal-cristiana; su personalización encarna el punto más álgido de la decisión y disposición soberana, y ha sido convertida hoy en una doctrina incuestionable y acrítica. La exigencia contemporánea de una aproximación crítica a los derechos humanos desde hace tiempo puede considerarse justificada, principalmente por la no correspondencia entre el desarrollo discursivo y normativo y su situación *práctica de crecientes vulneraciones*, irrespeto y manipulación de los mismos aspectos que impactan ya en una crisis teórica, conceptual y cultural:

En lo exterior, expresada en la paradoja de ser —hoy por hoy— un discurso referencial dominante, en términos valorativos y normativos y, al mismo tiempo, ser objeto de instrumentalizaciones políticas, manipulaciones legitimatorias, así como de un uso banal y un abuso vulgarizador del lenguaje de los Derechos Humanos, por un lado y, por otro lado, en su dimensión interior propiamente discursiva, en cuanto a la radical inadecuación de su composición conceptual y sus proposiciones teóricas respecto de las efectivas condiciones sociales, políticas y culturales del momento histórico contemporáneo. La consecuencia indeseada y/o perversa es la pérdida de sus potencialidades emancipatorias (Marín, 2015, p. 17).

Finalmente, en el debate entre laicos y católicos dentro del campo de la bioética, es decir, de aquellas manifestaciones éticas sobre el inicio o fin la vida desde dos puntos muy polarizados, a Esposito le interesa dar cuenta que dentro de tal tensión se comparte la conceptualización de la vida humana como algo “intangible”, y a su vez, como ha pasado con el concepto de comunidad, un impensado de la *persona*. Sobre esta línea no está eximido lo jurídico, al contrario, y como ya hemos visto, dicho nivel corresponde con el accionar inmunizador que condiciona el goce de los derechos subjetivos al sentido “personalizador” y con el fin de “superar” y “separar” la brecha entre las dicotomías que prevalecen en el discurso político contemporáneo, a saber, las dualidades: alma-cuerpo, hombre-ciudadano, derecho-vida.

El recorrido por la comprensión de los efectos de lo que Esposito ha llamado *dispositivo de la persona*, permitirá al autor proponer una filosofía *de lo impersonal*, esto es, una teoría política que se desprenda del sentido excluyente de la personalización del derecho, pero que además nos traslade a la unidad originaria del ser vivo a la dimensión inmanente de la *zoé*, en oposición con el sentido trascendente del poder soberano.

Años después, esta orientación cobrará mayor sentido con la última etapa de la obra biopolítica de Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, y un breve texto denominado *El dispositivo de la persona*; textos ya maduros de su pensamiento, en donde se da un paso de la comprensión del núcleo biopolítico a la crítica y el desvelamiento de los mecanismos de poder sobre el control de la vida focalizados en la personalización en los discursos jurídicos, filosóficos y políticos.

De esta manera, con la importancia de la nociones de *decisión* y *persona*, la biopolítica refrenda su relación con el problema de la soberanía, tanto en el sentido de aquella que apela a las formas de constitución de la colectividad, como aquella otra que se inmanentiza sobre la soberanía individual, en el cuerpo del viviente. De esta manera, el papel que juega la soberanía es el siguiente: “la soberanía no está ni antes ni después de la biopolítica, sino que corta todo su horizonte, proveyendo la más poderosa respuesta ordenadora del problema moderno de la autoconservación de la vida” (Esposito, 2006, p. 92).

## CONCLUSIONES

Si bien hay una innegable concordancia entre las teorías de Esposito, Agamben y Hardt y Negri, el punto nodal que corresponde con un tratamiento realista del poder y el tratamiento conceptual de la soberanía ha sido, como pudimos ver, la categoría de *inmunización*. Inmunización representa no sólo la matriz que garantiza la preservación de la vida común sobre su opuesto (lo *común*), sino la herramienta conceptual que ha permitido visibilizar los dispositivos que actúan en la producción de la subjetividad humana y que, a su vez, posibilitan ver la forma en que la gubernamentalidad técnica acciona en la vida. La razón de que la disposición soberana, por medio de la técnica, ejerza su propio derecho a destinar la vida de los hombres, representa el argumento que desecha la relación bíos-zoé.

Es por ello que la inmunización dentro de la comunidad nace paralelamente con la *dispotio soberana* y la *dispotio personae* (dispositivo de la persona). El aludir a una *persona* en el ámbito jurídico —como hemos argumentado—, no muestra otra cosa sino la variabilidad extensiva por la que el derecho construye la gubernamentalidad; y ésta, a su vez, construye a un sujeto o una subjetividad contraria y confrontada con la noción de comunidad, lo que corresponde en una contraposición con problema de la *obligación* en la comunidad y se muestra, en cambio, como protección negativa de la vida, es decir, la razón de ser de la soberanía:

Sólo hay derecho de la parte; nunca del todo: el todo, como también la nada, pertenece a la justicia. Es lógicamente imposible pensar en extender un derecho a todos sin a la vez vaciarlo de sentido en cuanto derecho. En este caso —si fuera de todos— ya no sería siquiera advertido como tal. Sin ser propio de nadie, ya no sería un derecho: a lo sumo un “hecho” (Esposito, 2009b, p. 40).

El *dispositivo persona* se nutre hoy día de un álgido debate entre laicos y católicos, porque coloca un umbral donde inicia la vida (aborto) o donde termina (eutanasia), enfrentando dos perspectivas polarizadas y apropiadoras que reproducen sus respectivos discursos verídicos. Este

debate bioético se traslada en cada parte del mundo occidental dentro de las cortes jurídicas, y es moneda corriente de litigios y casos que quedan como precedentes de disposiciones posteriores sobre la vida, develando la operatividad del *mandato* soberano. También coloca al paradigma inmunitario dentro de los problemas a gran escala como lo es “el combate al terrorismo” o “la guerra contra el narcotráfico”. En conjunto, esta ambivalencia biopolítica que refiere a la inmunización, ya no se da solamente a partir del cuerpo especie y la amenaza a una trasgresión global que amenace la vida, sino también se coloca atómicamente en cuerpo individual respecto a las decisiones cotidianas que “amenazan” la vida personal dentro de su configuración subjetiva.

Dentro de la lectura a Esposito vimos necesario tomar muy en cuenta que el sujeto goza de inmunidad en el sentido que hemos planteado en los grandes temas generales de biopolítica y los de la bioética, porque al suprimirle su angustia ante todo tipo de “amenaza exterior”, éste deja de hacerse cargo de su responsabilidad consigo mismo y con los demás, es decir, no “paga” o retribuye el *munus*: ha quedado inmunizado excesivamente. Los malestares que aquejan al sujeto tendrían como común denominador un tratamiento del cuerpo vinculado al sufrimiento. El paradigma inmunitario, entonces, se relaciona estrictamente con el conocimiento científico, el cual legitima los discursos del poder.

Indudablemente existen muchos otros casos para comprender el *exceso inmunitario* como la forma que amenaza con implosionar el *soma* de la comunidad. Este artículo buscó ser referente y base para futuros estudios que sitúen el lugar concreto en donde la inmunización se muestra. Hacen falta, por ejemplo, investigaciones sobre la medicalización como otro de los temas nucleares para la biopolítica, tema que corresponde con la ambivalencia tanto general como personal en la administración de la vida. Lo anterior además obliga a pensar en todos aquellos sistemas de seguridad que se implementan como barreras ante una “amenaza artificial” mundial contra nosotros mismos, solventada por una política del “dejar morir” cada vez más creciente en nuestra sociedad actual.

Políticas que establecen una “amenaza latente” desde la producción subjetiva, y que hoy en día se centran en una sobrecarga de lo propio contra lo común, corresponden a temas como la inseguridad en México

en tanto se legitima de un discurso de guerra contra el narcotráfico, se inmuniza ante la necesidad de garantizar la “seguridad interior” (hoy hecha ley). También lo es la producción de subjetividad que define al inmigrante o al delincuente potencial que hace posible justificar la construcción de un cierre de los flujos migratorios de Centroamérica y México hacia Estados Unidos. También lo es el terrorista, el infiel religioso como producto subjetivo del discurso a favor de muros simbólicos y materiales para evitar un “contagio” entre el mundo oriental y el occidental. Subjetividades biopolíticas todas que han de ser trabajadas sobre un piso teórico sólido abordando estos acontecimientos, con el fin de abolir todo espacio de exclusión donde la vida es atravesada por la tecnificación.

FUENTES CONSULTADAS

- AGAMBEN, G. (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- MARÍN, A. (2015, enero-junio). Tesis sobre una teoría crítica de los Derechos Humanos. *Open Insight*, VI(9), 11-33.
- DERRIDA, J. (2000). Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad, conferencia en la Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Santiago de Chile. Santiago de Chile: ARCS.
- DERRIDA, J. (2003). Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Derrida. En G. Borradori (ed.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (pp. 85-136). Chicago: University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- ESPOSITO, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2006b). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- ESPOSITO, R. (2006c). *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- ESPOSITO, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- ESPOSITO, R. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2009b). *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2009c). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder.
- ESPOSITO, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HARDT, M. Y NEGRI, A. (2000). *Imperio*. Santiago de Chile: Edición electrónica de la Universidad ARCIS.
- FERRY, L. (1981). *Rejouer le politique: travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. París: Editions Galilée.
- NEGRI, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. México: Anthropos-UAM-Iztapalapa.
- NEGRI, A. (2004). *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Barcelona: Paidós.
- NEGRI, A. (2011). *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal.
- SAIDEL, M. (2006, noviembre). La herencia foucaultiana en el abordaje de la biopolítica en Agamben y Esposito. *Jornadas Foucault*. Buenos Aires: Universidad de San Martín.

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2015

Fecha de aceptación: 8 de marzo de 2018