

De Roberto Esposito en esta biblioteca

Bíos. Biopolítica y filosofía

Communitas. Origen y destino de la comunidad

Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal

Immunitas

Protección y negación de la vida

Roberto Esposito

Amorrortu editores

Buenos Aires - Madrid

Colección Mutaciones

Immunitas. Protezione e negazione della vita, Roberto Esposito

© Giulio Einaudi editore, Turín, 2002

Traducción: Luciano Padilla López

Primera edición en castellano, 2005; primera reimpresión, 2009

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por
Amorrottu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos Aires
Amorrottu editores España S.L. - C/López de Hoyos 15, 3º izquierda -
28006 Madrid

www.amorrottueditores.com

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada
por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo foto-
copia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y
recuperación de información, no autorizada por los editores, viola dere-
chos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-717-1

ISBN 88-06-15326-9, Turín, edición original

Esposito, Roberto

Immunitas. Protección y negación de la vida. - 1ª ed. 1ª reimpr. -

Buenos Aires : Amorrottu, 2009.

256 p. ; 23x14 cm.. (Mutaciones)

Traducción de: Luciano Padilla López

ISBN 978-950-518-717-1

1. Filosofía moderna. I. Padilla López, Luciano, trad. II. Título.

CDD 195

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provin-
cia de Buenos Aires, en noviembre de 2009.

Tirada de esta edición: 1.500 ejemplares.

Indice general

9 Introducción

- 35 1. *Apropiación*
- 35 1. Derecho propio
- 45 2. Violencia a la violencia
- 55 3. Sangre doble
- 66 4. La inmunización jurídica

77 2. *El katékhon*

- 77 1. «*Sacer*» y «*sanctus*»
 - 84 2. El freno
 - 96 3. Teología política
 - 108 4. Teodicea
-
- 115 3. *Compensatio*
 - 115 1. Antropología inmunitaria
 - 125 2. Productividad de lo negativo
 - 134 3. El riesgo de la comunidad
 - 147 4. Potencia del vacío

160 4. *Biopolítica*

- 160 1. Incorporaciones

- 172 2. El *phármakon*
181 3. «*Zellenstaat*»
192 4. El gobierno de la vida
- 205 5. *El implante*
205 1. Biofilosofías de la inmunidad
215 2. Juegos de guerra
225 3. La derrota
234 4. Inmunidad común

Introducción

Un día cualquiera de los últimos años, los diarios publicaron, acaso en las mismas páginas, noticias aparentemente heterogéneas. ¿Qué tienen en común fenómenos como la lucha contra un nuevo brote epidémico, la oposición al pedido de extradición de un jefe de estado extranjero acusado de violaciones a los derechos humanos, el refuerzo de las barreras contra la inmigración clandestina y las estrategias para neutralizar el último virus informático? Nada, mientras se los lea en el interior de sus respectivos ámbitos separados: medicina, derecho, política social y tecnología informática. Sin embargo, las cosas son distintas si se los refiere a una categoría interpretativa que halla la propia especificidad justamente en la capacidad de cortar transversalmente esos lenguajes particulares, refiriéndolos a un mismo horizonte de sentido. Como ya se pone de manifiesto desde el título de este ensayo, he identificado tal categoría con la de «inmunización». Volveré de modo más articulado sobre su fuente semántica y su mecanismo de funcionamiento pocas páginas más adelante. Pero ya en un nivel puramente fenomenológico de discurso se puede rastrear un primer perfil suyo con una evidente analogía: a pesar de su falta de homogeneidad léxica, todos los acontecimientos antes citados pueden entenderse como una respuesta de protección ante un peligro. Ya se trate de la explosión de una nueva enfermedad infecciosa, de la impugnación de prerrogativas jurídicas consolidadas, de la repentina intensificación del flujo migratorio o de las maniobras sobre los gran-

des sistemas de comunicación —por no hablar de un ataque terrorista—, lo que se presenta es, no obstante, la ruptura de un equilibrio anterior y, por ende, la exigencia de su restitución.

Sin embargo, hasta aquí todavía estamos en una formulación vaga de la categoría en cuestión, que no obstante adquiere una connotación más peculiar cuando de la referencia a una situación indeterminada de peligro se pasa a individualizar su configuración específica: se muestra de modo evidente que en cada uno de los casos citados tiene los rasgos de la intrusión. Ya sea el asediado el cuerpo de un individuo, por una enfermedad propagada; el cuerpo político, por una intromisión violenta; o el cuerpo electrónico, por parte de un mensaje aberrante, lo que permanece invariado es el lugar en el cual se sitúa la amenaza, que es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común. Alguien o algo penetra en un cuerpo —individual o colectivo— y lo altera, lo transforma, lo corrompe. El término que mejor se presta a representar esta mecánica disolutiva —justamente por su polivalencia semántica, que lo ubica en el cruce entre los lenguajes de la biología, el derecho, la política y la comunicación— es «contagio». Lo que antes era sano, seguro, idéntico a sí mismo, ahora está expuesto a una contaminación que lo pone en riesgo de ser devastado. Es natural que una amenaza de este tipo sea constitutivamente inherente a toda forma de vida individual, así como a todo tipo de asociación humana. Pero lo que confiere una especial importancia a la exigencia de inmunización —e inclusive hace de ella el eje de rotación simbólico y material de nuestros sistemas sociales— es el carácter, a la vez de aceleración y de generalización, que asumió desde hace un tiempo esa deriva contagiosa. Cuando se calcula el número de muertos de sida en África en más de dos millones por

año, con una mortalidad prevista equivalente a un cuarto de su población total; o cuando en los países europeos se calcula en decenas de millones de personas el potencial de inmigración desde los territorios del Tercer Mundo en vertiginoso crecimiento demográfico, se capta tan sólo el dato macroscópico de un fenómeno mucho más capilar y estratificado. Lo que hoy asusta no es la contaminación en cuanto tal —se la considera inevitable desde hace tiempo—, sino su ramificación descontrolada e incontenible por todos los ganglios productivos de la vida.

2. Tomemos el caso, aparentemente marginal, de las computadoras. Comparados con los primeros virus, transmitidos a través de *diskettes*, los que se introducen mediante correos electrónicos tienen un poder de difusión no sólo enormemente más rápido, sino, en potencia, ilimitado, al ser prácticamente coextensivos con el espacio alcanzado por Internet: basta, por ejemplo, con que el usuario abra el archivo infectado para que al instante se multiplique en todos los destinatarios de su libreta de direcciones, destinados, a su vez, en progresión exponencial, a reenviarlo. Si se piensa que cada día se descubren cerca de treinta nuevos tipos de virus, se comprende el motivo de las enormes cifras asignadas por los gobiernos (en los Estados Unidos, cuatro veces superior a los recursos de la lucha contra el sida) al ajuste de los programas antivirus capaces de hacerles frente.

Si bien a primera vista este acercamiento puede parecer arbitrario, la controversia jurídica sobre la inmunidad de algunos personajes políticos presenta una fenomenología de estructura análoga. La cuestión debe ser contemplada desde el ángulo de la relación entre el derecho que rige dentro de cada estado —con todas las prerrogativas que implica, no sólo para los miembros del parlamento, sino también para

los del gobierno y para los diplomáticos— y la nueva forma de justicia internacional que hoy se está configurando. Resulta evidente que —como para toda otra modalidad de quiebre de fronteras— cada vez que un juez pide la extradición de un sujeto jurídico extranjero con fueros de inmunidad, produce una lesión en el cuerpo de la soberanía nacional, destinada a transmitirse, tarde o temprano, también a otros organismos estatales. Esta es la verdadera prenda en juego en la guerra legal acerca de la inmunidad de Pinochet (pero por otra parte también de Milošević): no sólo su eventual condena, sino el efecto contagio que esta habría de provocar en un orden mundial todavía basado fundamentalmente en la recíproca autonomía de los Estados soberanos. No es casual que Amnesty International haya saludado la sentencia de los Lords, y más tarde la decisión del ministro británico Strawson, ambas desfavorables para el ex dictador, como una primera brecha abierta en el corazón del derecho inmunitario a favor de algo que se podría definir como una «ley común»: si es cierto que un crimen cometido por cualquier tirano lesionó no sólo a su propio pueblo sino a todo ciudadano del mundo, eso quiere decir que podrá ser perseguido sin importar dónde ni por quién. Que existe una instancia jurídica que trasciende las fronteras territoriales del derecho y al derecho mismo como forma de delimitación de territorios. ¿Acaso no apela tácitamente a una noción de justicia internacional de este tipo el inmigrante clandestino, o el refugiado privado de derechos civiles, expulsado por las policías estatales allende los límites que ha violado?

A esta altura, los que al principio parecían ser sucesos heterogéneos empiezan a delinearse como las polaridades interdependientes de una única figura. Si consideramos el continuo deslizamiento léxico que se produce de una a otra —según un posterior efecto de contagio que ataca al lenguaje mismo—, tenemos una

confirmación definitiva de ello. Se conoce la dimensión a la vez social, política y jurídica del fenómeno de la inmigración. Pero no pocas veces se lo presenta desde los medios no sólo como amenaza para el orden público, también como un potencial riesgo biológico en relación con el país hospedante según un modelo de patologización del extranjero con raíces trágicamente profundas en el imaginario europeo del siglo recién transcurrido. Por lo demás resulta perfectamente comprensible que el ataque terrorista más temido hoy en día, por tratarse del menos controlable, sea el bacteriológico: gérmenes de viruela, Ebola, hasta peste negra introducidos en el aire, en el agua, en los alimentos. A su vez, la emergencia epidemiológica que constituyen las grandes enfermedades infecciosas tiene precisas implicaciones económicas, jurídicas, políticas e incluso militares. Un informe reciente de la CIA —que prevé la posibilidad de revoluciones, genocidios e instauraciones de dictaduras como consecuencia del derrumbe demográfico en varias zonas del tercer mundo— clasifica al sida entre los primeros cinco de los setenta y cinco factores de desestabilización a escala planetaria. Cuando se considera por una parte el léxico explícitamente médico —incluso epidemiológico— adoptado en el combate contra los virus informáticos temidos, de por sí, como potencial vehículo de terrorismo internacional; y por la otra, la terminología expresamente militar con la que, también en ámbitos científicos, se ilustra el funcionamiento del sistema inmunitario ante las amenazas ambientales, el círculo se cierra de modo perfecto sobre sí mismo. Cuanto más el peligro que acosa a la vida circula indistintamente en todas sus prácticas, tanto más la respuesta converge en los engranajes de un dispositivo único: al peligro cada vez más difundiéndolo que amenaza a lo común responde la defensa cada vez más compacta de lo inmune.

3. Pero si la comunidad constituye el único fondo de sentido respecto al cual la inmunidad adquiere relieve, ¿cómo se determina su relación? ¿Se trata de un vínculo de simple oposición o de una dialéctica más compleja en la que un término no se limita a negar al otro sino que de modo subterráneo lo implica como su propio presupuesto necesario? Una primera respuesta a estos interrogantes viene de la etimología. Los diccionarios latinos nos enseñan que el sustantivo *immunitas* —como su correspondiente adjetivo *immunis*— es un vocablo privativo, o negativo, que deriva su sentido de aquello que niega, o de lo que carece, es decir, el *munus*. Si se examina el significado prevaleciente de este último término, se obtiene por contraste el de la *immunitas*: respecto de «función» —encargo, obligación, deber (también en el sentido de un don a restituir)— representado por el *munus*, «e contrario *immunis dicitur qui nullo fungitur officio».* Quien resulta *muneribus vacuus, sine munibus*, libre de cargas, exonerado, «dispensado» del *pensum* de tributos o prestaciones hacia otros. Es inmune quien no debe nada a nadie según la doble acepción de la *vacatio* y la *excusatio*: ya se trate de autonomía originaria o de la dispensa de una deuda contraída anteriormente, lo que cuenta en la determinación del concepto es el estar exento de la obligación del *munus* —sea personal, fiscal o civil.*

Hasta aquí seguimos, no obstante, en un nivel de definición demasiado general para hacernos avanzar respecto de la pregunta formulada al comienzo. Para acercarnos a ella se requiere que entre en este juicio otro vector del concepto, que hasta ahora quedó en las sombras. Se dijo que la *immunitas* es una dispensa. Pero —como nos advierten los diccionarios antiguos y

* «por el contrario se llama inmune a quien no tiene a su cargo ninguna obligación». (N. del T.)

modernos— también un privilegio. Ahora justamente la superposición —o el cruce— de estos dos significados nos restituye la connotación más pregnante del término: la inmunidad es percibida como tal si se configura como una excepción a una regla que, en cambio, siguen todos los demás: «*immunis est qui vacat a munibus, quae alii praestare debent*».* El acento debe ponerse en la segunda parte de la frase. El de «inmunidad», aparte de privativo, es un concepto esencialmente comparativo: más que la exención en sí misma, su foco semántico es la diferencia respecto de la condición ajena. A tal punto que se podría proponer esta hipótesis: el verdadero antónimo de *immunitas* no es el *munus* ausente, sino la *communitas* de aquellos que, por el contrario, se hacen sus portadores. Si, en definitiva, la privación concierne al *munus*, el punto de confrontación que da sentido a la inmunidad es el *cum* en el que aquel se generaliza en forma de *communitas*, como lo testimonia otra definición más puntual: «*immunis dicitur, qui civitatis, seu societatis officia non praestat; qui vacat ab iis societatis officiis, quae omnibus communia sunt*»**. Respecto de tal generalidad, la inmunidad es una condición de particularidad: ya se refiera a un individuo o a un colectivo, siempre es «propia», en el sentido específico de «perteneciente a alguien» y, por ende, de «no común». También lo enfatiza la definición oficial de inmunidad eclesiástica dentro del derecho canónico: «*jus quo loca, res vel personae ecclesiasticae a communi onere seu obligatione liberae sunt et exemptae*»***. Aquí se

* «inmune es quien está dispensado de cargas, que otros deben llevar sobre sí». (N. del T.)

** «se llama inmune a quien no cumple con ningún deber, ya sea estatal o societario; quien está dispensado de esos deberes societarios que son comunes a todos». (N. del T.)

*** «derecho por el cual recintos, bienes o personas eclesiásticos están liberados y exentos de la carga u obligación común». (N. del T.)

pone en primer plano su carácter antisocial, y más precisamente anticomunitario: la *immunitas* no es sólo la dispensa de una obligación o la exención de un tributo, sino algo que interrumpe el circuito social de la donación recíproca al que remite, en cambio, el significado más originario y comprometido de la *communitas*. Si los miembros de la comunidad están vinculados por el deber de restituir el *munus* que los define en tanto tales, es inmune quien, desligándose, se pone fuera de aquella. Y que en consecuencia resulta constitutivamente «ingrato»: «*immunes ingratos significat, quemadmodum munificos dicebant eos qui grati et liberales exstitissent.*»*

4. Sin embargo, si bien la contraposición fundamental con la comunidad expresa el más conspicuo vector de sentido de la idea de inmunidad, no agota su plena significación. Para aproximarse a esta conviene, por el contrario, seguir otro recorrido semántico que no coincide del todo con el primero, sino que antes bien lo cruza según una figura compleja. Recorrido que —más que a la vertiente jurídica a la que nos hemos referido hasta ahora— recurre originariamente a la vertiente bio-médica que, poco a poco, comienza a aproximarse a aquella. Como es sabido, desde este punto de vista, debe entenderse por inmunidad la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa. En realidad, esta acepción es también muy antigua: se halla un primer registro en la *Pharsalia* de Lucano a propósito de la resistencia de una tribu africana al veneno de serpiente. Pero lo que la hace significativa a los fines de nuestra reconstrucción es su inflexión in-

terna entre los siglos XVIII y XIX, cuando primero con el descubrimiento de Jenner de la vacuna antivariólica y después con los experimentos de Pasteur y Koch nace la verdadera bacteriología médica. El pasaje que nos interesa es el que conduce de la inmunidad natural a la inmunidad adquirida: es decir, de una condición esencialmente pasiva a una, por el contrario, activamente inducida. La idea de base que interviene en cierto punto es que una forma atenuada de infección puede proteger de una más virulenta del mismo tipo. De aquí la deducción —comprobada por la eficacia de las distintas vacunas— de que inocular cantidades no letales de virus estimula la formación de anticuerpos capaces de neutralizar por anticipado las consecuencias patógenas.

Difiriendo a los capítulos sucesivos un sondeo más profundo del fenómeno desde un punto de vista biológico, detengámonos en una consideración más general acerca de los efectos de sentido que este produce respecto del paradigma inmunitario en su conjunto. El primer elemento para destacar es que este último se presenta no en términos de acción sino de *reacción*: más que de una fuerza propia, se trata de un contragolpe, de una contrafuerza, que impide que otra fuerza se manifieste. Esto significa que el mecanismo de la inmunidad presupone la existencia del mal que debe enfrentar. Y esto no sólo en el sentido de que deriva de aquél su propia necesidad —es el riesgo de infección lo que justifica la medida profiláctica—, sino también en el sentido, más comprometido, de que funciona precisamente mediante su uso. Reproduce en forma controlada el mal del que debe proteger. Ya aquí empieza a perfilarse esa relación entre protección y negación de la vida que constituye el objeto de este ensayo: mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que la niega, pero según una ley que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y

* «“inmunes” significa ingratos, del mismo modo que decían ser munificos aquellos que se mostraban agradecidos y generosos». (N. del T.)

la neutralización. El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de los propios confines. Al contrario, incluyéndolo dentro de estos. La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante inclusión. El veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él, sino cuando de algún modo llega a formar parte de este. Ya se decía: más que a una afirmación, la lógica inmunitaria remite a una no-negación, a la negación de una negación. Lo negativo no sólo sobrevive a su cura, sino que constituye la condición de eficacia de esta. Es como si aquél se desdoblara en dos mitades de las cuales una es necesaria para la contención de la otra: un negativo menor destinado a bloquear el mayor pero en el interior del mismo lenguaje.

Naturalmente, esta práctica homeopática de protección —que excluye incluyendo y afirma negando— no se consuma sin dejar marcas en la constitución de su propio objeto: no sólo por el mecanismo compensatorio de sustracción que de este modo contrabalancea su incremento de vitalidad, sino porque ese mismo incremento asume la forma de una sustracción. Antes que de un bien adquirido, de un mal malogrado. O mejor, desplazado, desviado, diferido. Si la vida —que es, en todas sus valencias, el objeto de la inmunización— no es conservable más que mediante la inserción en su interior de algo que sutilmente la contradice, quiere decir que su mantenimiento coincide con una forma de restricción que de algún modo la separa de sí misma. Su salvación depende de una herida que no puede sanar porque es ella misma la que la produce. La vida, para seguir siendo tal, debe plegarse a una fuerza extraña, si no hostil, que inhibe su desarrollo. Incorporar un fragmento de esa nada que quiere evitar, en realidad tan sólo difiriéndola. De aquí el carácter estructuralmente aporético del procedimiento inmunitario: al no poder alcanzar directamente su

objetivo, está obligado a perseguirlo dado vuelta. Pero, actuando de este modo, lo retiene en el horizonte de sentido de su exacto opuesto: puede prolongar la vida sólo si le hace probar continuamente la muerte.

5. Puede decirse que esta antinomia atraviesa todos los lenguajes de la modernidad llevándolos a su resultado autodisolutorio. El presente libro trata de reconstruir no sólo los deslizamientos léxicos de esa trama, sino también su genealogía profunda, mediante una serie de figuras que sólo por comodidad expositiva pueden referirse a diferentes órdenes disciplinares —derecho, teología, antropología, política y biología— porque, por el contrario, señalan su tendencia a la superposición. Como ya se dijo, esta se determina a lo largo del *clivage* que a la vez yuxtapone y vincula inmunidad y comunidad haciendo de una no sólo el fondo con el que contrasta, sino también el objeto y el contenido de la otra. Según este enfoque, no debe perderse de vista la circunstancia de que la inmunidad, en cuanto categoría privativa, no adquiere importancia más que como modalidad, precisamente negativa, de la comunidad. Del mismo modo en que, desde un ángulo de visión especialmente inverso, la comunidad parece hoy estar inmunizada, atraída y engullida por completo en la forma de su opuesto. En última instancia, la inmunidad es el límite interno que corta la comunidad replegándola sobre sí en una forma que resulta a la vez constitutiva y destitutiva: que la constituye —o reconstituye— precisamente al destituirla.

Esta dialéctica negativa adquiere particular relevancia en la esfera del lenguaje jurídico o, para ser más exactos, del derecho como dispositivo inmunitario de todo el sistema social. Que a partir del siglo XVIII —como sostiene Niklas Luhmann— la semántica de la inmunidad se haya extendido progresivamente a todos los sectores de la sociedad moderna sig-

nifica que ya no es el mecanismo inmunitario función del derecho, sino el derecho función del mecanismo inmunitario. Este pasaje decisivo —que el sociólogo alemán tiende a presentar en su formulación más neutral y, por ende, tanto más cargada ideológicamente— constituye en realidad el punto de precipitación de un recorrido, apórtico de un modo muy distinto, que tiene su origen en la relación estructural entre ley y violencia. Esta relación, lejos de limitarse al papel, desempeñado por la ley, de inmunización de la comunidad respecto de la violencia que la amenaza, caracteriza a los procedimientos inmunitarios en sí: más que eliminada, la violencia es englobada por el aparato destinado a reprimirla, una vez más, violentamente. Es el cortocircuito que Walter Benjamin reconoce en la figura ambivalente de la *Gewalt*, entendida como entramado indisoluble de derecho y fuerza. Dentro de esta mordaza —a la que Benjamin asigna los rasgos míticos de un destino ineluctable— toda forma posible de vida «justa» o «común» posible es sacrificada a la mera supervivencia de su contenido biológico tan sólo.

El motivo fundamental de semejante reducción de la vida a simple materia viviente es atribuido por Simone Weil al carácter de por sí privado, y privativo, de todo derecho, incluido el que se define público. El derecho, en su forma históricamente constituida, es siempre de alguien, nunca de todos. Este es el elemento que determina su oposición fundamental con esa comunidad a cuya salvaguarda, no obstante, está consagrado, pero de una forma que invierte su connotación más intrínseca: en el orden jurídico moderno, sólo es común la reivindicación de lo propio. De aquí el necesario recurso a esa fuerza que constituye a la vez el presupuesto trascendental y la garantía de eficacia del derecho. Es la conclusión a la que, desde otra perspectiva, arriba también René Girard, en un es-

quema analítico que dispone a lo largo de una misma traza genealógica la violencia persecutoria del mecanismo victimario y el aparato represivo de tipo jurídico destinado a secularizarlo, pero también, por eso mismo, a duplicarlo. Que el derecho sea indispensable para la protección de todo tipo de convivencia asociada frente a los conflictos que la atraviesan no quita el núcleo de violencia que aquél lleva enclavado no sólo en su propia génesis, sino en el corazón mismo de su funcionamiento. Como se declaraba expresamente en la definición arcaica del primer *nómos* —aquel, soberano, de vida y muerte—, el derecho se coloca en el punto de indistinción entre conservación y exclusión de la vida. Conserva la vida en el interior de un orden que excluye su libre desarrollo porque la retiene en el umbral negativo definido por su opuesto. La misma pretensión de la ley —prever, sancionándolos, todos los actos que puedan contradecirla— la coloca en una situación de anticipación presupuesta, de lo cual la vida resulta a la vez protegida y perjudicada.

6. Es exactamente esta persistencia de lo negativo en la forma de su contención el vector de sentido que enlaza en el plano categorial el lenguaje del derecho con el de la teología. No aludo tanto —o tan sólo— al carácter inevitablemente jurídico que asumen todas las dogmáticas religiosas en el momento en que se pasa de la etapa de la palabra profética a la de su codificación eclesial. Aunque ya este pasaje —necesario para todo tipo de religión que se proponga durar en el tiempo— tiene el significado defensivo de una autoinmunización respecto de las tendencias de carácter herético que amenazan su estabilidad. Pero lo que enlaza de manera aun más profunda la forma de la *religio* con la semántica inmunitaria es la superposición que desde su origen se determina entre sus dos vectores de sentido prevalecientes: uno de tipo salvífico —tam-

bién en la acepción biológica de lo que sana o mantiene sano— y el otro de carácter normativo. El significado determinado por su cruce puede referirse a la idea de que la supervivencia de la vida —corporal o espiritual— tiene como condición la observación de un ritual, y también el respeto de una prohibición, que no se puede violar. Esto significa que su despliegue —o cuando menos su conservación— depende del sometimiento a una potencia extraña que no nace de ella, pero que a la vez constituye su condición de existencia y el resultado al que se la destina.

Esta copresencia de desarrollo y freno, apertura y cierre, positivo y negativo —típica del paradigma inmunitario— es representada ejemplarmente por la enigmática figura del *katékhon*: quienquiera sea su portador en el plano histórico y político, este encarna, de todos modos, el principio de la defensa contra el mal mediante su englobamiento preliminar. En términos biológicos se lo podría comparar con el anticuerpo que protege el cuerpo cristiano mediante la asimilación del antígeno. O, en un léxico más jurídico, al *nómos* que se opone a la anomia de una manera en sí antinómica, es decir, asumiendo su lenguaje. La categoría de «teología política» constituye su logro más evidente, en la medida en que remite al punto de conjunción legitimante entre un plano de inmanencia y uno de trascendencia. A este último, ya se lo refiera directamente a Dios o a su representante en la tierra, se le demanda, en cualquier caso, que asuma el rol de unificar la cristiandad, de por sí suspendida entre la esfera religiosa del cuerpo místico y la profana, aunque teológicamente garantizada, del cuerpo político. Aquí la terminología misma de «cuerpo» e «incorporación», precoz sustitución de la de «carne» y «encarnación», señala que el léxico cristiano ha sido encerrado en un marco institucional destinado a neutralizar sus tensiones originarias de naturaleza anárquica y apo-

calíptica. Lo que muy pronto se afirma sobre estas es la referencia normativa a un orden definido por la brecha entre el despliegue de la existencia y su sentido último. A partir de la presuposición de este hiato también el mal, que inevitablemente actúa a lo largo de la historia, puede ser subsumido y superado por su opuesto. Cuando semejante procedimiento dialéctico, originariamente encaminado a la legitimación de la comunidad cristiana, sea dirigido a la justificación de Dios mismo, al que se le imputan en primera persona los males del mundo, el dispositivo inmunitario adquirirá los rasgos compensatorios de la teodicea: ningún mal, por insostenibles que puedan parecer sus efectos, puede borrar el bien que no sólo lo acompaña contrapesándolo, sino que, desde una perspectiva más amplia, incluso desciende de él.

7. No sorprende que en el momento en que se consuma la secularización moderna la categoría de *compensatio* vuelva al centro de esa interrogación sobre el hombre a la cual se denominó «antropología filosófica». Originariamente dotada de un significado económico-jurídico, se fue extendiendo progresivamente primero al lenguaje cosmológico, después al psicoanalítico, hasta adquirir un alcance aún más general: sin importar el ámbito de pertinencia, se da compensación cuando se determina el contrapeso de una falta —de un daño, de una deuda, de una carencia— que repone la situación de equilibrio inicial. Pero para que esta dinámica compensatoria se pueda situar en el centro del léxico antropológico, hay que esperar a que se produzca su caracterización en un sentido explícitamente inmunitario, como resultado de un pasaje conceptual ulterior, a saber, el tránsito que lleva de un significado de simple equiparación entre negativo y positivo, a la functionalización positiva de lo negativo mismo. Es justamente el recorrido realizado

por la antropología filosófica alemana en el momento en que localiza el recurso principal del hombre precisamente en la precariedad originaria de su naturaleza. Como ya había intuido Herder, la falta de especialización de sus órganos —por comparación con las otras especies animales— pone al hombre en condiciones de construir de modo artificial su propia experiencia en cualquier ambiente en que se encuentre actuando. Esto significa que, para conservarse, la vida humana tiene que trascenderse, ya no en una esfera exterior a ella, como sostiene la teología, sino dentro de sí misma. Debe objetivarse —y por tanto exteriorizarse— en formas ulteriores al mero darse.

Cuando Max Scheler reconoce la potencia del espíritu en su alteridad respecto del fluir de la vida; cuando Helmuth Plessner busca el punto de coincidencia entre poder y supervivencia en la capacidad del hombre de desdoblarse respecto de la inmediatez de su propia condición natural; cuando, por último y con una radicalidad aun mayor, Arnold Gehlen localiza en la emancipación respecto del exceso instintivo la posibilidad de compensar el retraso morfológico del animal-hombre, los tres, de distinto modo, ponen como condición del mantenimiento de la vida la construcción de un orden artificial que la aparta de sí misma. Ya asuma este la forma de un ritual social destinado a salvaguardar la distancia entre los individuos, como cree Plessner, o, como sostiene Gehlen, la de una institución capaz de estabilizar dinámicas que de otro modo serían destructivas, queda en pie el resultado anticomunitario al cual arriba la inmunización antropológica: la comunidad en cuanto tal es literalmente insostenible. Para que pueda resistir frente al riesgo entrópico que la amenaza —y con el cual en última instancia coincide— debe ser esterilizada preventivamente contra su inherente contenido relacional. Immunizada contra el *munus* que la expone al

contagio con aquello que la sobrepasa desde su propio interior. A tal fin se ordenan las formas —roles, normas, instituciones— mediante las que la antropología escinde la vida de su contenido común. Lo que queda en común no es más que su recíproca separación. Aquí se hace explícito el rasgo intensamente nihilista que la antropología filosófica toma de la dialéctica inmunitaria: la única protección contra la nada sobre la que se apoya la naturaleza humana es la nada misma. Una nada más profunda incluso que la natural, en tanto producida artificialmente con vistas a su contención.

8. Pero el exceso de mediación institucional que plantea la antropología filosófica no es más que una de las dos modalidades prevalecientes mediante las que el paradigma inmunitario se vincula con la dimensión colectiva de la vida. De hecho, a esa modalidad se le suma —o, con mayor frecuencia, se le superpone— otra que parece tener una dirección simétricamente opuesta. Me refiero a ese conjunto de fenómenos —o, mejor, a ese régimen de sentido— al que, por lo menos a partir de la última producción de Foucault, se asignó el nombre de «biopolítica». El efecto de contraste respecto del modelo antropológico nace de la circunstancia de que mientras este lleva a separar la vida de sí misma acentuando sus elementos formales, el dispositivo biopolítico tiende, por el contrario, a eliminar toda mediación. Cuando la política toma a la vida como objeto de intervención directa, termina por reducirla a un estado de absoluta inmediatez. También en este caso, como en el anterior, se excluye cualquier «forma de vida»: la posibilidad misma de una «vida justa» o «común». Pero no por un exceso de forma, sino por su exclusión de una vida aplastada sobre su puro contenido biológico. Para relacionarse con la vida, la política parecería tener que privarla de toda

dimensión cualitativa, volviéndola «sólo vida», «pura vida», «vida desnuda».

De aquí la relevancia decisiva atribuida a la semántica del cuerpo. Contrariamente a una tesis muy difundida que liga las dinámicas inmunitarias de la modernidad a un procedimiento de progresiva marginalización, o vaciamiento, del cuerpo individual y social, el registro biopolítico se construye en torno de su renovada centralidad. El cuerpo es el terreno más inmediato para la relación entre política y vida porque sólo en aquel esta última parece protegida de lo que amenaza con corromperla o de su propia tendencia a sobrepasarse, a alterarse. Es como si la vida —para mantenerse como tal— tuviera que ser comprimida y custodiada en los confines del cuerpo. Y esto —préstese atención— no porque el cuerpo, individual y colectivo, no esté expuesto a procesos de involución y hasta de disolución: incluso nada experimenta tanto como el cuerpo la mordedura del mal. Más bien porque justamente tal riesgo pone en movimiento los mecanismos de alarma, y por consiguiente de defensa, destinados a su protección. En este sentido es cierto, como afirmó el mismo Foucault, que lo vivo empieza a entrar en el horizonte de visibilidad del saber moderno en el momento en que emerge su relación constitutiva con aquello que constantemente amenaza con extinguirlo. Es la enfermedad —y la muerte— el cono de sombra dentro del que se recorta la ciencia de la vida.

Se puede decir que la biopolítica no hace más que llevar este presupuesto a su punto de máxima radicalidad y a la vez de inversión productiva. Al poner al cuerpo en el centro de la política y a la posibilidad de la enfermedad en el centro del cuerpo, la biopolítica hace de esta por una parte el margen externo del que la vida debe distanciarse continuamente; por la otra, el pliegue interno que la reconduce dialécticamente a

sí misma. La figura clave de este pasaje es aquella, clásica, del *phármakon*, entendido desde el origen de la tradición filosófica en el doble sentido de medicina y de veneno; pero aquí interpretado más específicamente como antídoto necesario para defender la vida de la posibilidad disolutiva de su «puesta en común». A este significado inmunitario debe ser referida la singular duración de la metáfora del «cuerpo político» no solamente en la tratadística de gobierno de la primera edad moderna, en la que emerge de forma explícita, sino también después, cuando la metáfora parece eclipsarse simplemente porque «se realiza» en el cuerpo mismo de la población. Para que esta pueda devenir objeto de práctica biopolítica hace falta que se la refiera a ese mismo léxico del «cuerpo político» mediante el cual primero el rey y después el Estado habían sido representados durante largo tiempo bajo la forma de poder soberano. Pero dentro de un cuadro que invierte las relaciones de prevalencia entre poder y vida: el umbral de pasaje del paradigma de soberanía al de biopolítica debe ser ubicado en el punto en que ya no es el poder el centro de imputación, y también de exclusión, de la vida, sino la vida —su protección reproductiva— el criterio último de legitimación del poder. Esto explica el proceso de medicalización que invistió por entero el prisma de la interacción social durante los dos últimos siglos. Pero también, más en general, la hipertrofia de los aparatos de seguridad que caracteriza cada vez más a las sociedades contemporáneas. Se puede ver justamente en ella el punto ciego al que parece arribar su desarrollo: dado que ese síndrome autoprotector no sólo termina por relegar al telón de fondo todo otro interés —e inclusive el «interés» mismo como forma de la vida-en-común— sino que produce el efecto contrario al deseado. En vez de adecuar la protección al efectivo nivel del riesgo, tiende a adecuar la percepción del riesgo a la crecien-

te necesidad de protección, haciendo así de la misma protección uno de los mayores riesgos.

9. También por este lado vuelve la relación entre protección y negación: la vida sólo puede ser protegida de lo que la niega mediante una negación ulterior. Pero aun cuando es este el estrangulamiento en el que parece precipitar toda la experiencia contemporánea, el presente libro no se propone tan sólo su descripción. Más bien propone un interrogante fundamental a partir del cual su propia fenomenología adquiere una luz menos unívoca: ¿puede imaginarse un punto de interrupción —o cuando menos de problematización— en el circuito dialéctico entre protección y negación de la vida? ¿Esta puede ser conservada de otro modo que el de su protección negativa? Naturalmente, intenté desde el comienzo evitar la tentación de dar de inmediato una respuesta afirmativa, que situase el desarrollo de la vida en un horizonte radicalmente ajeno al definido por el paradigma de inmunización. Y esto por un doble motivo: en primer lugar porque, como ya se destacó en repetidas oportunidades, la inmunidad no es una categoría que se pueda separar de la de comunidad, de la que más bien constituye la modalidad invertida y en consecuencia no eliminable, como lo prueba fácticamente la circunstancia de que no existe comunidad desprovista de alguna clase de aparato inmunitario. Y además porque negar la negación mediante la cual la inmunidad niega a su vez lo que amenaza la vida significaría repetir su procedimiento.

El camino a transitar, por el contrario, no puede pasar más que por el mismo objeto que se tiene la intención de deconstruir, sin negar, sino acaso profundizando, su contradicción interna. Por eso busqué la respuesta a la pregunta de la que partí en el corazón mismo del mecanismo de protección que se fue exten-

diendo progresivamente a todos los lenguajes de la vida, esto es, en ese sistema inmunitario que, en el plano biológico, garantiza su salvaguarda en el cuerpo de cada individuo. No porque sea un objeto neutro, u originario, con respecto al carácter derivado o metafórico que caracteriza a las otras formas de inmunización social. Al contrario: se puede decir que nada tanto como su funcionamiento ha sido sometido a un exceso de sentido, a riesgo de borrar, o por lo menos confundir, sus rasgos constitutivos. Toda la historia de la teoría inmunológica —no sólo en sus derivas divulgativas, sino también en su elaboración científica— constituye la demostración más evidente de ello. La lectura, incluso orientada sólo al plano léxico, de los manuales de inmunología más difundidos lo pone ampliamente de manifiesto. El sistema inmunitario se describe allí como un verdadero dispositivo militar defensivo y ofensivo contra todo lo que no es reconocido como «propio» y que por tanto debe ser rechazado y destruido. Lo que más impresiona es el modo como se subordina una función biológica a una visión general de la realidad dominada por la exigencia violentamente defensiva con respecto a todo aquello que resulte extraño. Sea cual fuere la génesis ideológica a la que ese estereotipo responde, lo que sale a la luz es su tonalidad objetivamente nihilista: la relación entre el yo y lo otro —entre lo inmune y lo común— se representa en términos de una destrucción que finalmente tiende a involucrar a ambos términos de la confrontación. Un impulso de antidisolución que parece encontrar su réplica más que metafórica en esas enfermedades, llamadas precisamente autoinmunes, en las que el potencial bélico del sistema inmunitario se eleva a tal extremo que en determinado momento se vuelve contra sí mismo en una catástrofe, simbólica y real, que determina la implosión de todo el organismo.

Con todo, justamente el análisis más reciente de la estructura y del funcionamiento del sistema inmunitario parece abrir otra posibilidad interpretativa. La que así se bosqueja es una filosofía distinta de la inmunidad que —sin ocultar, e inclusive remarcando, su antinomia constitutiva— la ubica en una relación no excluyente con su inverso, lo común. El necesario punto de partida —recientemente adoptado por autores tan diferentes como Donna Haraway y Alfred Tauber— es una concepción de la identidad individual tajantemente alternativa a aquella, cerrada y monolítica, a la que antes se hacía referencia. Por otra parte, la hacen no sólo posible sino además inevitable los desarrollos de la tecnología genética y biónica: el cuerpo, lejos de constituir un dato definitivo e inmodificable, es un constructo operativo abierto a un continuo intercambio con el ambiente circunstante. Un intercambio que puede incluso encontrar su motor central justamente en el sistema inmunitario —tesis esta, ciertamente problemática, planteada en las conclusiones del presente trabajo—. La función de la tolerancia inmunológica —concebida no como una fisura o una carencia de la inmunidad, sino como un producto suyo— constituye una primera expresión de ello. Pero acaso sea la figura del implante —artificial, como una prótesis, o natural, como un óvulo fecundado en el vientre de la madre— la que más intensamente lo atestigua. El hecho de que sea justamente la heterogeneidad —y no la semejanza— genética del embrión la que favorece su aceptación por parte del sistema inmunitario de la mujer significa que este último no puede ser reducido a una simple función de rechazo frente a lo extraño, sino que a lo sumo debe ser interpretado como su caja de resonancia interna, como el diafragma a través del cual la diferencia nos involucra, y nos atraviesa, en cuanto tal. Como afirmé anteriormente: sustraído a su potencia negativa, lo

inmune no es enemigo de lo común, sino algo más complejo que lo implica y lo requiere. No sólo una necesidad, sino también una posibilidad cuyo significado pleno todavía no podemos aferrar.

Ya se habló del desdoblamiento del concepto de inmunidad en dos áreas léxicas distintas, una de tipo jurídico-político y la otra de carácter biológico-médico. La presente investigación se aboca por entero a interrogar el margen que las separa —y a la vez las une— desde el punto de vista categorial. Pero, ¿existen también segmentos de contigüidad histórica en que los dos significados de la inmunidad se superponen en una misma práctica? Creo que uno de los más significativos, por ser probablemente el primero, se lo puede hallar en el derecho de inmunidad concedido a quienes ejercían la profesión de médico en la Roma imperial. El marco en que debe ser situado este hecho resulta de por sí incierto a causa de la compleja posición social de los médicos romanos. En efecto, lo que inmediatamente impresiona es una aparente incongruencia entre el alto nivel de ganancias, y también de poder, alcanzado por la profesión médica y la escasa consideración que, salvo en unos pocos casos, se destinaba a la mayoría de sus miembros, en razón también del humilde origen de estos. Como se deduce de las estadísticas obtenidas de las inscripciones, en realidad el número de *medici ingenui* —esto es, ciudadanos romanos libres—, es absolutamente exiguo comparado con el de los *medici servi*, libertos, o *peregrini*, vale decir, inmigrantes de las provincias.¹ En este contexto difícil de descifrar —un verdadero «social puzzle», como se ha dicho—,² la cuestión de la inmunidad plantea un problema interpretativo ulterior: ¿cómo se explica, y cómo debe ser entendida, la atribución de un privilegio particular a una categoría de origen no romano y por añadidura muchas veces peyorativamente connotada (por ejemplo en Plinio) a causa de su codicia o inclusive deshonestidad?

En realidad, la misma concesión de inmunidad no fue para nada pacífica.³ Como deducimos a partir de Ulpiano (*Dig.*, 50.

¹ Cfr. J. Korpela, «Das Medizinalpersonal im antiken Rom. Eine Sozialgeschichtliche Untersuchung», en *Annales Accademiae Scientiarum Fennicae, Humanae Litterae*, XLV (1987), págs. 35 y sigs.

² J. Scarborough, *Roman Medicine*, Londres: Thames & Hudson, 1969, págs. 113.

³ Véase, en general, K. H. Below, «Der Arzt im römischen Recht», en *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, XXXVII (1953), págs. 22 y sigs.

13. 1. 2-3) y sobre todo de Modestino (*Dig.*, 27. 1. 6. 8-11), la que otorgó Vespasiano (después de que César, ya desde el 46, hubiera otorgado la ciudadanía romana a quienes practicaban la medicina en Roma), y más tarde, alrededor del 117, convalidó Adriano en lo relativo a la exención de determinadas obligaciones fiscales y civiles, no se refería solamente a la categoría de los médicos, sino también a la de otros intelectuales: filósofos, rétores y gramáticos. Además, se hallaba unida a condiciones específicas, como la de ejercer en la ciudad de origen, amén, naturalmente, de la *probitas morum* y la *peritia artis*.⁴ A pesar de estas restricciones, como se evidencia a partir de un texto relacionado con una constitución de Cómodo, la *immunitas* fue limitada posteriormente por el hijo de Adriano, Antonino Pío, que llegó a establecer un número fijo de cinco médicos para las ciudades pequeñas, de siete para las medianas y de diez para las metrópolis (excepto Roma). Por lo demás, también a continuación, toda resolución en sentido extensivo siempre se caracterizó por polémicas y retrocesos.⁵

¿Cómo se explica tanta oscilación acerca de una cuestión a fin de cuentas menor? Bowersock lo atribuye a una especie de incompatibilidad con la prosperidad económica de las provincias en que se había establecido la exención.⁶ Pero, como asimismo destaca Nutton, las cosas siguen en realidad sin aclararse.⁷ ¿Cómo podían algunos privilegios, concedidos a no más de diez médicos, poner en crisis la economía de provincias completas? Creo que la respuesta debe buscarse en algo distinto, o por lo menos también en algo distinto: esto es, en el estatuto, de por sí ambiguo y oscilante, de la inmunidad. En esa misma dirección, me parece, va una observación de Mario Vegetti, cuando enfatiza que la *immunitas* «tiene un significado socialmente ambiguo, porque enajena, a quien participa de ella, honores y munera onerosos pero a la vez ricos de prestigio».⁸ Si se considera que algunas de las exenciones previstas por la in-

* Esto es, alguien de buenas costumbres y experimentado en su arte. (*N. del T.*)

⁴ Cf. J. André, *Etre médecin à Rome*, París: Payot & Rivages, 1995, págs. 140-3.

⁵ G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1969, pág. 31.

⁶ Cf. V. Nutton, «Two Notes on Immunities: *Digest* 27, 1, 6, 10 and 11», en *From Democedes to Harvey*, Londres: Variorum Reprints, 1988, pág. 62.

⁷ M. Vegetti y P. Manuli, «La medicina e l'igiene», en *Storia di Roma*, Turín: Einaudi, 1989, VI, pág. 395.

munidad se referían —además de a *sordida munera*— a *munera civilia* de fuerte relevancia social como cargos ediles y sacerdotales o la tutela de huérfanos y viudas, se comprende en qué medida el privilegio adquirido es precisamente de tipo negativo y, en cuanto tal, constitutivamente ambivalente: consiste en la privación de un *munus*, que junto con el peso del *onus*, conlleva también la dignidad de un *officium* prestigioso por ser atinente al ámbito de la esfera pública. Relacionado con esta privación debe interpretarse el carácter contradictorio de una condición remunerativa pero irrelevante a escala social. No es casual que la inmunidad concedida a los médicos esté contenida en la concepción puramente privada —también en el sentido de «privada de algo»— de la actividad médica romana. Como observa una vez más Vegetti, es precisamente este carácter el que diferencia a los médicos jurídicamente inmunizados de aquellos de la edad helenística que recibían paga pública: mientras estos tenían la obligación —el *munus*— de ejercer gratuitamente para todos los ciudadanos y en especial para los pobres, los primeros estaban exentos de ello.⁸ Como contrapartida, no recibían ninguna paga pública, sino tan sólo un honorario privado potencialmente ilimitado. Al punto de que incluso cuando en el 386, bajo Valentiniano, se instituyó en Roma un colegio de catorce *archiatri* públicos (uno por distrito), estos fueron retribuidos, antes que con una paga estatal, con bienes en especie (*commoda annonaria*), a los que se podían sumar entradas de origen privado. Esto explica la ubicación constitutivamente doble de los médicos romanos: privilegiados en el campo económico —no tenían límites en la fijación de sus honorarios— pero escasamente considerados en el social. Precisamente, remunerados, pero inmunes respecto de cargas, y honores, comunes al resto de los ciudadanos libres.

⁸ *Ibid.*, págs. 396-7.

1. Apropiación

1. Derecho propio

La función inmunitaria que desempeña el derecho con relación a la comunidad resulta evidente de inmediato y como tal es reconocida universalmente incluso fuera de la literatura jurídica. Desde su origen, el derecho está ordenado a salvaguardar una convivencia entre los hombres expuesta naturalmente al riesgo de un conflicto destructivo. Por ende, aun antes que con las formas de su ordenamiento, el derecho está en necesaria relación con la vida misma de la comunidad. En este sentido primero y radical debe entenderse su rol inmunizador: como sucede en el ámbito bio-médico respecto del organismo humano, garantiza la supervivencia de la comunidad en una situación de peligro mortal. Protege y prolonga la vida de esta, quitándola del alcance de la muerte que acecha. Justamente la comparación con la semántica médica recupera, sin embargo, un significado más complejo e inquietante de la inmunización jurídica. Tal como la del cuerpo humano, tampoco la inmunidad producida por el derecho respecto de la comunidad puede alcanzar su objetivo de modo directo y, por así decir, afirmativo. Al contrario: está obligada a asumir una modalidad indirecta, desviada —o incluso, en sentido literal, perversa— en lo que hace a su propio objetivo. Este no se puede conseguir si no es por medio de un instrumento que, cuando menos parcial o temporalmente, lo con-

tradice porque contiene un elemento de la misma sustancia de la que quiere defender.

Se trata, además, de una antinomia implícita en nuestra formulación inicial: cuando se afirma que el propósito primordial del derecho es inmunizar la comunidad, se presupone por la misma razón su carácter negativo. Como resulta de la coimplicación contrastiva de los dos términos, aquel pretende resguardarla no de un riesgo externo, sino de algo que forma parte originariamente de ella y, es más, la constituye en cuanto tal. Para darse cuenta, basta con dirigir la atención al significado más radical del *munus*, del que la comunidad deriva su propio sentido:¹ el peligro del cual el derecho se propone proteger a la vida en común está representado por la misma relación que la constituye como tal. Esta relación quiebra los límites identitarios de los individuos y los expone a una alteración —y por ende a un potencial conflicto— por parte de los otros. O también, uniendo a sus miembros en un vínculo de necesaria reciprocidad, tiende a confundir los límites de lo que es propio de cada uno de ellos con lo que es de todos, y por tanto de nadie.

Contra esta contaminación insostenible reacciona el derecho: reconstituye los límites amenazados por el poder conectivo del *munus*. Pero justo aquí se afina el elemento aporético ya aludido. Dado que la relación y la alteración no son una posibilidad patológica, sino la forma originaria de la comunidad, esto significa que el derecho, al inmunizarla, la invierte, volviéndola su opuesto. Desde esta perspectiva por fin se hace claro el nexo negativo que une comunidad y derecho. Aunque —como se ha visto— sea absolutamente ne-

cesario para su supervivencia, el derecho se relaciona con la comunidad por su reverso: para mantenerla con vida, la arranca de su significado más intenso. Protegiéndola del riesgo de la expropiación —que ella lleva en su interior como su vocación más intrínseca—, la vacía de su núcleo de sentido. Se podría llegar a decir que el derecho conserva la comunidad mediante su destitución. Que la constituye destituyéndola. Y esto —por paradoja extrema— en la medida exacta en que procura reforzar su identidad. Asegurar su dominio. Reconducirla a lo «propio» de ella (si es cierto que «propio» es exactamente aquello que no es «común»). Esforzándose por hacerla más *propia*, el derecho la hace necesariamente menos común.

Esta dialéctica aporética entre común y propio, implícita en la forma jurídica, es central en la obra de Simone Weil. Cuando ella contrapone a la semántica de los derechos la semántica de las obligaciones, no hace más que volver a proponer una idea de comunidad que se adhiere plenamente a su significado primero de «ley en común». La obligación de la que ella habla es exactamente el *munus* compartido por los miembros de la *communitas* en una dirección que va de adentro afuera, de uno a otro, de lo propio a lo común. Esto no excluye la posibilidad de hacer uso de la noción de derecho, pero en una forma complementaria y subordinada a la de obligación; es decir, relativa a aquellos hacia los que cada uno está obligado: «Un hombre, considerado en sí mismo, sólo tiene deberes, entre los que se encuentran ciertos deberes respecto de sí mismo. Los demás, considerados desde su punto de vista, sólo tienen derechos. A su vez, él tiene derechos cuando es considerado desde el punto de vista de los demás, que reconocen en sí obligaciones respecto de él. Un hombre que estuviera solo en el universo, no

¹ Cf. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Turín: Einaudi, 1998. [Communitas. Origen y destino de la comunidad, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003.]

tendría ningún derecho pero sí obligaciones».² En suma, lo que Weil se propone —y entiende por «justicia»— es la ruptura de la relación irreflexiva entre subjetividad y derecho: nadie es sujeto directo —en primera persona— de derechos. Más bien de obligaciones, que sólo de manera indirecta se transmutan objetivamente en derechos para quienes resultan beneficiados por ellos. Pero decir que uno es sujeto de una obligación —o, con mayor precisión, que está sujeto a una obligación— quiere decir que no se es sujeto de otra cosa más que de la propia expropiación. De la expropiación de lo que es propio, a partir de la misma sustancia subjetiva. Esto es, en definitiva, el cumplimiento de una obligación propia, su traducción en beneficio común.

A esta dinámica expropiatoria —en la cual la comunidad reconoce el sentido profundo de su propio *munus*— es que responde en contraste la inmunización jurídica. Esta reconstituye el pasaje directo entre derecho y sujeto interrumpido por la línea divisoria de la obligación. Ya no «dado que yo tengo obligaciones, los otros tendrán derechos»; sino: «dado que yo tengo derechos, los otros tendrán obligaciones». Dicho pasaje se produce a través de la idea de «persona jurídica». Si la *communitas* necesariamente remite a algo «impersonal» —o aun «anónimo», como precisa Weil—, el principio inmunitario del derecho vuelve a ubicar en el centro de la escena a la persona como única titular de derechos. «La noción de derecho naturalmente arrastra tras de sí, por vía de su misma mediocridad, la de persona, porque el derecho se refiere a las cosas personales. Está situado en ese mismo ni-

vel».³ Si se recuerda que exactamente en los años en que ella escribe su *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Maritain publica en Nueva York una *Déclaration des Droits de l'homme* y Mounier prepara una *Déclaration des Droits des personnes et des communautés*, quedan nítidamente trazados los términos de la alternativa. Por un lado, la impersonalidad absoluta, el anonimato subjetivo, la impropiedad constitutiva de ese «ser humano» al que se dirige la obligación infinita de toda existencia finita: «El objeto de la obligación, en el campo de las cuestiones humanas, es siempre el ser humano en cuanto tal. Hay obligación hacia todo ser humano, por el solo hecho de ser humano, sin que deba intervenir ninguna otra condición»;⁴ por el otro, la individualidad de un sujeto —hombre, persona, comunidad— al que sólo se atribuye el goce o, mejor aun, la propiedad de determinados derechos. Porque el derecho, en su función inmunizadora —*de la comunidad y desde la comunidad*— tiene la imagen exacta del *proprium*. Y poco importa si se trata de derecho privado o derecho público: en todos los casos es propio, en el sentido de que «pertenece» al sujeto, público o privado, que se declara portador de él.

Se trata de un truismo que caracteriza desde su génesis la constitución de la forma jurídica: hasta cuando es general, o se requiere su generalización, el derecho en todo momento sigue siendo esencialmente particular, incluso personal. Se refiere precisamente a una persona jurídica, que puede variar en extensión

² S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, París: Gallimard, 1949 (traducción italiana *La prima radice*, Milán: Comunità, 1980, pág. 9).

³ *Id.*, «La personne et le sacré», en *Écrits de Londres et dernières lettres*, París: Gallimard, 1957 (traducción italiana «La persona e il sacro», en *Oltre la politica. Antología del pensiero impolítico*, al cuidado de R. Esposito, Milán: B. Mondadori, 1996, pág. 78).

⁴ *Id.*, *La prima radice*, cit., pág. 10.

—desde el carácter puntual de un sujeto tomado por separado a la amplitud institucional del estado— pero no en su modo de relacionarse con todas las demás, el cual seguirá siendo cada vez el de la comparación, la contratación, la reivindicación. Esto implica no sólo su tonalidad mercantil, sino también su radical enfrentamiento con la noción de comunidad. 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». Perdería esa facultad que diferencia a aquel que lo posee respecto de la situación de quienes están privados de él: su significado, precisamente inmunitario, de privilegio o índole privada. ¿Cómo hacer común lo que por esencia es privado? ¿O cómo compartir un privilegio sin perderlo? «En estos tiempos de inteligencia ofuscada —apremia Simone Weil—, no hay ninguna dificultad para pedir una participación igual para todos en los privilegios, en las cosas que son por esencia privilegios. Es una suerte de reivindicación absurda y baja; absurda, porque el privilegio por definición es desigual; baja porque no vale la pena desecharlo».⁵

Y sin embargo precisamente en esta pretensión contradictoria —de generalizar lo que es particular— el derecho ejerce su propio valor inmunitario. La forma jurídica asegura a la comunidad del riesgo de conflicto mediante la norma fundamental de la absoluta disponibilidad de las cosas para ser usadas, consumidas o destruidas por quien puede reivindicar legítimamente su posesión sin que nadie más pueda inter-

ferir. Pero de este modo invierte el vínculo afirmativo de la obligación común en el derecho puramente negativo de todo individuo a excluir a cualquier otro de la utilización de lo que le es propio. Esto quiere decir que la sociedad jurídicamente regulada es unificada por el principio de común separación: sólo es común la reivindicación de lo individual, así como la salvaguarda de lo que es privado constituye el objeto del derecho público.⁶

Con todo, justamente la circunstancia de que el contenido del derecho privado requiera la garantía formal del derecho público revela una precondición, hasta ahora no mencionada, de la inmunización jurídica en cuanto forma de reconducción generalizada de lo común a lo propio. Reconducción que, como ya había explicado Nietzsche, puede funcionar sólo con una de las siguientes condiciones: o bien que por detrás del reparto de lo que es común haya un sustancial equilibrio de poderes (pero la sociedad por definición es el lugar de su desequilibrio), o bien que haya un poder prevalente por sobre los demás en tal medida que imponga un intercambio desigual: «Justicia, en este primer escalón, es la buena voluntad entre hombres de poder aproximadamente igual, de ponerse de acuerdo entre sí, de volver a “entenderse” mediante un compromiso —y en orden a hombres menos poderosos, de *constreñir* a estos a un mutuo compromiso».⁷ No es otro el pasaje que lleva del derecho a la fuerza, o, mejor dicho, que hace de la fuerza el presupuesto, lógico e histórico a la vez, del derecho. Simone Weil pone en la mira con absoluta precisión este

⁶ Sobre esto sigue siendo útil la genealogía de lo *proprium* trazada por P. Barcellona en *L'individualismo proprietario*. Turín: Boringhieri, 1987.

⁷ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke*, Berlín: De Gruyter, 1967 y años siguientes, VI/2 (traducción italiana *Genealogia della morale*, en *Opere*, Milán: Adelphi, 1967-, VI/2, pág. 269).

⁵ *Id.*, «La persona e il sacro», cit., pág. 78.

asunto. Si el derecho no es más que reparto, nunca podrá prescindir de la fuerza: «La noción de derecho está ligada a la de división, intercambio, cantidad. Tiene algo de comercial. De por sí evoca el juicio, la arenga. El derecho no se sostiene más que con el tono de reivindicación; y cuando se adopta este tono, la fuerza no está alejada, está inmediatamente atrás, para confirmarlo; si no, sería ridículo (...) El derecho es por naturaleza dependiente de la fuerza».⁸ Aquí se determina como un tránsito interno a la inmunización jurídica que parece duplicarla: para poder inmunizar a la comunidad de sus tendencias autodestructivas, el derecho necesita antes que nada protegerse a sí mismo. Pero, según la dialéctica de la inmunidad que hemos aprendido a conocer, sólo puede hacerlo confiándose al mismo principio que pretende dominar, a la misma fuerza que debe controlar.

Toda la historia humana —de Roma al Estado absoluto moderno, al totalitarismo del siglo XX— es interpretada por Weil como trágica confirmación de esta inexorable dialéctica entre derecho y fuerza. Ya sea a escala de individuos, ya sea en la relación entre cada uno de ellos y la colectividad, pues la subordinación del derecho a la fuerza coincide con la subordinación del individuo al colectivo al que pertenece. Cuanto más quiere el individuo defender lo propio contra lo ajeno, más debe dejarse apropiar por la colectividad destinada a defender esa defensa. Esta metafísica de la apropiación —en primer término de la cosa y en segundo término de la persona misma que reclama su posesión— se encuentra plantada en el núcleo más íntimo de la civilización jurídica occidental. ¿No era justamente una «propiedad humana» que los romanos disputaban al dios hebreo, también él concebido

⁸ Weil, «La persona e il sacro», cit., pág. 75. Respecto de esta interpretación de Weil, véase mi *Categorie dell'impolitico*, Bolonia: il Mulino, 1988, págs. 189-244.

como un propietario de esclavos? «Alabar a la antigua Roma por habernos transmitido la noción de derecho es llamativamente escandaloso. Porque si se quiere examinar lo que dicha noción era en su origen, a fin de determinar su especie, se ve que la propiedad era definida por el derecho de uso y abuso. Y, en efecto, la mayor parte de aquellas cosas de las que todo propietario tenía derecho a abusar eran seres humanos». ⁹ Por lo demás, ¿qué otra cosa es en sus orígenes modernos el derecho soberano si no una forma de decidir sobre la vida gobernada por el principio de su apropiación violenta? «Un derecho soberano es precisamente el derecho de propiedad como lo concibieron los romanos, o cualquier otro derecho idéntico». ¹⁰ Aquí, la relación entre *ius* y *communitas* se tensa en toda su antinomia. Se podría decir que para garantizar la vida común el derecho se ve obligado a introducir dentro de ella algo que la retiene más acá de sí misma. A hacerla menos común o no común: precisamente inmune. Pero, al inmunizarla de la comunidad, el derecho termina por sacrificar la intensidad de la vida a la necesidad de su preservación.

Se conoce el carácter parcial —e inclusive faccioso— de la interpretación que Simone Weil brindó del paradigma romano cuando lo ubicó en el origen del totalitarismo del siglo XX. Parece llevar el *antirömische Affekt* difundido en la cultura europea de la época a un punto culminante, casi un exceso de sentido, nunca antes alcanzado. Y sin embargo el nudo sumamente estrecho entre *ius*, propiedad y violencia que ella ve en la raíz del *ordo* romano capta un rasgo profundo de Roma y su derecho. Mejor dicho: del derecho como lenguaje específicamente romano. Cuando Heidegger —también él partícipe de aquella tradición antirromana— enlaza el *ius* a la fuerza impositiva de *iubeo*, arrastrando la *iustitia* romana a un espacio semántico distante y contrapuesto al de la *dike* griega,¹¹ ve sólo un lado

⁹ *Ibid.*, pág. 76.

¹⁰ *Id.*, *La prima radice*, cit., pág. 238.

¹¹ M. Heidegger, «Parmenides», en *Gesamtausgabe*, Francfort: Klostermann, 1982, LIV, págs. 58-9.

de la cuestión. Reconocida, en cambio, en todo su alcance por una obra que quiso ser un verdadero monumento a la grandeza *aere perennius* del derecho romano. Hable del *Geist des römischen Rechts* de Rudolf von Jhering. Ya al ubicar el derecho de Roma antes que la religión —y no después— él capta el carácter dominante de aquél en su absoluto valor originario. Así como Roma extrae y obtiene todo de sí misma —no remite a nada que no esté comprendido en los límites incandescentes de su propia génesis—, el derecho romano no tiene nada a sus espaldas que no coincida con su propia fuerza institutiva. Jhering lo dice sin medias tintas: mientras otros pueblos cubrieron con un manto —mítico, religioso, moral— el sudor y la sangre agrumados en la fuente de su derecho, Roma los muestra en su plena evidencia. En el origen del orden jurídico no hay más que la fuerza de quien lo impuso enfrentándose violentamente con aquellos que debieron padecerlo: «El mundo pertenece a la fuerza personal; en sí mismo el individuo lleva el fundamento de su propio derecho, por sí mismo debe conservarlo: esto es la quintaesencia del modo romano antiguo de entender la vida».¹²

El carácter «personal» de esa fuerza —no radicada en el orden subjetivo del Estado, sino derivada directamente de la voluntad subjetiva del individuo capaz de ejercerla— refiere al núcleo profundo de la cuestión que Simone Weil retoma con intención diametralmente opuesta: el derecho tiene sus raíces en la forma originaria de la *pertenencia*. Siempre es de alguien: a la vez objeto y modo, contenido y forma de una posesión. En su origen, el derecho no «es», sino que «se tiene», de todos modos, es subjetivo en el sentido estricto y específico de que pertenece a quien tuvo la fuerza para arrancárselo a otros haciéndolo propio. Porque si el derecho tiene la forma de la propiedad subjetiva, la propiedad siempre es fruto de una apropiación. No se traslada y no se transmite. No se hereda y no se transfiere: *se toma*. No es casual que el derecho romano arcaico no conozca la figura del traspaso de propiedad, que asumirá el nombre de derecho sucesorio. La propiedad no puede ser derivada. Es originaria, porque detrás de sí no tiene nada que no sea acto

¹² R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Aalen: Scientia, 1993 (Leipzig, 1896), I, pág. 109. Véase también la introducción de F. Fusilio a la traducción italiana de *Das Schuldmoment in römischen Privatrecht* (1867), *Il momento della colpa nel diritto privato romano*, Nápoles: Jovene, 1990, págs. XXIII y sigs.

violento de apropiación; ese con que los romanos se procuraron a punta de espada sus mujeres arrancándolas de otro pueblo. Jhering lo encuentra en el significado primero de los tres verbos *capere*, *emere* y *rapere*: que en la Roma antigua no exista el delito de rapiña viene a significar que tomar, aferrar y arrancar están en la raíz de lo que es jurídicamente propio. Cuando Gayo (4.16) observa que la forma prototípica de la propiedad legítima es el derecho al botín —*maxime enim, sua esse credabant, quae hostibus cepissent*—, aporta un indicio decisivo en esta dirección: al romano le resulta propio lo que es *manu capitum, mancipium*, tomado con la fuerza de las armas. Pero Jhering avanza aún más vinculando etimológicamente *praeda* con *praedium*:¹³ que se asocie también la base territorial, no a la estática de la posesión, sino a la dinámica de la *praedatio*, descorre cualquier velo sobre el origen del derecho romano y a la vez sobre el origen romano del derecho. Si bien Gayo no hace alusión a ello, la relación constitutiva de la propiedad con el saqueo está testimoniada por el símbolo que connota a la primera: aquella asta presente en la expresión con que se hacía referencia a las ventas públicas (*sub hasta vendere*). Como Simone Weil —e incluso con mayor sequedad que ella— Jhering pone el origen y el significado del orden jurídico romano en la punta de la lanza.

2. *Violencia a la violencia*

Quien pensó más que ningún otro el derecho como forma de control violento de la vida fue Walter Benjamin. Cuando escribe que «toda violencia es, como medio, poder que establece y mantiene el derecho»,¹⁴ él no tiene simplemente la intención de insistir en esa conexión entre ley y fuerza que ya está en el centro de la gran tradición realista que va de Píndaro a Nietzsche pasando por Tucídides, Maquiavelo y Pascal. Lo que atrae su atención no es sólo el apoyo que la fuerza presta al derecho, ni la legitimación que el derecho

¹³ *Ibid.*, págs. 112-3.

¹⁴ W. Benjamin, «Zur Kritik der Gewalt», en *Gesammelte Schriften*, Francfort: Suhrkamp, 1972 y años siguientes, II/I (traducción italiana «Per la critica della violenza», en *Angelus Novus*, Turín: Einaudi, 1962, pág. 15).

provee a la fuerza, porque en ambos casos se trata aún de una relación instituida entre dos términos distintos: «leyes» y «armas» en Maquiavelo, «justicia» y «fuerza» en Pascal. Mientras que la novedad radical del punto de vista de Benjamin reside justamente en reconocerlos como modalidades, o figuras, de una misma sustancia —la *Gewalt*— que adquiere sentido precisamente a partir de su superposición. Por eso él puede tomar a un tiempo distancia tanto de la concepción iusnaturalista como de la iuspublicista: no mira al derecho ni desde el punto de vista de su origen, como querría la primera, ni desde el de su resultado, como prescribe la segunda. Ni del lado de la naturaleza ni del lado de la historia, sino precisamente a partir del encuentro de ambas en la encrucijada de mito y destino: es decir, desde el punto en que la historia vuelve a ser capturada por su antecedente natural y obligada a transitar a perpetuidad una y otra vez su perímetro. La violencia no se limita a preceder al derecho ni a seguirlo, sino que lo acompaña —o mejor dicho, lo constituye— a lo largo de toda su trayectoria con un movimiento pendular que va de la fuerza al poder y del poder vuelve a la fuerza. Dentro de este circuito se pueden distinguir tres pasajes distintos y concatenados: 1) al comienzo siempre es un hecho de violencia —jurídicamente infundado— el que funda el derecho; 2) este último, una vez instituido, tiende a excluir toda otra violencia por fuera de él; 3) pero dicha exclusión no puede ser realizada más que a través de una violencia ulterior, ya no instituyente, sino conservadora del poder establecido. En última instancia, el derecho consiste en esto: una violencia a la violencia por el control de la violencia.

Su carácter inmunitario respecto de la comunidad es incluso demasiado evidente: si aun la exclusión de la violencia exterior al orden legítimo se produce con medios violentos —el aparato de policía o hasta la pe-

na de muerte—, esto significa que el dispositivo jurídico funciona asumiendo aquella sustancia de la que quiere proteger. Y, por lo demás, ¿qué es la exclusión de algo exterior sino su inclusión? Benjamin es muy claro al respecto. De la violencia externa, el derecho no quiere eliminar la violencia, sino, precisamente, lo «externo», esto es, traducirla a su interior:¹⁵

Acaso haya que tomar en consideración —destaca él— la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho de monopolizar la violencia respecto de la persona individual no se explique con la intención de salvaguardar los fines jurídicos, sino más bien con la de salvaguardar el derecho mismo. Y que la violencia, cuando no está en posesión del derecho vigente, represente una amenaza, no a causa de los fines que aquella persigue, sino en su simple existir por fuera del derecho (*durch ihr blosses Dasein ausserhalb des Rechts*).¹⁶

Por ende, lo que amenaza al derecho no es la violencia, sino su «afuera». El hecho de que exista un fuera-del-derecho. Que el derecho no abarque todo; que algo escape a su alcance. Desde este punto de vista, la expresión habitual de que la violencia se halla «fuera de la ley» debe ser entendida en sentido absolutamente literal:¹⁷ la violencia deriva su ilegitimidad no de su contenido sino de su ubicación. Entra en colisión con el derecho no porque, sino *hasta tanto*, esté en su exterior. Basta con desplazarla del afuera al adentro para que no sólo cese su enfrentamiento con la ley sino inclusive termine coincidiendo con ella. Esto —préstese atención— no quiere decir que el «afuera», la exterioridad originaria de la violencia, su carácter

¹⁵ Véase también E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Milán: Giuffrè, 1985, págs. 67-89.

¹⁶ Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., pág. 9.

¹⁷ Cf. F. Garritano, *Aporie comunitarie*, Milán: Jaca Book, 1999, pág. 26.

naturalmente *extralegal*, deba decaer: en ese caso decaería a la vez el poder de coacción de la ley, su espada, poder soberano necesario para que se la ejerza. Ese «afuera» debe, más bien, ser ubicado adentro sin dejar de ser un afuera, introyectado en cuanto tal, en una forma que a la vez lo suprime y lo mantiene, dejándolo externo a aquello a lo que, no obstante, es interno. En este sentido, el derecho puede ser definido como el procedimiento de interiorización de aquello que permanece externo a él: su hacerse interno. No sólo el punto de su indistinción —como ya había intuido Hobbes, quien le había conservado al soberano su derecho natural, a la vez que se lo quitaba a toda otra persona—, sino la línea de su superposición. Se podría afirmar con idéntico grado de atendibilidad que la violencia no es más que un pasaje interno al derecho —su caja negra— y que el derecho no es más que un pasaje interno a la violencia: su racionalización. Para Benjamin, las dos perspectivas convergen hasta coincidir. No hay dos historias —la del derecho y la de la violencia—, sino una sola: del derecho violento y de la violencia jurídica. Como ya fue evidenciado,¹⁸ esta estructura irreductiblemente antinómica del *nómos basileús* —cimentada sobre la interiorización, o mejor sobre la «internalización», de una exterioridad— es evidente de modo especial en el así llamado caso de excepción, que precisamente Carl Schmitt ubica en la «esfera más exterior»¹⁹ del derecho. Pero se reproduce en relación con cada caso al que se refiera la ley en su generalidad. Esta es tal —ley— si es capaz de preve-

¹⁸ Aludo a G. Agamben, *Homo sacer*, Turín: Einaudi, 1995, págs. 36 y sigs.

¹⁹ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich-Leipzig: Duncker Humblot, 1922 (traducción italiana *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, en *Le categorie del 'politico'*, al cuidado de G. Miglio y P. Schiera, Bolonia: il Mulino, 1972, pág. 33).

nir cualquier acontecimiento que pueda suceder, cualquier accidente que pueda excederla. Sólo de este modo —legislando también, y ante todo, sobre lo que todavía escapa a su propio control— puede inmunizar del devenir: precisamente haciendo de él un «estado», un «dato», un «devenido». Apresando todo «acaso» en la mordaza del «ya» y el «aún»: del «siempre-así» y el «así-por-siempre».

En este curso cíclico-repetitivo, Benjamin localiza el núcleo mítico del derecho. Dicho núcleo consiste en la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estadio inicial. En el aplastamiento de toda la historia sobre el calco de su propio origen no histórico. Sólo el constante retorno del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él. Esta figura tranquilizadora es la expresión más pregnante de la inmunización jurídica: ¿qué otra cosa implica, la inmunidad, más que el aseguramiento contra un riesgo futuro, pagado con su asunción preventiva en dosis soportables? Pero también remite a la semántica inmunitaria el objeto específico sobre el que el derecho ejerce su control coactivo: se trata de la vida. Ella es el suceso, la situación, que por definición tiende a rehuir su propio sitio, romper sus propios límites y volcarse fuera de sí. Contra esta turbulencia debe el derecho inmunizar a la vida: contra su irresistible impulso a superarse, a hacerse más que simple vida. A ir más allá de su horizonte natural de vida biológica —o, como lo formula Benjamin, de «vida desnuda» (*das blosse Leben*)— en una «forma de vida» como podría ser una «vida justa» o una «vida común». Esta hendidura interior de la vida es la que debe colmar el derecho haciéndola volver dentro de sus límites biológicos. Sólo de este modo —vetando toda autotrascendencia, todo desgarro de sí misma— puede tener bajo control todos sus infinitos casos. Para hacerlo —para normali-

zar integralmente la vida—, el derecho debe someterla a un juicio capaz de prevenir toda posible efracción, toda culpa eventual de su parte.

Pero justamente esto resulta imposible a primera vista. ¿Cómo anticipar lo que todavía no sucedió? ¿Cómo controlar lo que de por sí escapa a todo control? ¿Cómo prever un crimen que todavía no se cometió? El único modo de hacerlo es anticipar la sentencia de culpabilidad prescindiendo de la culpa efectiva. Considerar en todo momento la vida como culpable; aun antes, y más allá del hecho, de que cuanto la inculpa haya sido cometido. Asignar la pena (*Strafe*) —o mejor aun el castigo (*Sühne*)— independientemente de la circunstancia de que sean merecidos. Lo que se determina de este modo no es sólo la anticipación, sino la inversión lógica entre culpa y condena: la culpa no es el motivo, sino el resultado de la condena. La vida no es condenada por, sino *a*, la culpa. Y así estamos frente a la función que el derecho hereda del mundo demónico que lo precede y lo determina en sus procedimientos violentos: la de condenar la vida a una perpetua culpabilidad. No se la juzgará por ser culpable, sino que se la hará culpable para que pueda ser juzgada (y condenada). Liberada de la voluntad y de la elección, la culpa coincide con el destino. El derecho aplasta la vida contra la pared desnuda del destino: «El destino aparece por lo tanto cuando se considera a una vida como condenada, y en el fondo tal que primero ha sido condenada y sólo después se volvió culpable... El destino no condena al castigo, sino a la culpa. El destino es el contexto culpable de lo que vive (*der Schuldzusammenhang des Lebendigen*)». ²⁰

Como ya se sabe, esta concepción mítico-destinal del derecho no pertenece exclusivamente a Benjamin:

²⁰ W. Benjamin, «Schicksal und Charakter», en *Gesammelte Schriften*, cit., II/3 (traducción italiana «Destino e carattere», en *Angelus novus*, cit., págs. 32-3).

con todas las variaciones del caso, es parte integrante de una línea, interrumpida una y mil veces, que va desde los trágicos griegos hasta Kafka.²¹ Si para los primeros el destino es la potencia que se abate sobre el héroe más allá y por fuera de toda culpabilidad subjetiva, para el segundo la violencia de la ley forma un todo con la insensatez de sus procedimientos persecutorios. Pero en el texto de Benjamin estos dos vectores se fusionan en una forma que pone al descubierto su específica valencia inmunitaria. Ya hemos visto que el objetivo declarado del derecho es la conservación de la vida. Y también que la vida puede ser conservada sólo si se la aferra en el pliegue de una inexorable anticipación que la prejuzga culpable aun antes de que cada uno de sus actos pueda ser juzgado. Esto significa que tal conservación no es indolora. Es más, que requiere una condena preventiva de aquello que se quiere salvar. A tal condena remite la reducción de la vida a pura materia: su sustracción a toda forma de vida justa o común. Esta posibilidad formal es la que precisamente se sacrifica a la reproducción de su estrato biológico, a la perpetuación de la simple supervivencia. Benjamin refiere este mecanismo sacrificial a la distinción entre ámbito de la «vida desnuda» y ámbito de lo «viviente», esto es, de aquél que se separa de la objetividad de la vida para hacerse sujeto de ella. Sobre este último se descarga la violencia del aparato jurídico: de hecho, su mecanismo inmunitario consiste en perpetuar la vida mediante el sacrificio de lo viviente. Eso significa que, para conservarla, es necesario introducir en ella algo que por lo menos en un punto la niegue hasta suprimirla.

²¹ Acerca de «este» Kafka, véanse las intensas páginas de M. Cacciari en *Icone della legge*, Milán: Adelphi, 1985, págs. 56-137, y también las más generales, sobre el carácter lógico del derecho: *Id.*, «Diritto e Giustizia», en *Il Centauro*, 1981, n. 2, págs. 58-81. Sobre la relación entre Benjamin, Kafka y Schmitt, cf. F. Desideri, *La porta della giustizia*, Bolonia: Pendragon, 1995, págs. 23 y sigs.

Vuelve a entrar en juego la relación con la muerte: la vida sólo se retiene dentro de la relación con su contrario. Y por lo demás el «primer» derecho —soberano— ¿no es derecho de vida y de muerte? «...en el ejercicio del poder de vida y de muerte el derecho se confirma más que en ningún otro acto jurídico». ²² Y eso no sólo porque decide —corta, separa— la vida de la muerte, sino, más profundamente, porque las une en un vínculo que sujeta la vida a la muerte en la medida en que hace de la muerte el instrumento de conservación de la vida. ¿No es acaso la «supervivencia» la prolongación de la vida más allá del límite de la muerte? Sólo una vida que presupone la muerte puede durar más allá de su término natural. Este es el significado del mito de Níobe que Benjamin pone no sólo en el origen, sino en el corazón mismo de la forma jurídica. Cuando destaca que la violencia que desde la ambigua esfera del destino se abate sobre Níobe «no es exactamente destructiva» ya que, después de haber dado «una muerte sangrienta a sus hijos, se detiene ante la vida de su madre, a la que deja —por la muerte de sus hijos— aun más culpable que antes», ²³ quiere decir que la vida de la madre se salvó no a pesar, sino *en razón* de la muerte de sus hijos. Es exactamente de esta conexión que ella es culpable: de haber sido salvada de la muerte —que reclama en vano— a través del contacto contagioso con la sangre de quienes mueren en su lugar. Aquí se revela en todo su significado espectral «la mítica ambigüedad de las leyes», ²⁴ representada por la tempestad de flechas que caen alrededor de Níobe encerrándola en una vida de piedra que no puede terminar porque proviene de la muerte y la contiene: es la línea que a la vez separa y conjuga vida y muerte. La vida conservada por su

contigüidad con la muerte; la muerte instalada en el horizonte de la vida.

Se ha dicho que la relación entre ley y fuerza se configura en Maquiavelo como una relación entre términos coimplicados pero distintos. De este modo todavía quedaría en la sombra esa fuerza *de la ley* sobre la que echarán luz más tarde autores como Nietzsche, Weil, Benjamin, Derrida. ²⁵ En realidad, sólo se puede mantener hasta cierto punto a Maquiavelo dentro de estos límites. Hay un vector de sentido, en su texto, que de algún modo impulsa más allá de ellos, como se afirma en un libro reciente. ²⁶ No causará sorpresa que el horizonte temático dentro del cual este vector adquiere relevancia lo vuelva a constituir el orden jurídico romano, y más precisamente el modo como aquél se remite al momento violento de su fundación. La especificidad del punto de vista de Maquiavelo está definida por la distancia que toma de modo explícito respecto de quienes condenan ese acontecimiento inicial —el fraticidio de Rómulo— precisamente porque pierden de vista su consecuencia positiva respecto de las futuras instituciones republicanas. Yerran no por reprobar el «hecho» —el asesinato de Remo—, sino porque no lo vinculan con su «efecto»: «Hay que pensar bien que, por más que el hecho lo acuse, su efecto lo disculpa; y cuando es bueno, como el de Rómulo, lo disculpará siempre» (*Disc.*, I.9).

La argumentación de Maquiavelo fue interpretada tradicionalmente en el sentido de la autonomía de la política respecto de la ética. O también de la adecuación técnica de los medios al fin: el fin que justifica los medios. Pero debe ser interrogada también en lo que atañe a la configuración misma de la ley, vale decir, a lo que paradójicamente se podría definir como su efecto retroactivo. Paradójicamente, porque se trata de lo que se considera que la ley *no* puede, o al menos *no* debe, tener. Pero que en cambio de algún modo siempre define su funcionamiento. Porque es cierto que los efectos de la ley normalmente se orientan al futuro. Pero hacia un futuro siempre *anterior*. En el sentido de que la ley tiene la función de legitimar *a posteriori* ese momento extrajurídico, y también antijurídico, del pasado que hizo posible su instauración. Por eso el homicidio de Rómulo no puede ser condenado de ningún modo: no sólo

²² Benjamin, «Per la critica della violenza», cit., pág. 14.

²³ *Ibid.*, págs. 22-3.

²⁴ *Ibid.*, pág. 23.

²⁵ Aludo en especial a J. Derrida, *Force de loi*, París: Galilée, 1994.

²⁶ T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, París: Kimé, 2000.

porque cuando fue cometido no existía un orden legal que lo prohibiera. Sino también porque *habría sido* precisamente ese orden el que lo reclamara como su misma condición de existencia. En este punto, la ley manifiesta su propia estructura constitutivamente antinómica: tiene la forma de una posposición anticipada. No se trata meramente de la circunstancia de que el poder instituyente —siempre violento de algún modo, en tanto arrancado al tejido de la continuidad histórica— no puede estar sujeto a las leyes que él mismo ha instituido, sino, por el contrario, de que el poder instituido es el que confiere legitimidad al instituyente. Derrida ha mostrado que este efecto retrospectivo está en acto en todo proceso constitutivo, como por ejemplo la Declaración de Independencia estadounidense: la firma trazada al pie de todo documento institutivo presupone su presencia; exactamente como aquel documento presupone el acontecimiento al cual tiene intenciones de conferir legitimidad.²⁷

Pero la estructura presupositoria de la ley no se agota aquí, o mejor dicho, debe considerarse a la vez desde otra perspectiva que hace de ella, además de una posposición anticipada, también una anticipación pospuesta. Se puede reconocer su figura circular en otro pasaje de los *Discorsi* analizado por Berns: «Y, con razón, no puede en modo alguno una república ser llamada desordenada, en la cual existan tantos ejemplos de virtud; pues los buenos ejemplos nacen de la buena educación; la buena educación, de las buenas leyes; y las buenas leyes, de aquellos tumultos que muchos condenan sin consideración» (I, 4). Como se sabe, el elemento más disruptivo del texto de Maquiavelo reside en la inversión de la valoración habitual, negativa, de los «tumultos»: de ellos nacen las «buenas leyes» que concedieron larga vida a la república romana según una dinámica que confirma la necesidad de la fuerza instituyente respecto de la constitución del orden instituido. Pero se debe concentrar la atención sobre la otra cara de la moneda, vale decir, el presupuesto sobre el que se basa esta presuposición: para que una violencia inicial pueda tener efectos ordenadores —antes que destructivos— ella misma debe ser precedida y modelada por «buenos ejemplos» y «buena educación» que, a su vez, nacen de «buenas leyes». Estas últimas pueden ser, en definitiva, el efecto positivo de los conflictos sociales sólo si estos fueron ya contenidos dentro de los límites fijados por

aquellas. El acontecimiento fundacional, para hacer efectivo cuanto funda, debe a su vez ser fundado por esto. Así, presupone aquello que lo presupone: presupone su propia presuposición. Acaso haya que contemplar este doble fondo del origen para penetrar la enigmática figura del «retorno a los inicios» presente en Maquiavelo como la única salvación para un estado enfermo. En esta no se debe ver tan sólo la rememoración de los contenidos originarios de la constitución, sino más bien la remisión a algo que precede a todo contenido porque coincide con la forma misma de la precedencia. Este es precisamente el punto en el cual ley y fuerza se superponen la una en la antecedencia de la otra: pisándose constantemente los talones en la temporalidad bastarda del futuro anterior.

3. Sangre doble

¿La presuposición de la ley aferra en su pliegue retroactivo todo el horizonte de la vida, o existe un punto de fuga, un resorte, que permita interrumpir el circuito? ¿Todavía se puede sustraer la comunidad a aquel paradigma sacrificial al que parece destinada, o aun tal posibilidad ya resulta perjudicada? Son las preguntas en torno de las que trabaja desde hace años René Girard, en una dirección que no es posible reconducir ni a la perspectiva mesiánica ni a la cílico-destinal. Lo que en Benjamin todavía es «un resto del estadio demónico de existencia de los hombres»,²⁸ para Girard tiene sus raíces en el orden tajante y determinado de la historia. No sólo la etapa del derecho —que al respecto constituirá la secularización definitiva—, sino ya la del sacrificio pertenece al tiempo de la razón. Aunque se presente en el lenguaje del mito: dado que el mito es considerado por él como la modalidad, inconscientemente racional, por la cual la comunidad se sustraerá al riesgo de extinción que no deja de amenazarla. Esto no quita que uno y otro —sacrifi-

²⁷ J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, París: Galilée, 1984.

²⁸ Benjamin, «Destino e carattere», cit., pág. 32.

cio y derecho— hablen el lenguaje de la violencia. Como en Benjamin —y acaso aun más que en él— esta última ocupa toda la escena representada porque domina los patrones de la representación. No constituye solamente el objeto, sino incluso el sujeto, del deseo, en el sentido específico de que el objetivo del deseo no suscita la violencia: la violencia despierta el vértigo del deseo. Así: «la violencia es al mismo tiempo el instrumento, el objeto y el sujeto universal de todos los deseos (. . .) el significante de lo deseable absoluto». ²⁹ Cuando Girard la devuelve al régimen recíproco de la mimesis —A desea B porque C también lo desea—, capta perfectamente su aspecto «común»: si cada cual desea lo que todos desean —y exactamente por ello—, quiere decir que la violencia no es algo que golpee la comunidad desde el exterior, sino que nace en su interior. Y que, incluso, constituye su expresión más intrínseca. Se podría decir que la violencia es el interior de la comunidad crecido hasta desbordar ruinamente fuera de sí. La comunidad colmada de sí misma al punto de arrollar todo dique y confín: abandonada a su propio carácter absoluto. A su ser «absolutamente común», sin límites, separaciones, diferencias. No es casual que se vincule la violencia siempre con las figuras de la indiferenciación: los hermanos (los perfectamente simétricos); o los gemelos (los perfectamente iguales, generados por división celular a partir de la forma del Uno). Porque esta no es nada más que la identidad —o la continuidad— que corre por las venas de la comunidad «pegándola» a su propia piel. Aquí reside, según Girard, el carácter más propio de la violencia. Su raíz y su presupuesto. Su doble y su «cuadrado»: doble del doble. La violencia de la violencia reside no tanto en su arbitrariedad,

²⁹ R. Girard, *La violence et le sacré*, París: Grasset, 1972 (traducción italiana *La violenza e il sacro*, Milán: Adelphi, 1980, págs. 203, 208).

ni, precisamente, en su intensidad, cuanto en su comunicabilidad: «la violencia se nos reveló, ya desde el inicio, como una cosa eminentemente comunicable». ³⁰ Más que a un sólido —la roca que golpea o la punta que penetra— remite a la capacidad de impregnar que tiene un líquido al correr, infiltrarse, difundirse hasta reducir el mundo a una esponja o un fangal cenagoso, como hizo en su momento el diluvio universal. Pero que sobre todo *contamina*, según una lógica que ya tenía bien presente Simone Weil. «El contacto con la espada *contamina* en cualquier caso, ya se produzca del lado de la empuñadura o de la punta». ³¹ Por eso, más que en el gris de la lluvia o del lodo, la violencia hace pensar en el rojo de la sangre. Sólo la sangre restituye su carácter infinitamente *circulatorio*. «En tanto los hombres gocen de la tranquilidad y la seguridad, la sangre no se ve. Apenas se desencadena la violencia, la sangre se hace visible; empieza a correr y ya no se la puede parar, se infiltra por todas partes, se esparce y expande de manera desordenada. Su fluidez hace concreto el carácter contagioso de la violencia». ³²

Girard insiste en esta caracterización hemático-infecciosa de la violencia —el mal que se propaga como una mancha de aceite primero sobre los objetos del deseo y después sobre sus mismos portadores generando desastres comparables a una «hemorragia en un hemofílico»— ³³ para introducir el procedimiento profiláctico destinado a prevenirla o bien a curarla. Tratemos el punto que nos interesa de más cerca: si la

³⁰ *Ibid.*, pág. 51.

³¹ S. Weil, *Cahiers*, III, París: Plon, 1974 (traducción italiana *Quaderni* III, a cargo de G. Gaeta, Milán: Adelphi, 1988, pág. 195). Cf. también pág. 266. Respecto de la relación de Girard con Simone Weil, cf. W. Tommasi, *Simone Weil*, Nápoles: Liguori, 1997, págs. 95-117.

³² Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pág. 56.

³³ *Ibid.*, pág. 35.

comunidad logró salvarse de la deriva a la que su propia violencia continuamente la expone, es porque ya desde su inicio puso en funcionamiento un dispositivo inmunitario capaz de atenuar sus efectos devastadores. Esto equivale no a suprimir la violencia —en ese caso, se extinguiría la comunidad, inseparable de ella— sino a asumirla en formas y dosis no letales: «La intervención médica consiste en inocular un poco de la enfermedad, exactamente como en los ritos que inyectaban un poco de violencia en el cuerpo social para ponerlo en condiciones de resistir a la violencia». ³⁴ Si bien Girard vacila en traducir al léxico moderno de la enfermedad epidémica algo absolutamente primordial que parece preceder a toda manifestación suya, no puede dejar de destacar su pasmosa adherencia a nuestro lenguaje inmunitario:

Las analogías, por número y precisión, dan vértigo. Las «dosis de recuerdo» se corresponden con la repetición de los sacrificios y, como en todas las modalidades de protección «sacrificial», naturalmente hay posibilidades de inversión catastrófica: una vacuna demasiado virulenta, un *phármakon* demasiado potente, puede expandir el contagio que se intentaba erradicar.³⁵

Como para la terapia inmunitaria, también para el sacrificio victimal se trata de no errar la calidad y la cantidad del *phármakon* utilizado. Para que pueda frenar la violencia que se difunde y propaga en el cuerpo social, él debe resultar, respecto de ella, a la vez interno y externo, contiguo y diferenciado, parecido y distinto. Pero —lo que tiene más peso— debe permitir la activación simultánea de los tres vectores neutralizantes de polarización, desviación y diferenciación. La víctima sacrificial ha de atraer sobre sí la

violencia dirigida en un principio al conjunto de la comunidad de forma tal que se desvíe su curso natural; esto es, de modo que la situación de quien padece la violencia quede separada de la de *todos* aquellos que la provocan: «La víctima es al mismo tiempo sustituida y ofrecida a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. La comunidad entera es protegida de su propia violencia por el sacrificio; este hace que la comunidad se vuelva hacia víctimas exteriores a ella misma». ³⁶ Para esterilizarse de su propio poder contaminante, la comunidad está obligada a «operarse»: a separarse de sí. A separar de sí un punto de su interior sobre el cual hacer converger el mal colectivo, de modo que se aleje del resto del cuerpo.

Desde esta perspectiva, se debería decir que la comunidad es una violencia diferida, que se diferencia de sí misma duplicándose en otra violencia. La hendida que por un momento se abre en el corazón de la violencia, para volver a cerrarse inmediatamente después como tenaza en torno de la víctima designada. Un cambio de lugar de la violencia, de lo propio a lo otro. De todos a uno: todos *menos uno*. Uno *en lugar de todos*. Aun cuando asume la forma de la no-violencia, cuando parece anhelar la paz, la comunidad es el fruto oculto —una concesión y un producto— de la violencia: «La no-violencia aparece como un don gratuito de la violencia, y no sin razón, pues los hombres nunca son capaces de reconciliarse más que a expensas de terceros. Lo mejor que pueden llegar a hacer los hombres en el marco de la no-violencia es la unanimidad *menos uno*, menos la víctima expiatoria». ³⁷ Porque la violencia no puede ser eliminada: a lo sumo «engañada», circundada, circumscripta, como en el

³⁴ *Ibid.*, pág. 402.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pág. 22.

³⁷ *Ibid.*, pág. 359.

círculo simbólico del duelo. Volcada sobre sí misma: vuelta, de «común», inmune. Inmunizada respecto del virus que transporta y que la conforma en cuanto tal: desinfectada, o desinfestada, mediante un ritual que logre sustituir la sangre impura, agrumada, encotrada, de la enfermedad y de la muerte colectiva con aquella pura, fresca y roja del chivo expiatorio. Lo que no cambia —de lo común a lo inmune— es justamente el régimen de la sangre. Pero una sangre desdoblada en su poder dúplice: destructivo y salvífico. Y es más —como resulta típico del procedimiento inmunitario—, salvífico para el todo *en tanto* destructivo para la parte. Capaz de lavar *como* destinado a ensuciar. Generador de vida *por ser* productor de muerte: «la sangre puede literalmente dar a entender que es una única sustancia la que ensucia y limpia al mismo tiempo, la que hace impuros y purifica, la que impulsa a los hombres al furor, a la locura y la muerte, como también los aplaca y los hace revivir». ³⁸

Es este el doble *bind* de carácter homeopático que, para Girard, no sólo constituyó el origen y aun la condición de la civilización, el caparazón autosacrificial sin el cual esta no habría tenido fuerza para sobrevivir a sí misma, sino que sigue determinando por completo su desarrollo según una línea preventiva que va del nivel «preventivo» al «curativo». Aunque la cultura moderna no siempre sea consciente de ello: es más, justo por eso. Porque continuamente tiende a olvidarlo o removerlo: con el resultado de que es tomada y gobernada por él mucho más de lo que puede gobernarlo. Así, la inmunización se vuelve no sólo el instrumento sino también la forma de la civilización occidental. Como la antigua, también y sobre todo la sociedad moderna no es la fuente o el sujeto sino el pro-

ducto de la violencia y del mecanismo inmunitario que esta requiere como su *limitación potenciada*:

Ni los primitivos ni los modernos llegan nunca a identificar el microbio de esa peste que es la violencia. La civilización occidental es aún menos capaz de aislarlo y analizarlo, se hace ideas aún más superficiales de la enfermedad, por cuanto, ante sus formas más virulentas, gozó hasta hoy de una protección sin duda bastante misteriosa, de una inmunidad que visiblemente no es obra suya, mientras que ella misma podría ser obra de esta última.³⁹

La protección inmunitaria de la que se habla aquí está conformada sustancialmente por el derecho. Este sustituye —no suprime— el sacrificio ritual dentro de su misma lógica. O sea, la lógica de la venganza, que el derecho no se limita a asumir, sino que perfecciona en una forma que asocia prevención y curación: «el sistema judicial *racionaliza* la venganza, logra subdividirla y limitarla como mejor le parece; la manipula sin peligro; la torna una *técnica* extremadamente eficaz de curación y, de modo secundario, de prevención de la violencia». ⁴⁰ Mientras el procedimiento sacrificial previene la venganza sustituyendo una víctima vengable por una no vengable, el procedimiento judicial la pone en práctica por sí mismo, pero a partir de un punto que no puede ser alcanzado por una venganza posterior. En este caso, lo que cambia no es el objeto sino el sujeto de la venganza; sujeto que, de concreto e individual, se ha hecho abstracto y general como precisamente es un mecanismo institucional. Es como si la venganza —una vez consumada— se replegase sobre sí misma y se extinguiera; se pusiera en acto anulándose o se anulara al ponerse en acto. En esto —en este procedimiento autoinmuni-

³⁸ *Ibid.*, pág. 60.

³⁹ *Ibid.*, pág. 55.

⁴⁰ *Ibid.*, págs. 40-1.

zante de la venganza jurídica—consiste su racionalización. Quien recibe su golpe ya no es un inocente cualquiera, como ocurría dentro del orden del sacrificio, sino el verdadero culpable. De todas formas, no por parte de quien ha sufrido en primer término la falta, ni de su grupo, sino de un tercer actor —el juez, el tribunal, el Estado— ubicado en un espacio asimétrico respecto de la posición de quien recibe la pena y, por ende, fuera del alcance de quienes quisieran vengarlo.⁴¹

Es como si el derecho, una vez asumida la violencia en su propio interior —o, mejor dicho, una vez que él mismo hubo penetrado dentro de su perímetro—, la arrastrase al exterior de la comunidad a la que aquella golpea e inmuniza a un tiempo. La dinámica reconstruida por Girard tiene, en suma, dos caras: por un lado, el derecho interioriza la violencia; por el otro, y al mismo tiempo, se traslada a un teatro exterior a aquel en el que ella sube materialmente a escena. Antes que limitarse a incorporar lo que le es externo —la violencia—, el derecho se ubica en una dimensión otra respecto del cuerpo social sobre el que no obstante la ejerce. Observada desde este ángulo, la «atención» jurídica —el juicio y la sanción— tiene apariencia inmanente y trascendente a la vez: la trascendencia de una inmanencia. Esta traducción, o traslación, trascendente de cuanto es a todos los efectos inmanente descubre el carácter en última instancia teológico de la misma secularización jurídica (la sombra producida por su «alumbrar» racionalista): «Tal oscuridad coincide con la efectiva trascendencia de la violencia santa, legal, legítima, frente a la inmanencia

⁴¹ Cf. al respecto L. Alfieri, «Dal conflitto dei doppi alla trascendenza giudiziaria. Il problema giuridico e politico in René Girard», en *L'immaginario e il potere*, al cuidado de G. Chiodi, Turín: Giappichelli, 1992; pero también, para un planteo más general, R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, Bolonia: il Mulino, 1997, págs. 169 y sigs.

de la violencia culpable e ilegal. Así como las víctimas sacrificiales son ofrecidas, en teoría, a la divinidad, y aceptadas por ella, el sistema judicial remite a una teología que garantiza la verdad de su justicia».⁴² Sólo que este mecanismo, por así decir «ideológico», de proyección especular del interior sobre el exterior no es perfecto ni eterno. Antes bien, está destinado a bloquearse, o hacerse trizas, justamente a causa de su carga inmunitaria, en cierto punto y más allá de cierto límite tendiente a volcarse sobre sí misma con una fuerza autodestructiva directamente proporcional a la violencia introyectada. Y eso no sólo porque, como en la «descontaminación de plantas atómicas siempre pueden producirse accidentes»,⁴³ sino, más profundamente, porque la civilización moderna, justamente en la medida en que se emancipa de lo sacro —vale decir, se autoinmuniza de su originario principio de inmunización—, lo reconvierte en la potencia que pretende contener y retener. Retener conteniéndola. Una vez más —tal como sucedió al agotarse los ciclos epocales anteriores— y oponiendo más que entonces violencia a violencia. Convirtiendo a la violencia en violencia contra la violencia. Hasta que esta, rebotando sobre sí misma, amenace desencadenar sobre la comunidad las mismas fuerzas de las que debería salvarla:

En ausencia del mecanismo fundador, el principio de violencia que domina a la humanidad experimentará un terrible recrudecimiento cuando entre en agonía (...) Es como decir que una violencia golpeada en sus obras vivas, una violencia que ha perdido su carácter corrosivo y está a punto de declinar será paradójicamente más tremenda que una violencia aún intacta. Una violencia semejante probablemente multiplicará sus víctimas, como en la época de los

⁴² Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pág. 42.

⁴³ *Ibid.*, pág. 65.

profetas, en un vano esfuerzo de la humanidad por restaurar sus virtudes reconciliadoras y sacrificiales.⁴⁴

Girard ejemplifica la amenaza siempre acuciante de la crisis sacrificial haciendo referencia a dos tragedias, *Heracles furioso* de Eurípides y *Las Traquinias* de Sófocles.⁴⁵ Enfoquemos la atención sobre esta última. Antes de morir, herido por una flecha de Hércules, el centauro Neso ofrece una túnica bañada en su propia sangre envenenada a la mujer de aquel, Deyanira, diciéndole que, si su marido la vistiera, le garantizaría su eterna fidelidad. Pero cuando Hércules se cubre con ella, es víctima del veneno reavivado por el contacto con el fuego encendido por él para celebrar un sacrificio purificador. Después de haber despedazado contra una roca al sirviente Licas —que le había llevado la túnica—, Hércules perece, provocando el suicidio de Deyanira, que involuntariamente determinó su muerte. En esta dinámica entrópica Girard ve la misma inversión catastrófica presente en la primera tragedia. En aquella, Hércules, después de haber liquidado al usurpador Lico que capturó a su mujer e hijos, mata a estos últimos, confundiéndolos con sus enemigos. En definitiva, también en este caso, como en *Las Traquinias*, la lógica sacrificial produce un exceso que no está en condiciones de dominar y que termina por arrastrar al sujeto mismo que la puso en movimiento. Lo que se desploma es el diafragma, simbólico y material, entre violencia pura —dirigida contra el objeto «legítimo» del sacrificio— y violencia impura, esto es, indiferenciada y sin barreras, que ataca a quienquiera encuentre a su paso. Por encima de esa deriva se halla el frágil equilibrio de continuidad y diferenciación que debe establecerse entre la víctima y el resto de la sociedad a la cual es inmolada. Si la víctima resulta demasiado distinta de aquellos a quienes debe sustituir, corre el riesgo de no atraer sobre sí la violencia común; si tiene apariencia demasiado parecida a ellos, termina por arrastrarlos a su mismo final. Es exactamente lo que ocurre en la tragedia de Sófocles: destruida la muralla divisoria entre el uno —la víctima— y los otros, la violencia de Hércules se desencadena contra aquellos a quienes debería haber protegido. Este, para Girard, es el punto esencial: a diferencia de otras posibles lectur

⁴⁴ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París: Grasset, 1978 (traducción italiana *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milán: Adelphi, 1983).

⁴⁵ *Id.*, *La violenza e il sacro*, cit., págs. 63 y sigs.

ras de tipo psicoanalítico o sociológico, pero también atravesándolas, lo que cuenta es el rebasar de la violencia más allá de los límites establecidos. Respecto de este dato general, nada agrega el motivo mitológico de la túnica de Neso: esta «forma un todo con las violencias pasadas que se adhieren, al pie de la letra, a la piel del desventurado Heracles».⁴⁶

¿Pero las cosas se dan en verdad de este modo? ¿O el antagonismo entre Hércules y el centauro lleva dentro algo más, distinto, que adquiere sentido propio en relación con la dialéctica entre comunidad e inmunidad? Pienso en especial en la interpretación del mito que da Giambattista Vico en la *Scienza Nuova*. En esta —como ya en el *De Constantia Jurisprudentiae*— Hércules, héroe político por excelencia, simboliza el principio del orden y de la jerarquía con respecto al mundo extralegal que lo precede. Al matar a la Hidra e incendiar la Selva Nemea, pone fin con un acto purificador al dominio de lo informe determinado por el diluvio universal y los monstruos generados por aquel. Contra el caos y la desmesura de un mundo sin forma, Hércules fija barreras y límites que encauzan la violencia indiferenciada. De este modo, a la originaria *turbatio sanguinis* —a la comunidad de mujeres y a la confusión de las semillas— le sucede la distinción necesaria para que se constituya la autoridad política. Gennaro Carillo observó recientemente cómo la barra que opone dichos ámbitos semánticos coincide con la que separa *communitas* e *immunitas*.⁴⁷ Mientras la primera es remitida por Vico exclusivamente a la situación extralegal —que precede a toda ley, natural o civil—, la segunda es el resultado, y a la vez el presupuesto, de la forma política. Sólo cuando los hombres se inmunizan del contagio de una relación sin límites, pueden dar vida a una sociedad política definida por la separación entre los bienes de cada uno de ellos. Pero el establecimiento de lo propio marca el fin de lo común. A partir de entonces, la historia del hombre se desenvuelve en la dialéctica irresuelta entre los dos polos contrapuestos de caos y orden, identidad y diferencia, comunidad e inmunidad: cada vez que prevalece la «libertad popular» —en la Roma republicana como en la Europa moderna— regresan algunos rasgos de la comunidad extralegal, con todas las potencialidades, pero también los riesgos, incluidos en ella. De allí la necesidad de un freno —religioso, jurídico, social— capaz de con-

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 67.

⁴⁷ G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Nápoles: Editore Scientifica, 2000.

tener con un impulso inmunizante en contra del impulso disolvente de la *communitas*.

Hércules —en Vico— es el héroe de esa resistencia. Pero también de la antinomia que esta lleva dentro de sí. Con sus trabajos él alza una defensa entre el mundo de las fieras y el humano. Marca una frontera entre el adentro y el afuera. Pone fin a la mezcolanza de géneros marcando el predominio de los fuertes. Pero al actuar de este modo abre la lucha política destinada a ponerlo en entredicho. El enfrentamiento con el centauro expresa esta contradicción, captada en su grado extremo. El elemento que impulsa el mito hacia un espacio de significación ulterior —aunque no alternativo— al entrevisto por Girard es el hecho de que Vico sitúa a Neso del otro lado de la barra: si Hércules es el héroe de la *immunitas* política, el centauro representa la *communitas* de las fieras. El primero simboliza el límite y la diferencia, así como el segundo transporta en su propio cuerpo la fusión, e inclusive la confusión, entre dos naturalezas distintas. Por eso su encuentro no puede ser más que recíprocamente mortal. Hiriendo de muerte al monstruo, Hércules entra en contacto con su sangre infecta e inexorablemente resulta contaminado: «Por último Hércules entra en furor al mancharse con la sangre de Neso el Centauro, en rigor el monstruo de las plebes de dos naturalezas discordantes, cual dice Livio, o sea, entre los furores civiles comunica los connubios a la plebe, y se contamina de la plebeya sangre, y de esta suerte muere».⁴⁸ En este enfrentamiento —en el interior y más allá de la crisis sacrificial individualizada por Girard— se debe seguir el rastro del significado de la muerte de Hércules. Si su flecha envenenada pone término al contagio comunitario, la túnica de Neso responde con un ulterior, y último, contagio: comunica a quien lo enfrenta un *munus* del cual no es posible inmunizarse porque es el producto, envenenado, de la inmunización misma.

4. La inmunización jurídica

El resultado catastrófico que Girard bosqueja como hipótesis para todo un ciclo de civilización plantea un interrogante radical sobre la lógica inmunitaria

⁴⁸ G. Vico, *Principi di Scienza Nuova* (reimpresión fototípica de la edición de 1744), Florencia: Olschki, 1994, pág. 315.

que lo caracteriza. Aun si se prescinde de la «solución evangélica» que se perfila en sus trabajos más recientes, queda abierta la cuestión pertinente del modo más inmediato a nuestro tema: ¿cómo puede el derecho inmunizar de la violencia a la comunidad sin dejarse engullir por ella a la vez? Y, por otra parte, ¿es posible imaginar una comunidad desprovista de protección jurídica respecto del potencial destructivo que la recorre y lacera? El único modo de rehuir la insolubilidad de preguntas de este tipo es rechazar prejuicialmente sus términos. Es lo que hizo Niklas Luhmann cuando modificó de manera drástica el campo léxico y conceptual del problema, poniéndolo en la perspectiva funcionalista de la teoría de sistemas. Así, se vuelve a poner en juicio el presupuesto de base según el cual toda la tradición interpretativa se puso en movimiento al indagar la relación entre derecho y comunidad; vale decir, la idea de que en verdad se trata de una relación, un nexo entre entidades externas que se confrontan recíprocamente. Si así fuera, el derecho estaría ubicado fuera de la sociedad, y justamente por ello destinado a condicionarla y hacerse condicionar por ella de manera causal. Luhmann cuestiona precisamente eso: el derecho no puede influir sobre la sociedad ni ser influido por esta porque es en sí mismo un sistema de comunicación social surgido por diferenciación a partir de un sistema más vasto que él mismo contribuye a perpetuar y a reproducir mediante su función específica.

Cuál es esta lo aclara con una formulación depurada que parece confirmar y llevar a término todo el razonamiento desarrollado hasta ahora: «La tesis que pretendemos sostener aquí es que el sistema jurídico funge de sistema inmunitario de la sociedad».⁴⁹ En

⁴⁹ N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Francfort: Suhrkamp, 1984 (traducción italiana *Sistemi sociali. Teoria fondamentale di un sistema generale*, Milán: Giuffrè, 1990).

realidad, con respecto a los autores tratados antes, Luhmann realiza un cambio para nada irrelevante que, aunque mantenga, e inclusive intensifique, la referencia a la categoría de inmunización, le hace dar un giro de ciento ochenta grados en torno de su propio eje semántico. Cuando él escribe que la función inmunitaria del derecho consiste en «tutelar, en la medida de lo posible, la autopoesis del sistema de comunicación representado por la sociedad, defendiéndola de la mayor cantidad posible de perturbaciones que dicho sistema produce en su propio interior»,⁵⁰ cuestiona de modo explícito que se puedan contraponer inmunización y comunicación: no sólo la inmunización sirve para proteger la comunicación contra los posibles riesgos, sino que se le superpone hasta coincidir en última instancia. Desde luego, para poder arribar a una conclusión semejante, Luhmann debe realizar un movimiento estratégico que lo separa doblemente de la tradición sociológico-jurídica. En primer término, a causa de la extensión del ámbito comunicativo, que ocupa todo el horizonte sistémico, como destaca el autor con un énfasis insólito en su estilo ostensiblemente sobrio: «A pesar de todas las fronteras políticas que existen en su interior, en este momento sólo hay una sociedad mundial: y esto porque se puso en práctica la comunicación universal, porque nos hicimos conscientes de que hay un mundo en común, de que la experiencia de todos es contemporánea, porque una muerte común se volvió posible».⁵¹ Luhmann avanza con tal ímpetu en esa dirección como para sostener

ciali. *Fondamenti di una teoria generale*, Bolonia: il Mulino, 1990, pág. 578).

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 581.

⁵¹ N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Francfort: Suhrkamp, 1981 (traducción italiana *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Bolonia: il Mulino, 1990, pág. 58).

que «tan sólo la comunicación es necesaria e intrínsecamente social. La acción no lo es»,⁵² o sólo lo es en la medida en que presupone la primera.

Que sostenga la centralidad de la comunicación en los sistemas sociales no debe, de todos modos, dar a pensar en un viraje de Luhmann en dirección a una teoría de la acción comunicativa en el sentido de Habermas: ya que desde el punto de vista sistémico no comunican los sujetos, sino la comunicación misma. Esto quiere decir que el sistema social se comunica tan sólo dentro de sus propios límites, y es más, no comunica otra cosa que dicha limitación: «Observándose a sí mismas, vale decir, comunicando sobre sí mismas, las sociedades no pueden dejar de lado la utilización de distinciones que diferencian el sistema observante respecto de algo distinto. Su comunicación se observa a sí misma dentro de su mundo y describe lo limitado de su competencia. La comunicación nunca deviene autotrascendente».⁵³ Es exactamente lo que se decía de su coincidencia con un dispositivo inmunitario que, muy lejos de ser su opuesto categorial, constituye a la vez su condición y su efecto.⁵⁴ No es que exista primero la comunicación —o la comunidad— y después su inmunización. No es que la comunidad —o la comunicación— se inmunice para defenderse de algo que viene del exterior, o bien del interior, de ella. Este sigue siendo el esquema clásico de cuya crítica parte precisamente Luhmann: para él la comuni-

⁵² *Id.*, «The Autopoiesis of Social Systems», en *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Selfsteering Systems*, al cuidado de F. Geyer y J. Van der Zouwen, Londres-Beverly Hills-Nueva Delhi: Sage, 1986 (traducción italiana «L'autopoiesi dei sistemi sociali», en *Modi di attribuzioni*, al cuidado de R. Genovese, C. Benedetti y P. Garbolino, Nápoles: Liguori, 1989, pág. 247).

⁵³ *Ibid.*, págs. 248-9.

⁵⁴ La semántica inmunitaria del derecho en Luhmann es el núcleo del libro de B. Romano, *Filosofia e diritto dopo Luhmann*, Roma: Bulzoni, 1996.

cación ya *en sí misma* es inmunización. O, de modo complementario, la inmunización es la forma misma de la comunicación, su *no* comunicar más que comunicación, es decir, inmunización una vez más. Idéntico traslado conceptual superpone apertura y cierre. La apuesta de Luhmann se basa desde el comienzo en el proyecto de sustituir la teoría de sistemas cerrados por la de sistemas abiertos: el sistema sólo vive en relación con su ambiente propio del que obtiene el estímulo para una constante complejización que lo reproduce en forma cada vez más articulada. Pero a tal relación la caracteriza el cierre, dado que la comunicación sistémica respecto del ambiente en principio resulta imposible, a no ser en la forma de progresiva inclusión de su exterioridad. Eso quiere decir que el sistema está abierto no a otra cosa que a su propio cierre; o que el cierre es el presupuesto de cualquier apertura suya: «el concepto de clausura autopoietica debe ser comprendido como la organización recursivamente cerrada de un sistema abierto (...) La nueva visión postula el cierre como condición de la apertura».⁵⁵

No es que la comunicación se diferencie respecto de una primitiva indiferenciación. Se expresa precisa y exclusivamente en la diferenciación respecto de cuanto no forma parte del sistema: «La comunicación necesariamente produce, por ello, una separación mediante diferenciación (...) Lo que se comunica no sólo se selecciona, sino que es en sí mismo selección y justamente por eso se lo comunica». ⁵⁶ De este modo se debe comprender la proposición de que el sistema «incluye todas las exclusiones».⁵⁷ No en el sentido de que la inclusión determine una exclusión; que la exclusión sea

el resultado o el resto de una inclusión no integral (en este caso todavía estaríamos en la relación contras-tativa, o cuando menos dialéctica, entre comunicación e inmunización): sí en aquel donde la inclusión es la modalidad misma de la exclusión, y viceversa. En el sistema y respecto del sistema uno está incluido por exclusión y excluido por inclusión. En términos sistémicos se incluye excluyendo, se une separando, se vincula diferenciando. Es cierto que el sistema social siempre se refiere a su propio exterior: la subjetivid-ad, la vida, la comunidad; pero justamente concebi-do como ambiente. Y, por ende, como no-sistema, como otro-del-sistema. De este modo, el ambiente resul-ta a un tiempo incluido y excluido. Excluido en la for-ma de la interioridad e incluido en la forma de la exte-rioridad.

No puede pasar desapercibido el salto cualitativo que se produce, así, dentro del paradigma inmunitario. Este ya no se configura como algo, un dispositivo o una estrategia, que se aplica sobre el sistema social para defenderlo de lo otro o de sí mismo. Más bien co-mo el único modo de ser de un sistema que coincide con la exclusión inclusiva —o con la inclusión exclusiva— de su ambiente. Ahora bien, el derecho es preci-samente el lugar —el subsistema— que garantiza dicha coincidencia. Su función no es, por cierto, hacer que los hombres regresen a un orden natural; tam-poco determinar la mayor cantidad posible de actos legítimos, como querían por un lado la interpretación jusnaturalista y por el otro la positivista. Tiene tam-bién, sin duda, el deber de producir certezas para ex-pectativas no obvias; pero justamente ese rol lo cons-tituye como sistema inmunitario de la sociedad, en la medida en que la producción de certezas por parte del derecho se produce no por vía afirmativa, sino por vía negativa; no con el uso de los «sí», sino mediante el de los «no»: «El sistema *no* se inmuniza *contra el “no”*,

⁵⁵ Luhmann, «L'autopoiesi dei sistemi sociali», cit., pág. 255.

⁵⁶ *Id.*, *Sistemi sociali*, cit., págs. 259, 254.

⁵⁷ *Id.*, «L'autopoiesi dei sistemi sociali», cit., pág. 248.

sino con la ayuda del “no” (. . .) aquel, para recurrir a una antigua distinción, protege de la aniquilación mediante negación».⁵⁸ Es cierto que para Luhmann la analogía neurofisiológica con los sistemas vivos no puede llevarse más allá de un determinado límite, ya que mientras estos operan con un proceso de selección bioquímica, los sistemas sociales funcionan mediante un proceso de selección de sentido.⁵⁹ Pero justamente el sentido, remitiendo a todo lo que es posible, incluye también la eventualidad de su propia negación: no se da ningún sentido fuera de la posibilidad de otro sentido o aun del no sentido. Precisamente sobre la base de tal código binario actúa el derecho transformando determinadas expectativas cognitivas en expectativas normativas, vale decir, en ese tipo de actitud que, en vez de limitarse a sufrir la decepción respecto de una expectativa dada, le hace frente con la amenaza de sanción hasta provocar su realización. La decepción puede ser elaborada y así neutralizada sólo si se la prevé. El derecho inmuniza precisamente de este modo el conjunto del sistema social: sustituyendo expectativas inciertas por expectativas problemáticas pero seguras. Y esto es no eliminando la inestabilidad sino instaurando una relación estable con ella: mejor incertezas previsibles que certezas inseguras.

Es el presupuesto que abre la puerta a la última, y más radical, ruptura respecto de una concepción más tradicional de la inmunización jurídica. Si el único modo de asegurarse contra la decepción de las expectativas consiste en predisponerse a hacerles frente en

⁵⁸ *Id.*, *Sistemi sociali*, cit., pág. 576.

⁵⁹ Con respecto a la compleja cuestión de cómo se relaciona la auto- poiesis de los sistemas vivos y la de los sistemas sociales en Luhmann, véanse al menos *State, Law, Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy in a New Perspective*, ed. al cuidado de A. Febbraio y G. Teubner, Milán: Giuffrè, 1991 y G. Teubner, *Recht als Autopoietisches System*, Francfort: Suhrkamp, 1989.

términos de denegación, el sistema inmunitario del derecho ya no tendrá el deber de proteger a la comunidad de los conflictos, sino, por el contrario, mediante ellos: «El derecho no sólo resuelve los conflictos, sino que los hace posibles, e inclusive los produce».⁶⁰ Desde este punto de vista, Luhmann deja a sus espaldas la clásica dicotomía contrastiva entre orden y conflicto —el conflicto como aquello que impide el orden, el orden como aquello que elimina el conflicto— sobre la que se asienta el paradigma hobbesiano como todavía lo concibe Parsons.⁶¹ Mientras para este último el problema primario del sistema social consiste en la conservación del equilibrio amenazado por un exceso de contradicciones, para Luhmann se vuelve el de producir una cantidad de contradicciones suficiente para crear un aparato inmunitario eficaz: «Las contradicciones son señales de alarma que circulan dentro del sistema, susceptibles de ser activadas dondequiera en condiciones muy precisas».⁶² Esto significa que integran el sistema que las produce con vistas a su autorreproducción. Aquí la teoría de la autorreflexividad del sistema —según la cual este es conformado por los mismos elementos que conforma— arriba a un punto de llamativa coincidencia con la nueva inmunología celular. La función específica de las contradicciones —o de los conflictos sustentables— es crear una memoria selectiva capaz de proteger el sistema aun sin el acicate de estímulos externos:

La contradicción es una forma que permite *reaccionar sin cognición* (. . .) Justamente por esto podemos hablar de

⁶⁰ N. Luhmann, «Conflitto e diritto», en *Laboratorio Politico*, 1982, n. 1, pág. 14.

⁶¹ Cf. al respecto E. Resta, *L'ambiguo diritto*, Milán: Angeli, 1984, págs. 34 y sigs. Acerca de la relación de Luhmann con Parsons, G. Maramao, *L'ordine disincantato*, Roma: Editori Riuniti, 1985, págs. 30 y sigs.

⁶² Luhmann, *Sistemi sociali*, cit., pág. 575.

un sistema inmunitario, ubicando el conocimiento de las contradicciones en el ámbito de la inmunología. De hecho, también los sistemas inmunitarios operan sin cognición, sin conocer el medio, sin analizar los factores que perturban, tan sólo sobre la base del criterio de discriminación de la no-pertenencia.⁶³

En términos bio-médicos se puede decir que el sistema no tiene necesidad de antígeno externo para producir anticuerpos. O también que el anticuerpo forma un todo con el cuerpo que debe proteger. Que el cuerpo se diferencia de sí mismo para autoidentificarse mejor mediante un movimiento que a un tiempo va del interior al exterior y del exterior al interior. E incluso anula preventivamente la distinción entre exterior e interior, haciendo del exterior la chispa que activa la reproducción del interior y del interior el filtro de absorción del exterior.

Es evidente el resultado de potenciación —o, mejor dicho, desdoblamiento— que tal discurso determina en cuanto a la inmunización jurídica. Con relación a su forma clásica, resulta a su vez inmunizada por la violencia implícita en su modalidad homeopática. Para Luhmann, el dispositivo inmunitario del derecho no implica la represión violenta de la comunidad en el sentido de Benjamin, ni el sacrificio de una víctima según el modelo de Girard. Ya no mancha y no se mancha de sangre porque no hay nada ni nadie fuera de él sobre el que se pueda ejercer: el sistema no puede comunicar, inmunizándolos, más que sus propios componentes. Por eso, desde su punto de vista, lo exterior *es* interior, el conflicto *es* orden, la comunidad *es* inmunidad. Si en nuestros sistemas sociales todo es comunicación, quiere decir que todo es también inmunización. Que la inmunización no es sólo la pantalla

protectora de algo que la precede, sino incluso el objeto de la protección —autoprotección. Que es a un tiempo sujeto y objeto, forma y contenido, parte y todo de sí misma. No es casual que Luhmann resalte cómo «una serie de tendencias históricas señalan un compromiso creciente para plasmar, ya desde los albores de la época moderna y especialmente desde el siglo XVIII, una inmunología social».⁶⁴ La inmunización se extendió progresivamente del ámbito del derecho a los ámbitos de la política, la economía, la cultura, hasta asumir el rol de sistema de sistemas, de paradigma general de la modernidad.

Desde esta vertiente ni siquiera se puede decir que el sistema inmunitario sea función del derecho, sino acaso que el derecho es función del sistema inmunitario. Y por consiguiente ya no necesita la violencia para aplacar la violencia. Pues en la inmunización generalizada —extendida a toda la comunicación y coincidente con ella— no hay más lugar para la violencia. A menos que se vea en esta coincidencia la violencia mayor: aquella que pretende eliminar la violencia de la comunidad eliminando la comunidad misma, identificándola con su inmunización preventiva. A esta reappropriación de lo común siempre tendió, por lo demás, la inmunización jurídica. Luhmann no hace más que llevar hasta su definitiva consumación una lógica que ya Simone Weil, Benjamin y Girard habían reconocido en su potencia negativa. La especificidad de su perspectiva está en conferir un signo afirmativo —o, mejor, neutro— a ese negativo. Pero la afirmación —neutral— de un negativo equivale a una doble negación: en el universo luhmanniano, a esta altura la comunidad no puede ser atacada por la enfermedad que la amenaza porque ya no existe —o nunca existió— en cuanto tal. No es más que la interfaz de su

⁶³ *Ibid.*, pág. 574.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 588.

propio sistema inmunitario: el margen sin espesor a lo largo del cual la inmunidad se repliega autorreflexivamente sobre sí misma.

2. El *katékhon*

1. «*Sacer*» y «*sanctus*»

En un texto expresamente dedicado a la religión,¹ Jacques Derrida introduce ya en las primeras páginas el motivo de la inmunidad. Si bien este es sólo uno de los diversos significados referibles a la semántica religiosa —lo sacro, lo santo, lo sano, lo salvo, lo indemne y, precisamente, lo inmune— el autor parece atribuirle un papel privilegiado. De hecho, no sólo vuelve a aflorar en otros pasajes del ensayo, sino que constituye la clave interpretativa de la relación que Derrida establece entre la esfera de la religión y la de la «tecnociencia». A diferencia de lo que podría suponerse, entre las dos existe un nexo de implicación recíproca que se expresa en una dialéctica de asunción y rechazo, de incorporación y expulsión. Por un lado, en efecto, la religión —en especial la cristiana— se universaliza en las formas mediáticas y espectaculares típicas de las nuevas técnicas de comunicación; por el otro, asume una actitud de prudente reserva, si no de explícito rechazo, respecto de la *ratio* tecnológica, tendiente a poner sus propios principios a salvo de los efectos más desestabilizadores de esta:

El mismo movimiento que vuelve indisociables religión y razón teletecnocientífica, en su aspecto más crítico, inevi-

¹ J. Derrida, «Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione», en J. Derrida y G. Vattimo, eds., *La religione*, Bari-Roma: Laterza, 1995, págs. 3-73.

tablemente reacciona a sí mismo. Secreta su antídoto, pero también su poder autoinmunitario. Estamos en un espacio en que toda autoprotección de lo indemne, de lo sano y salvo, de lo sacro (*heilig, holy*) debe protegerse de su propia autoprotección, de su propia policía, de su propio poder de rechazo, simplemente de lo propio, esto es, de su propia autoinmunidad. Es esta la aterradora pero fatal lógica de la *autoinmunidad de lo indemne* que siempre asociará Ciencia y Religión.²

En este sentido, también los resurgidos fundamentalismos de matriz religiosa deben ser concebidos como formas reactivas y resarcitivas respecto de aquella misma globalización con la que, no obstante, la religión hizo alianza desde hace tiempo. No sólo no son ajenos al proceso de erradicación inducido por la generalización del paradigma tecno-científico, sino que constituyen su efecto rebote, su resultado contrafáctico: como un reflujo que, en su intento de inmunizar a la propia comunidad del proceso de inmunización generalizado «siembra la muerte y desencadena la autodestrucción con un gesto desesperado (autoinmune) que la emprende con la sangre de su propio cuerpo».³

Con todo, no se puede decir que de este modo la cuestión de la inmunidad religiosa se resuelva por completo. La dialéctica entrópica a la que recién se ha hecho referencia aparece, de hecho, ella misma como el resultado último de un proceso mucho más antiguo cuya génesis está custodiada en la originaria estratificación semántica del fenómeno religioso. Desde este punto de vista es necesario insistir más puntualmente en los análisis etimológico-conceptuales que Benveniste dedicó al tema de lo sacro en páginas fundamentales que también Derrida cita sin desarrollar,

sin embargo, todas sus posibles implicaciones.⁴ En ellas el autor, después de hacer constar que no existe una palabra común para indicar la religión en el área indoeuropea —también porque sólo recientemente se separó de las demás prácticas sociales con las que tradicionalmente tenía vínculos—, observa que en más de una lengua su significado tiende a desdoblarse en dos vectores semánticos cercanos pero que no se pueden superponer. Es más, no sólo es imposible trasladar con exactitud dichos pares de una lengua a otra, sino que no se establecen, ni siquiera dentro de cada una de ellas, en el mismo plano. Así sucede con los términos griegos *hierós* y *hágios*, pero también para los latinos *sacer* y *sanctus* y para los avésticos *spanta* y *yāoždāta*.

Pese a esta advertencia preliminar, de todas formas, se puede recabar del mismo estudio de Benveniste una perspectiva hermenéutica que parece ligar todos estos pares a una sola bipartición fundamental. Por un lado, lo sacro puede ser remitido a una situación de plenitud, y aun de expansión, vital de aquel o aquellos hacia los que se dirige; a un incremento de origen divino, con todos los atributos de poderío, prosperidad, fecundidad implícitos en semejante desarrollo. A este mismo significado remite la idea de salvación, conjugada también y ante todo en el sentido biológico y corporal de salud, sanidad, vigor físico y, por ende, protección, o restablecimiento, respecto de toda clase de enfermedad. Aquí ya se perfila un primer rasgo inmunitario del fenómeno religioso: religión es aquello que salva y sana al mismo tiempo. Una garantía y un reaseguro ante un peligro mortal. Si, por lo demás, se pasa al acto de la libación a los dioses

² *Ibid.*, págs. 47-8.

³ *Ibid.*, pág. 59.

⁴ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París: Minuit, 1969 (traducción italiana *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Turín: Einaudi, 1976, II, págs. 419-500).

expresada por el griego *spέndō* y sus derivados, el elemento asegurador-protector asume un rol aun más destacado: tanto en Homero como en Heródoto, «la libación acompaña una plegaria destinada a obtener la seguridad» o a «proteger a quien está involucrado en una empresa difícil».⁵ Al dios el hombre pide que lo mantenga con vida, que resguarde su incolumidad, que le transmita su fuerza: «La divinidad posee por naturaleza este don que es integridad, salud, fortuna, y puede impartirlo a los hombres bajo la forma de salud corporal y de buena ventura presagiada».⁶

Contra esta primera vertiente positiva, afirmativa, expansiva de lo sacro —presente ya en el griego *hierόs*, pero también en el germánico *heilig*, en el inglés *holy*, en el eslavo *cēlū* y en el báltico *kails*— se erige, sin embargo, en términos aparentemente contrastantes, otra cadena semántica, de tipo negativo. Ya sea el griego *hágios*, el latino *sanctus* —aunque no equivalgan uno al otro— o, por último, el avéstico *yāoždāta* aluden, de hecho, al interdicto respecto de algo con lo que los hombres tienen prohibido el contacto y, en términos más amplios, a la ley que sanciona dicha separación. Según la definición del Digesto (I.8.8) *sanctum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est* —todo aquello que es defendido y protegido del ultraje de los hombres mediante la amenaza de una sanción o pena—: «En la expresión *legem sancire*, la *sanctio* es estrictamente la parte de la ley que enuncia la pena que corresponderá a quien la contravenga; *sanctio* a menudo está asociado a *poena*. De allí en más, *sancire* equivale a *poena afficere*».⁷ Precisamente aquí reside ese elemento negativo —una fuerza que impide, prohíbe, excluye— no sólo

deforme, sino opuesto semánticamente, respecto de la vertiente vital y afirmativa de lo sacro. Benveniste mismo destaca la brecha: «Se llama *sacer* y *hierόs*, “sacro” o “divino”, a la persona o cosa consagrada a los dioses, mientras que *hágios* así como *sanctus* indican que el objeto está defendido contra toda violación, concepto negativo, y no, positivamente, que está cargado de la presencia divina, que es el sentido específico de *hierόs*».⁸ Y de hecho *sanctum* no es aquello que es sagrado, y tampoco lo que es profano, sino precisamente lo que los distingue poniendo entre ellos una frontera insuperable. Se podría incluso decir que es exactamente esa frontera: la línea demarcatoria, o también el recinto demarcado, que aísla y separa lo que no se puede —o, mejor, no se debe— acercar: «Lo que es *sanctus* es la muralla, pero no el territorio que la muralla circumscribe, al que se llama *sacer*; *sanctum* es lo que se prohíbe por medio de algunas sanciones. Se diría que lo *sanctum* es lo que se encuentra en la periferia de lo *sacrum*, que sirve para aislarlo de todo contacto».⁹ Todo el acento recae ahora sobre el poder de negación que veda el acceso a un objeto —o a un individuo— consagrado a los dioses. Significado análogo —análogamente negativo, defensivo, excluyente— tienen *hágios* y *yāoždāta*: ambos pueden referirse a una rígida normatividad que sustrae algo sacro a una eventual violación o a una contigüidad no consentida.

Intentemos ordenar la trama de cuanto se ha dicho. Nos hallamos ante una bifurcación del concepto de lo sacro en dos horizontes de sentido —uno predominantemente biológico y otro fundamentalmente jurídico— que al parecer se excluyen recíprocamente o, en todo caso, conviven en forma bastante problemáti-

⁵ *Ibid.*, pág. 444.

⁶ *Ibid.*, pág. 425.

⁷ *Ibid.*, págs. 427-8.

⁸ *Ibid.*, pág. 439.

⁹ *Ibid.*, pág. 428.

ca. A no ser que se los conciba de modo integrado o complementario. Porque justamente así vuelve a un primer plano, iluminada bajo una nueva luz, aquella categoría de inmunización que Derrida deja apenas esbozada o desarrolla en otra dirección: el carácter intrínsecamente inmunitario de la religión reside justamente en la superposición funcional de las dos vertientes de lo sacro y lo santo, como por lo demás da a entender Benveniste cuando ve en *hierós* y *hágios* las dos caras de una misma moneda: «por una parte lo que es animado por una potencia y una agitación sacra, por la otra, lo que está prohibido, aquello con lo que no se debe tener contacto. Así es como se distribuyen en el léxico de cada lengua estas dos cualidades, que ilustran los dos aspectos de una misma noción: lo que está lleno de una potencia divina; aquello con lo que los hombres tienen prohibido el contacto».¹⁰ En otras palabras, el efecto inmunizante de la religión se inscribe en el cruce entre el paradigma biomédico y el paradigma jurídico, o más exactamente en el modo en que uno opera en función del otro. Esto resulta evidente en la relación entre los dos correspondientes indoíránicos del *ius* latino, el védico *yoh* y el avéstico *yaōz*: una vez más, mientras el primero remite a «prosperidad», «felicidad», «salud», el segundo alude a una «purificación» normativa, esto es, una que conforma el objeto de la oblación a la prescripción que el culto requiere. Sólo esta condición, jurídica en sentido lato, hace posible el efecto salutífero del sacrificio. A partir de aquí la conclusión «inmunitaria» que deriva Benveniste: «Entonces se puede comprender mejor el védico *yoh*: no es la “felicidad” en cuanto goce, sino el estado de integridad, de perfección física, en el cual el infortunio o la enfermedad no tienen cabida».¹¹

¹⁰ *Ibid.*, pág. 441.

¹¹ *Ibid.*, págs. 368-9.

Más que de una salud intrínseca, plena, absoluta, se trata de una situación de inmunidad que bloquea el mal con un límite imposible de salvar. Esto significa que el rasgo negativo —la prohibición, el interdicto, la ley— no es simplemente lo contrario de lo afirmativo, de lo expansivo, de lo vital, sino más bien su condición misma de existencia. El punto de resistencia que permite que la vida dure mientras se someta a lo que la protege. El límite, el orden, la ley mediante los que ella puede permanecer en sí misma sólo sometiéndose a la potencia que la sobrepasa.

En definitiva, para rehuir el riesgo extremo de la aniquilación, la vida debe tomar en su propio interior un fragmento de esa nada que la amenaza desde el exterior. Incorporar de modo preventivo y parcial algo de lo que la niega. Benveniste parece aproximarse a esta conclusión cuando, a propósito de la *vexata quaestio* acerca de las dos etimologías más probables del término *religio* —la ciceroniana que la vincula a *relegere* («recoger», «reunir») y la testimoniada por Lactancio y Tertuliano, que en cambio la asocia a *religare* («ligar», «reunir»)—, opta por la primera y llega a la conclusión de que «la *religio* es una vacilación que impide, un escrúpulo, y no un sentimiento que dirige hacia una acción, o que incita a practicar el culto».¹² El significado positivo de la salvación no decae, pero esta queda condicionada a la presencia de un freno, de un bloqueo, de una clausura: una apertura que se mantiene englobando una clausura o una inmanencia afianzada por una trascendencia. En el fondo —como también observa Derrida—,¹³ este es el elemento conjuntivo que subterráneamente vincula, mucho más de cuanto los yuxtapone, los dos étimos, el *relegere* y el *religare*: el «re», la repetición, la réplica,

¹² *Ibid.*, pág. 489.

¹³ Derrida, «Fede e sapere», cit., págs. 39-41.

la reiteración. Religión —se podría decir— es la impracticabilidad de lo *novum*, la imposibilidad de que el hombre sea comienzo de sí mismo, su constante reinscripción dentro de un marco definido con anterioridad que hace de todo inicio un reinicio, una reanudación ya anudada siempre con anterioridad a aquello que la precede y la predetermina. Es como una mirada constantemente atraída hacia atrás; o una voz doblada en su propio eco. La potencia vital no decrece, pero a condición de someterse a la presión de lo que se le contrapone. Si se vincula esta perspectiva con la semántica mortífera del sacrificio, como hace el mismo Benveniste, de esto se puede derivar que la religión salva —o sana— la vida mediante la absorción de algo que la vincula a su opuesto. Que extrae la vida de la muerte o incluye la muerte en la vida: «¿Por qué —se pregunta él— “sacrificar” quiere decir de hecho “dar muerte” cuando estrictamente significa “hacer sacro”? ¿Por qué el sacrificio necesariamente conlleva una condena a muerte?».¹⁴ La respuesta no se hace esperar. Como enseñan todos los estudios acerca del sacrificio, pero aun más la antigua figura jurídica del *homo sacer*, la sacralización implica el paso por un umbral de indistinción entre conservación de la vida y producción de la muerte: «Para volver “sacra” a la bestia, hace falta excluirla del mundo de los vivos, hace falta que supere el umbral que separa los dos universos; es el objetivo de dar muerte».¹⁵

2. El freno

Este nodo aporético de vida y muerte, de impulso y freno, de apertura y vínculo es inherente a toda religión.

¹⁴ Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., pág. 426.

¹⁵ *Ibid.*

gión. E inclusive constituye su necesario presupuesto, como reconocieron todas las interpretaciones clásicas, sea de tipo sociológico o filosófico. Si ya Weber había identificado justamente en el péndulo entre profecía y clero, gracia y norma, mística y dogmática la ley de funcionamiento del fenómeno religioso,¹⁶ Bergson avanza aún más en la dirección que nos interesa al devolver dicha dinámica esencialmente jurídica a su originaria raíz biológica. Lo que resulta de ello es un movimiento balanceado de neutralización y desarrollo —o mejor de desarrollo por neutralización— que claramente se puede remitir a la lógica inmunitaria:

La certeza de morir, que surge con la reflexión en un mundo de seres vivos, hechos para no pensar más que en vivir, contraría la intención de la naturaleza. Esta se halla destinada a tropezar con el obstáculo que ella misma puso en su camino. Pero muy pronto se vuelve a poner de pie. A la idea de que la muerte es inevitable opone la imagen de una continuación de la vida después de la muerte; esta imagen, lanzada por ella en el campo de la inteligencia, donde está destinada a insertarse la idea, vuelve a poner las cosas en orden; la neutralización de la idea mediante la imagen expresa entonces el equilibrio de la naturaleza que evita resbalar.¹⁷

Para Bergson, en suma, la tarea de la religión es resistir al secamiento que la inteligencia produce respecto del flujo de la vida con la idea de la inevitabilidad de la muerte. La religión sana la vida de la herida inferida por la conciencia de su irremediable finitud y vuelve a lanzarla más allá de sí misma prometiéndole la inmortalidad. Abre un espacio salvífico de supervivencia que trasciende los límites naturales de la vida.

¹⁶ Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga: Mohr, 1921 (traducción italiana *Sociologia della religione*, Turín: UTET, 1976).

¹⁷ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, París: PUF, 1959 (traducción italiana *Le due fonti della morale e della religione*, Milán: Comunità, 1973, pág. 112).

Pero el elemento decisivo —en términos de inmunicación— es que tal apertura está incluida en el mismo círculo que pretende quebrar. Hace uso del mismo veneno del que debe proteger, esto es, el de la inteligencia: «Pongamos una determinada actividad instintiva: al hacer surgir en este punto la inteligencia, veamos si de ello se sigue una perturbación peligrosa; en ese caso, el equilibrio será verosímilmente restablecido por representaciones que el instinto suscitará en el seno de la inteligencia perturbadora; si tales representaciones existen, son ideas religiosas elementales». ¹⁸ La lucha vital en relación con la inteligencia se desarrolla dentro de su perímetro: es lucha de la inteligencia contra sí misma. La religión es el antídoto que la inteligencia usa frente al potencial destructivo que ella misma produce. No una acción, sino una reacción de la vida ante el miedo que la impide y que por ello también se ejecuta en forma de impedimento: «un sentimiento que impide, que desvía, que hace regresar». ¹⁹ Participa, por ende, del impulso vital, pero en términos negativos: como aquello que impide el impedimento, que frena la acción del freno, que interrumpe su interrupción.

Cuando Luhmann intenta analizar la experiencia religiosa en lenguaje funcionalista —en consecuencia, conforme a una perspectiva aparentemente opuesta al vitalismo bergsoniano— no arriba a una conclusión demasiado distinta: al captar la especificidad de la religión en la transformación de un «mundo indeterminable, por cuanto no circunscribible hacia su exterior (ambiente) y hacia su interior (el sistema), en un mundo determinable», ²⁰ él reconoce la misma

función neutralizadora señalada por Bergson. No sólo eso: la ubica a lo largo de un arco de desplazamiento que reproduce, sin duda en términos distintos, la misma dialéctica que Bergson localizaba entre religión estática y religión dinámica. Si en las formaciones arcaicas la tarea que Luhmann asigna a la religión es absorber la inseguridad mediante un mecanismo de reaseguro tendiente a aplacar sus efectos, en los sistemas segmentarios y estratificados, este se ejerce más bien en la activación de una nueva contingencia —¿qué es más contingente que la idea de creación divina?— siempre que se mantenga por debajo de un umbral tolerable. En definitiva, una vez más la religión «funciona» por medio de la producción de aquello de lo que debe curar, o cura de lo que ella misma produce. «El ritual religioso —observa Burkert— al producir ansia logra controlarla». ²¹ También la construcción dogmática —que toda religión necesariamente debe elaborar para mantenerse y transmitirse a las generaciones sucesivas— es leída por Luhmann bajo la misma óptica: se trata de la modalidad de auto-identificación mediante la cual la religión dirige hacia su mismo cuerpo la función de determinación selectiva que ejerce frente a la contingencia externa. Esto es, la religión, no puede inmunizar de lo que aparece indeterminado más que inmunizándose a su turno respecto de su misma indeterminación, solidificándose en formas que en apariencia frenan su propio impulso originario, pero que a la vez le permiten durar en el tiempo.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 118.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 134.

²⁰ N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Francfort: Suhrkamp, 1977 (traducción italiana *Funzione della religione*, Brescia: Morcelliana, 1991, pág. 36).

²¹ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley: University of California, 1979 (traducción italiana *Mito e rituale in Grecia*, Milán: Mondadori, 1992, pág. 82).

Es por eso que todos los intentos destinados a contraponer —en el plano de la interpretación, o bien en el del desarrollo histórico— las dos vertientes de la experiencia religiosa resultan poco convincentes en su planteamiento metodológico y a menudo cuestionables en sus resultados hermenéuticos. La religión no existe, o por lo menos no puede ser pensada, por fuera de su doble fuente: dinámica y estática, universal y particular, comunitaria e inmunitaria. Siempre es ambas cosas. E inclusive una dentro y a través de la otra. Es el motivo por el que la alternativa, establecida por Lévinas, entre una religión natural de lo sacro de ámbito greco-romano y otra espiritual, de lo santo, de matriz hebraica, resulta forzada²² dado que, como ya se ha visto, lo primero no es lo opuesto, sino el inverso complementario de lo segundo. Pero que también vuelve bastante problemático identificar, dentro del cristianismo, un punto de inflexión preciso entre la formulación abierta y fluida del mensaje evangélico y su institucionalización dogmática. Que tal punto se atrase cada vez más —de la escolástica al agustinismo político, al mismo Agustín, a Pablo, hasta la prédica de Cristo— indica que no existe una etapa, ni siquiera auroral, en la cual la palabra cristiana coincida con su pura verdad interior, que no sea ya presa de la exigencia de una formulación doctrinaria.²³ Sin importar qué haya pensado al respecto Franz Overbeck, no existe un cristianismo distinto del cristianismo histórico, pues la historia —como acontecimiento

y como duración, como duración *del* acontecimiento— es el horizonte de sentido originario de todo el lenguaje cristiano. La secularización —en el sentido literal de relación con el «siglo»— le es por completo intrínseca: a menos que no se lo desequilibre drásticamente hacia una perspectiva de tipo gnóstico que inexorablemente terminaría por renegar de él sustrayéndole su mismo objeto de salvación. Pero tampoco Cristo pensó nunca en abandonar el mundo a su propio final: *no salvarlo*. De otro modo, no hubiera legitimado a Pedro para que lo sucediera. No hubiera consentido, e inclusive requerido, la edificación, sobre esa piedra, de *su iglesia*. No hubiera unificado a los hombres que lo seguían en su nombre (tampoco hubiera asumido un nombre). Pero no fue así: pese a su radical ajenidad respecto de todos los «salvadores» precedentes y posteriores, pese a la cuña profunda que introduce entre lo eterno y el tiempo, él pretende abrir, no cerrar, el mundo a lo que sin embargo lo excede. Vino, sí, a separar, pero también a unir; a hambrear, pero también a quitar el hambre; a lacerar, pero también a sanar: a custodiar, y proteger, a ese mismo sujeto humano que no obstante ha descentrado exponiéndolo a su alteridad. No existe un cristianismo por fuera de la promesa de la redención, al menos si todavía hay que concebirlo como una religión y no como una secta filosófica consagrada a la autodestrucción. Porque además, si así hubiera sido, si el cristianismo en verdad hubiera transitado ese camino sin retorno, no habría dejado rastro, habría debido aniquilarse coherentemente según una perspectiva por lo demás no ajena a Marción y algunos movimientos heréticos de tendencia maniquea:

²² Cf. E. Lévinas, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures tal mudiques*, París: Minuit, 1977.

²³ Véase, con distintos énfasis, V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Roma-Bari: Laterza, 1995; *id.*, «La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo», en *Nichilismo e politica*, volumen al cuidado de R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello, Roma-Bari: Laterza, 2000, págs. 221-46.

falta de fundamentos de su influjo sobre el orden de este mundo».²⁴

Desde este punto de vista —y por cierto con características que le son propias—, Pablo está perfectamente dentro de la contradicción abierta por Cristo, El no elige, no corta el nudo que Cristo mismo ató encarnándose: no es ni Pedro ni Juan. Es el hombre de la antinomia: lleva sobre sus hombros el peso trágico del dos-en-uno y del ni-el-uno-ni-el-otro en la forma de una insoluble *complexio oppositorum*. El no distorsiona ni traiciona con una actitud conciliadora algo unívoco y «decidido» que viene antes que él. Porque la exigencia de su propia autoconservación no responde sólo a una necesidad histórica o, peor, política, de la comunidad cristiana, sino justamente a su ser tal: *una* comunidad entre las demás, aunque sea con la ambición de conquistarlas a todas (en el sentido del amor, pero también de la guerra). Por eso la oposición de Pablo a la ley todavía se produce en el nombre de esta: es la ley misma la que se separa de sí en su propio otro: en amor, y por eso mismo en conjunción de aquello que, no obstante, está separado. Por eso Pablo, aunque quiebre el círculo limitado de la Sinagoga, construye de todos modos una *ekklesia*, que sólo puede ser universal en tanto unifica e incorpora toda particularidad: al griego como al judío y al judío como al gentil.²⁵ Porque enlaza —y no discrimina entre— Atenas, Jerusalén y Roma. Es cierto, tal como sostiene Barth, que él rompe con toda teología política positiva, con cualquier orden o potencia de este mundo.²⁶

²⁴ M. Buber, *Reden über das Judentum*, en *Werke*, Munich-Heidelberg: Kösel & Lambert Schneider, 1964, pág. 152.

²⁵ A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París: PUF, 1997 (traducción italiana *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Nápoles: Cronopio, 1999).

²⁶ Me refiero, naturalmente, a K. Barth, *Der Römerbrief*, Zurich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1954 (traducción italiana *L'Epistola ai Romani*, Milán: Feltrinelli, 1962).

Pero también, como demuestra Jacob Taubes, que precisamente tal ruptura se invierte en una teología política negativa tanto y más eficaz que las otras en la misma medida en que subvierte la ley existente, sea la étnico-natural de tipo hebraico o la jurídico-imperial de tipo romano.²⁷ Aunque lo arraigue en el cielo y no en la tierra, también Pablo funda un orden hecho para durar en el tiempo, para diferir el final, para unir a sus miembros en un solo cuerpo: «Pues de la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y no todos los miembros tienen la misma función; así nosotros, aun siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo» (*Rom*, 12.4-5).

La analogía paulina entre el cuerpo del individuo y el cuerpo de la cristiandad nos vuelve a llevar a nuestro problema de fondo. Así como Cristo se hizo *carne* para nosotros, nosotros, a través de la Iglesia, formamos parte de su *cuerpo*. La dirección es la que va de lo múltiple a la unidad, de la dispersión a la identidad: de muchos, y distintos, que éramos nos volvemos un solo cuerpo. Este cuerpo, claro está, es el de Cristo, pero sigue siendo «un cuerpo»: *uno y cuerpo*, porque el cuerpo orgánico es siempre uno, como se deriva de todas las fórmulas a la vez biológicas, litúrgicas y políticas que recurren a él. Esta unificación presupuesta en el concepto mismo de cuerpo es la que hace un cierre hermético sobre lo que en el origen la semántica de la encarnación parecía dejar indeterminado y abierto: «Pablo —escribe Taubes— se prefigura el pueblo de Dios no como teocracia, sino como constitución de un cuerpo social que imagina como “cuerpo en Cristo”. El *medium* del conocimiento de Dios es la comunidad en cuanto cuerpo de Cristo, la alianza en

²⁷ J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Munich: Fink, 1993 (traducción italiana *La teología política di San Paolo*, Milán: Adelphi, 1997).

cuanto “corporación”». ²⁸ Es el punto decisivo: Pablo piensa el «cum» en sentido universalista: como donación, expropiación, demolición de toda identidad individual. Pero, si se lo interpreta según la metáfora organicista del cuerpo y la corporación, inevitablemente lo entrega al lenguaje inmunitario. Esto es, lo somete a la lógica de su conservación mediante reglas biológicas y jurídicas que resguardan del mal incorporando su principio: vale decir, no sólo la dialéctica especular de ley y pecado sino también el mecanismo homeostático según el cual la culpa de los hombres transmitida en forma hereditaria en el género humano puede, y debe, ser compensada jurídicamente por el sacrificio de un inocente. Una vez más: la vida a través de la muerte, la muerte dentro de la vida. El texto celeberrimo de la *Epístola a los Romanos* dedicado a la relación entre ley y pecado (7.7-25) es absolutamente claro al respecto: la ley es aquello que a un tiempo produce el pecado y su cura, que, al oponérsele, lo refuerza. Ella inyecta en su propio interior la muerte que aquel trae a la vida; y así da vida a la muerte y muerte a la vida: «Porque sin la ley el pecado está muerto y yo vivía sin ley en un tiempo. Más, sobrevenido aquel mandamiento, el pecado revivió y yo morí. La ley, que debía servir para la vida, fue causa de muerte para mí» (7.8-10).

La figura paulina que más que toda otra expresa dicha lógica inmunitaria es la del *katékhon* evocada en un pasaje enigmático de la segunda epístola a los Tesalonicenses: «Y ahora sabéis lo que impide (*tò katékhon*) su manifestación [del Anticristo], que acontecerá a su debido tiempo. El misterio de la iniquidad está ya en acción, pero hace falta que el que ahora lo retiene (*ho katékhon*) sea quitado de en medio» (2 Tés, 2.6-7). No está del todo claro qué quiere decir, si aun

Agustín sostiene que ignora a qué se refiere Pablo (*De civ.*, 20.19). Para algunos intérpretes, se trata de una potencia histórico-política: el pueblo hebreo que se opone al intento de Calígula de ocupar el Templo de Jerusalén o el imperio romano empeñado en detener las fuerzas de su disolución; para otros, de una potencia espiritual, o divina, que se esfuerza para bloquear el arribo del mal. Lo que no está en discusión es su naturaleza de freno, su función de impedimento. Es un poder *qui tenet*: «El imperio cristiano como fuerza de freno (*Das christliche Reich als Aufhalter*», titula Carl Schmitt un párrafo del *Nomos*,²⁹ aludiendo precisamente al rol de antemural asumido por el *katékhon* en el tiempo de la *respublica christiana*. «La fuerza de orden, dotada de gran potencia física, que detiene a quienes están por arrojarse al abismo», le hace eco Bonhoeffer.³⁰ Bloquea el *ánomos* —el principio de desorden, de rebelión, de separación respecto de la atadura de la ley—. Pero lo que tiene mayor peso —por adherir de manera perfecta al paradigma inmunitario de la *religio*— es el modo en que eso sucede, la manera en que el mal es frenado: el *katékhon* frena el mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí. Le hace frente, pero desde su interior: albergándolo y acogiéndolo hasta el punto de ligar a la presencia de este su propia necesidad. Lo limita, lo difiere, no obstante sin derrotarlo del todo: en ese caso se derrotaría también a sí mismo.³¹ Inclusive se puede decir que aquel —su constitutivo principio jurídico— enfrenta la ausencia de ley asumiéndola en

²⁹ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin: Duncker & Humblot, 1974 (traducción italiana *Il nomos della terra*, Milán: Adelphi, 1991, págs. 42-7).

³⁰ D. Bonhoeffer, *Ethik*, Munich: Kaiser, 1949 (traducción italiana *Etica*, Milán: Bompiani, 1969, pág. 91).

³¹ Cfr. M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milán: Adelphi, 1990, págs. 623 y sigs.

²⁸ *Ibid.*, págs. 216-7.

su interior: confiriéndole así, en cierto modo, forma, regla, norma. El *katékhon* asigna de modo antinómico un *nómos* a la anomia impidiendo su despliegue catastrófico. Pero al actuar así, al demorar su explosión, demora a la vez, en consecuencia, la victoria final del principio del bien, algo que tiene bien presente Schmitt, al igual que toda la apologética cristiana de los primeros siglos. Impide, sí, el triunfo del mal, pero obstaculiza, con su existencia misma, también la *parousía* divina. Su función es positiva, pero por la negativa. El *katékhon* es exactamente esto: el positivo de un negativo. El anticuerpo que protege al cuerpo cristiano de aquello que lo amenaza. Conteniendo la iniquidad, impide su aniquilación, la sustrae a la batalla final; la nutre y se nutre de ella, como el cuerpo con el antídoto necesario para su propia supervivencia.

El elemento que más impresiona en la discusión acerca del significado del *katékhon* es la indecisión que no sólo enfrenta a los intérpretes sino que también parece caracterizar las interpretaciones de cada uno de los autores. Típica, en este sentido, es la oscilación hermenéutica de Schmitt, quien, tras partir de una acepción completamente negativa del término en los ensayos de los primeros años cuarenta, arriba gradualmente a su significación positiva, fijada más tarde en el libro del '50 sobre el *Nomos*.³² ¿Por qué tanta incertidumbre? ¿Qué hace imposible decidir en el juicio acerca de la potencia de freno del *katékhon*? ¿Y cómo se explica la circunspección que ya desde Agustín acompaña su definición? Seguramente se debe al estatuto en apariencia contrafáctico del verbo en cuestión: oponerse conservando, enfrentar incorporando. Pero probablemente también tiene algo que ver con la índole del objeto sobre el que se ejerce su acción: aquella *anomía* de la epístola de Pablo que hasta ahora, en conformidad con una difundida traducción, hemos vertido simplemente con los términos «mal» o

³² Cf. al respecto G. Meuter, *Der Katechon. Zur Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlín: Duncker & Humblot, 1994, amén de A. Scalone «"Katechon" e scienza del diritto en Carl Schmitt», en *Filosofia Politica*, 1998, n. 2, págs. 283-92.

«iniquidad». ¿Pero es posible que un autor como Pablo usara los términos *anomía* y *ánomos* en sentido tan vagamente negativo después de haber sometido a un análisis crítico tan complejo la semántica del *nómos*? Giorgio Agamben, dentro de una lectura radicalmente mesiánica de Pablo, propuso una exégesis de especial interés a partir de la cual toda la cuestión del *katékhon* parece recibir nueva luz.³³ Confrontando todos los textos de las epístolas en que aparece el término *nómos*, llega a la conclusión de que Pablo, antes que limitarse a contraponerle el de *pístis* (fe) o *epangelía* (promesa), lo articula con ellos desdoblando el significado en dos figuras distintas de la ley, una de tipo normativo y otra del tipo de la promesa: mientras la primera, conectada con las obras (*nómos tón érgon*, según la expresión de *ROM*, 3.27-28), es rechazada como negativa, la segunda, constitutivamente sustraída a toda actuación, coincide con la ley de la fe en que Pablo ubica la fuerza revolucionaria del mensaje cristiano.

¿Pero cómo se define —y en qué consiste— una ley sustraída al principio de la obra? Agamben coloca en el centro de su indagación el verbo *katargein*, compuesto de *argós*, derivado a su vez en forma privativa de *érgos*: *a-érgos* es lo que está no-en-obra, inoperante, inactivo. *Katargéo*, en definitiva, señala una desactivación, una suspensión de la eficacia, una sustracción a la *enérgia* de la obra. Aplicado a la ley —como precisamente en Pablo—, dicho verbo no determina su supresión, sino más bien un vuelco interno que ubica su cumplimiento ya no en la forma del acto sino en la de la potencia y, por ende, no en dirección de la fuerza, sino de la debilidad (*asthéneia*). Así como en la ley de las obras el efecto se mide a partir de la ejecución de sus preceptos, en la ley de la fe se manifiesta en su inoperancia. Precisamente aquí reside la débil potencia de la palabra mesiánica: es el carácter inejecutable de la ley la medida y el índice de su cumplimiento.

Volvamos al *katékhon*. ¿Qué comporta este recorrido hermenéutico en orden a su definición? En principio, que aquello a lo que aquél resiste y a la vez retiene —resiste reteniéndolo— no es una inespecífica iniquidad, tampoco una pura ausencia de ley, sino, precisamente, esa peculiar desactivación de la ley que la cumple en la modalidad de lo mesiánico. De allí su constitutiva antinomia que lo ata a aquello a lo que se opone y

³³ G. Agamben, *Il tempo che resta*, Turín: Bollati Boringhieri, 2000, en especial págs. 85-105.

lo opone a aquello a lo que se ata. El *katékhon* —se podría decir—, más que limitarse a aplazar la *anomía*, es lo que mantiene encadenadas sus dos expresiones posibles: la que traduce en la obra el significado de la ley y la que desvincula la ley de la coacción a la obra. Si se intenta transponer esta alternativa conceptual a la bipolaridad entre comunidad e inmunidad, resulta evidente la afinidad de la semántica *katekhontica* con el léxico inmunitario: superponiendo la *anomía* satánica a la mesiánica —haciendo de una el perfecto doble de la otra—, el *katékhon* somete la comunidad al poderío de una ley que a un tiempo la reproduce y la avasalla. Que esta ley sea la ley de la obra abre un horizonte de visión, por cierto aún indefinido, sobre el posible significado de una comunidad «inoperante», o «inoperada». ¿Qué es —qué estatuto podría tener— una comunidad gobernada, antes que por la ley de la obra, por el principio mesiánico de su desactivación? Pero la respuesta a esta pregunta presupone otra, preliminar: ¿se puede interrogar políticamente nuestro tiempo a través de la categoría del mesianismo? ¿O el mesianismo, justamente por fuerza de su modalidad desactivadora, habla la lengua muda de lo Impolítico?

3. Teología política

Pero si esta es la función objetiva del *katékhon*, ¿quién es su sujeto? ¿Quién, en la era que todavía es nuestra, lo encarna? ¿Quién es el *katékhon* de este tiempo? Se ha dicho que para algunos este es la institución política que asegura el orden; el Estado, en todas sus formas. Para otros más bien es la Iglesia, empeñada desde siempre en defender el *nómos*, divino y humano, contra las potencias antinómicas que lo asechan. Pero acaso la respuesta más convincente a esta pregunta sea que el epicentro categorial del *katékhon* se ubica precisamente en el punto de cruce entre política y religión, es decir, en ese horizonte que, aunque sea siempre según acepciones distintas, se definió como «teología política». ³⁴ Sin entrar en el detalle de ta-

³⁴ En relación con los distintos significados de «teología política», véase *Teología política*, volumen al cuidado de L. Sartori y M. Nic-

les acepciones, digamos que en general por teología política se entiende una relación entre esfera teológica y esfera jurídico-política postulada o bien en forma de analogía estructural —y por consiguiente en clave exclusivamente hermenéutica—, o bien, de una manera más instrumental, en función de una legitimación religiosa del poder.

A pesar de esta distinción de fondo, hay que decir, de todas formas, que la línea divisoria entre las dos modalidades de uso del concepto no es tan clara como para excluir sea posibles equívocos interpretativos, sea elementos de objetiva superposición. Bastará con pensar en la circunstancia de que justamente su formulación más neutral desde el punto de vista apolológico —la que brinda Carl Schmitt a partir de los años veinte— constituyó la ocasión para que Erik Peterson planteara una dura polémica en relación con «toda “teología política”, que abusa del anuncio cristiano para justificar determinada situación política». ³⁵ Tras haber situado el origen de tal abuso en el paralelo funcional, instaurado por el obispo Eusebio de Cesarea, entre monoteísmo cristiano e imperio romano con arreglo a la simetría «unus deus, unus rex», Peterson localiza el principio que habría tornado estructuralmente imposible la teología política en la fórmula trinitaria fijada primero por Gregorio Nacianceno y luego, definitivamente, por Agustín. El hecho de que Carl Schmitt pudiera replicar con algunas

letti, Bolonia: Centro Editoriale Dehoniano, 1991, pero sobre todo C. Galli, *Genealogia della politica*, Bolonia: il Mulino, 1996, págs. 333-459.

³⁵ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Munich: Kösel, 1951 (traducción italiana *Il monoteismo come problema politico*, Brescia: Queriniiana, 1983, pág. 72). Respecto de los problemas planteados por Peterson, pero con una fuerte originalidad interpretativa en lo que hace a la definición misma de teología política, véase ahora el volumen de R. Panattoni, *Appartenenza ed Eschaton*, Nápoles: Liguori, 2001.

décadas de distancia³⁶ que tampoco la doctrina trinitaria puede de por sí eludir un posible uso analógico respecto de determinados modelos políticos (por ejemplo, los del triunvirato o del Estado mixto), puesto que la propia negación de la teología política tiene a fin de cuentas una importancia política, indica que la cuestión de la relación entre léxico religioso y léxico político no está para nada resuelta. De hecho, lejos de que se la pueda reconducir a determinadas intenciones legítimantes, esa relación inerva de una manera inextricable la constitución, teológica y jurídico-política a la vez, de nuestra civilización.

El carácter intrínsecamente jurídico del cristianismo histórico —y más específicamente del catolicismo romano— es demasiado conocido para que sea preciso volver sobre él. Como demostró el mismo Carl Schmitt, no sólo la organización exterior, sino el mismo dogma católico se funda en una semántica —imputación, confesión, retribución— de clara impronta jurídica: la teología tiende a «normalizar» la vida sometiéndola a procedimientos tendientes a controlar el acontecimiento, incluido el de la palabra de Cristo, desde un principio sometida a una interpretación doctrinaria de carácter normativo: «en la argumentación católica subyace una específica mentalidad, interesada en guiar normativamente la vida social de los hombres y capaz de utilizar, en sus procedimientos demostrativos, una lógica específicamente jurídica».³⁷ Pero aquello sobre lo que se debe fijar la atención —porque constituye la exacta traducción del principio inmunizante del *katékhon* en el horizonte

³⁶ Aludo a la *Politische Theologie II* de Carl Schmitt (Berlín: Duncker & Humblot, 1984 [traducción italiana al cuidado de A. Caracciolo, *Teología política II*, Milán: Giuffrè, 1992]).

³⁷ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984 (traducción italiana de C. Galli, *Cattolicesimo romano e forma política*, Milán: Giuffrè, 1986, pág. 41).

teológico-político— es el fenómeno inverso, esto es, no tanto, o no solamente, el destino jurídico-político de la religión, cuanto la fundamentación religiosa de la soberanía política. Esta fundamentación pasa por una compleja operación que incorpora el núcleo sacro de manera paralela a la encarnación de Cristo. Tal como Cristo —según la fórmula originariamente paulina, trasladada más tarde a toda la tradición patrística y escolástica del *corpus mysticum*— mantiene unido, en función de su doble naturaleza, el conjunto de la cristiandad que se reconoce en él; así el monarca concentra en su persona, física e institucional, el principio de unificación del cuerpo político impidiendo que se fragmente y que estalle.

Se trata, naturalmente, de un pasaje bastante largo y complejo, tanto en su aspecto léxico como en su aspecto histórico-institucional. Como resulta de las aún indispensables investigaciones de Henri de Lubac,³⁸ la designación misma *corpus mysticum* fue inicialmente empleada sólo en relación con la hostia consagrada, mientras que tanto la Iglesia como la sociedad cristiana se representaban con la expresión *corpus Christi*. Recién en época carolingia —y en especial durante la controversia acerca de la eucaristía que enfrentó durante años a Pascasio Radberto y Ratramno— se produjo una especie de intercambio semántico que llevó a definir la hostia como *corpus Christi* y la Iglesia, o la cristiandad en su conjunto, como *corpus mysticum*. Eso sucedió sobre la base de dos exigencias distintas llamativamente cruzadas: por un lado, la necesidad de defender, contra las teorías espiritualistas de Berengario de Tours y algunas sectas heréticas, el carácter real de ambas naturale-

³⁸ H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age*, París: Aubier-Montaigne, 1949 (traducción italiana *Corpus Mysticum*, Milán: Jaca-Book, 1982).

zas de Cristo; por el otro, la necesidad de equilibrar el proceso de secularización de la Iglesia, cada vez más proclive a acentuar su carácter institucional-administrativo, mediante una interpretación mística de su tarea. Es evidente que este deslizamiento lógico-semántico fue posibilitado por la permanencia de la identificación presupuesta entre el cuerpo de Cristo y el de la Iglesia, de la cual él también representa la cabeza, como se proclama oficialmente en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. De hecho, sólo a través de la Iglesia la carne de Cristo adquiere, después de la resurrección, los rasgos de un cuerpo colectivo capaz de acoger en su seno a todos los miembros de la cristianidad. Ahora bien, sobre este mismo modelo de incorporación se construye también el organismo político. Que este último pasaje haya demostrado ser todo menos pacífico —que inclusive haya determinado un durísimo enfrentamiento de la Iglesia primero con el Imperio y más tarde con los Estados nacionales— no quita, y, es más, demuestra, la homogeneidad estructural del cimiento sobre el que ambos cuerpos se apoyan y que precisamente por esto contienen: no es posible, para un mismo cuerpo, tener dos cabezas. No obstante queda el hecho de que, como la Iglesia, también el Estado necesita un núcleo sacro en torno del cual establecer su legitimidad en una forma que vaya más allá de su origen histórico y prolongue su vida en el transcurso del tiempo.

Una vez más, los dos vectores de la inmunización religiosa —el biológico y el jurídico— se cruzan en una estrategia salvífica que actúa sobre un plano doble: por un lado, la reconducción de la comunidad a la figura orgánica del cuerpo; por el otro, su sujeción normativa a un principio trascendente que garantice su permanencia temporal. En cuanto a la primera, como es sabido, la metáfora del cuerpo político antecede con mucho a su formulación cristiana; con todo,

es dentro de esta última que esa metáfora adopta una connotación cabalmente inmunitaria: tan sólo si representa en su misma carne la doble naturaleza —humana y divina— de Cristo, el soberano puede salvar de la disgregación el cuerpo del Estado. De aquí el desdoblamiento —analizado con insuperable fineza hermenéutica por Ernst Kantorowicz—³⁹ del cuerpo del rey en dos cuerpos, uno físico, sujeto a error, enfermedad y muerte, y otro, en cambio, de origen divino, inmortal y, por ende, destinado a durar más allá de la desaparición del primero en la continuidad de la dinastía. Naturalmente, para que tal figura se consolide en la formulación que de ella darán los juristas isabelinos del siglo XVI —a partir de los *Reports* de Plowden de cuyo análisis parte Kantorowicz— no basta el simple encuentro de la metáfora organológica antigua con la tradición litúrgica cristiana. De ello puede derivar, seguro, la figura del rey *khristomimetés*, provisto por gracia de aquello —la doble persona— que Cristo posee por naturaleza; o también la distinción entre cuerpo individual y cuerpo colectivo en el interior de un organismo del que el rey es la cabeza y los súbditos son los miembros. Pero para que se pueda arribar a la metáfora específica del doble cuerpo regio, hace falta aún un pasaje decisivo: la superposición del léxico biológico del cuerpo con el principio, jurídico, de la perpetuidad de la institución incluido en el concepto, a la vez personal y suprapersonal, de *universitas*. Sólo con el requisito de la inmortalidad del imperio, y luego del reino, se produce primero la incorporación recíproca entre súbditos y soberano por la cual «él es un cuerpo solo con ellos (incor-

³⁹ E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957 (traducción italiana *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Turín: Einaudi, 1957).

porated) y ellos con él»,⁴⁰ y luego la transferencia de dicha incorporación al interior del mismo cuerpo del rey mediante una especie de corte vertical de aquello ya se había constituido en forma horizontal: «Se construía —explica Kantorowicz— un cuerpo jurídico cuyos miembros se ubicaban longitudinalmente uno sobre otro, de modo que su sección en cada momento estuviese representada por uno y no por varios miembros; una persona mística por perpetua sucesión cuyo mortal y momentáneo titular tenía una importancia relativamente menor respecto del inmortal cuerpo jurídico por sucesión que él representaba».⁴¹ Lo que resulta de ello es un redoblamiento, mediante interiorización, de la incorporación ya efectuada respecto de los súbditos. Puesto que debe durar —en calidad de cabeza del reino— más allá de su propia muerte, el rey incorpora en sí mismo, como expresa Plowden en una fórmula retomada luego por Francis Bacon: «estos dos cuerpos son incorporados en una persona y forman un solo cuerpo y no más de uno, el cuerpo corporado en el cuerpo natural y el cuerpo natural en el cuerpo corporado (*corpus corporatum in corpore naturali, et corpus naturale in corpore corporato*)».⁴²

Como se ve, estamos frente a uno de los procedimientos más poderosos de la inmunización teológico-política. Entre los dos cuerpos del rey se entabla una relación de recíproca funcionalidad: el cuerpo individual confiere consistencia carnal al cuerpo místico, mientras este asegura al primero estabilidad y duración. Hace inmortal su mortalidad mediante una cadena hereditaria que asume igual rol que la resurrección: lo inmuniza a través de una separación de sí mismo que hace de su muerte natural la vía para su supervivencia institucional: «non enim potest respu-

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 14.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 268.

⁴² *Ibid.*, pág. 376.

blica mori», como ya había sentenciado Baldo. Kantorowicz sostiene que la idea de un «rex qui nunquam moritur» se ubica en el punto de conjunción de tres factores interrelacionados: la perpetuidad de la dinastía, el carácter corporativo de la corona y la inmortalidad de la dignidad real. Pero todavía más significativa, en el sentido de nuestro razonamiento, es la relación metafórica instaurada por Bernardo de Parma entre el principio por el cual «dignitas non moritur» y el símbolo del Ave Fénix. De hecho, el Ave Fénix no sólo simboliza el *aevum* y la *perpetuitas*, simboliza además lo que constantemente renace de sus cenizas. Desde este punto de vista, une en su propio cuerpo el individuo mortal y la especie inmortal. Es ella misma y distinta de sí misma (*eadem sed non eadem... ipsa nec ipsa*), como expresan Lactancio y Tertuliano. O también, en términos de Ambrosio, «la heredera de sí misma»; esto en el sentido de que nace *desde* y *de* su propia muerte. Que necesita vivir para morir y morir para vivir: «*Mortus aperit oculos viventis*», como rezaba el proverbio que cita el jurista André Tiraqueau para explicar la célebre máxima del derecho hereditario francés *Le mort saisit le vif*. ¿Y qué otra cosa querría decir el grito que resonaba mientras se daba sepultura al rey en la abadía de Saint-Denis «El rey ha muerto, viva el rey»⁴³ más que la soberanía se sobrevive a sí misma por medio de la muerte?

Por este lado se puede penetrar más a fondo en el funcionamiento específico del mecanismo teológico-político. Se trata —como expresa Marcel Gauchet— de «la encarnación de lo separado entre los hombres»,⁴⁴ o también, y con mayor precisión, «la energía

⁴³ Cf. *ibid.*, págs. 269 y sigs. Véase también R. E. Giese, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Ginebra: Droz, 1960.

⁴⁴ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, París: Gallimard, 1985 (traducción italiana *Il disincanto del mondo*, Turín: Einaudi, 1992, pág. XXIII).

de lo negativo vuelta a favor de la aceptación y la prosecución de la ley establecida».⁴⁵ donde el acento ha de colocarse sobre el nexo entre negatividad y permanencia del orden, esto es, sobre la potencia, mortífera y salvífica a la vez, de la imbricación religiosa de lo político. Por definición, la teología política no está de parte de la inmanencia ni de la trascendencia, ni en la unión ni en la separación, ni en la vida ni en la muerte, sino, como el derecho soberano «de vida y de muerte», exactamente en el punto de su conjunción. En una inmanencia —el cuerpo— cimentada sobre una trascendencia, en una unidad sostenida por la separación: entre Cristo y el soberano, entre el soberano y el reino, entre el soberano y él mismo, en una infinita multiplicación de la duplicación originaria de carne y espíritu. El soberano es al propio tiempo el todo y la parte, el cuerpo y su cabeza, su propio cuerpo y el conjunto de cuerpos que forman parte de él a manera de miembros, como aparecía en la imagen impresa en la portada de la primera edición inglesa del *Leviatán*: un macrocuerpo formado por la interconexión de muchos cuerpos encastados como escamas de una coraza. Un cuerpo vuelto inmortal por la suma, o el producto, de infinitas mortalidades: un orden vuelto duradero por el sacrificio de todos aquellos que al mismo tiempo son sujetos suyos y puestos bajo su sujeción. De esta manera, la teología política cumple, y perfecciona, la antigua función del *katékhon*: incluyendo el principio de exclusión o normalizando la excepción. ¿No es precisamente esta la relación entre soberanía y ley? La soberanía como creación de la ley, esto es, como su origen no legal, y la ley como legitimación *a posteriori* de la ilegalidad que la instauró: ley de la excepción. Nada de la política moderna —no sólo de la absoluta, sino también de la democrática—

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 7.

es comprensible fuera de la referencia al modelo teológico-político en que, pese a todos sus vuelcos, todavía estamos profundamente arraigados.⁴⁶ Esta permanencia categorial y, por ende, constitutiva de nuestro léxico conceptual, mucho más que los así llamados retornos de lo sacro,⁴⁷ es la que nos retiene dentro del tiempo de la religión respecto de la que el cristianismo cumplió y todavía conserva un papel ambivalente, si es cierto que este último es «la religión de la salida de la religión»;⁴⁸ la religión *de* la secularización; y por ende *ya no*, pero *todavía*, religión; religión que se separa dialécticamente de sí misma para conservarse como tal. Para inmunizar la comunidad —como precisamente hace toda religión— el cristianismo debe inmunizarse ante todo a sí mismo mediante la asunción de su opuesto secular.

Marc Richir, dentro de una genealogía de lo político de cuño fenomenológico, plantea la necesidad de una rigurosa distinción entre la semántica de la encarnación y la de la incorporación; inclusive atribuye a la confusión entre ambas una serie de incongruencias y verdaderas tergiversaciones que afectan a toda la tradición filosófica y política.⁴⁹ La misma obra de Kantorowicz no resulta exenta de ellas al establecer una conexión necesaria entre la concepción de los dos cuerpos del rey —esto es, de la perennidad simbólica de la realeza— y la problemática cristiana de la encarnación, sin advertir la brecha categorial que las separa. Naturalmente, los dos campos léxicos —el del cuerpo y el de la carne— se arraigan en el horizonte abierto por el cristianismo; pero lo hacen con una diferencia que no se debe pasar por alto en vista de la interpretación que la comunidad cristiana da de sí misma. Mientras la metáfora de la encarnación caracteriza una situación en que todavía es libre de vínculos jerárquicos —e inclusive presenta elementos

⁴⁶ Cf. C. Lefort, «Permanence du théologico-politique?», en sus *Essais sur le politique*, París: Seuil, 1986, págs. 251-300.

⁴⁷ Para una fenomenología de las formas actuales de lo sacro cf. G. Filoromo, *Figure del sacro*, Brescia: Morcelliana, 1993.

⁴⁸ Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., pág. VIII.

⁴⁹ M. Richir, *Du sublime en politique*, París: Payot, 1991.

de anarquía y subversión respecto de los poderes establecidos—, la metáfora de la incorporación traduce su progresiva institucionalización en las formas rígidamente codificadas de una auténtica Iglesia. Como se dijo antes, no se puede establecer una separación absoluta entre ambas condiciones ni en el plano cronológico ni en el teológico. Y sin embargo subsiste una heterogeneidad: poner el acento en el momento en que Cristo altera su naturaleza divina para encarnar toda la carne del mundo —la carne de todos y cada uno— es distinto que prestar atención al movimiento inverso en que esta se identifica simbólicamente en el cuerpo de Cristo. Mientras en el primer caso se trata de una exteriorización del uno en los muchos, en el segundo, una reasunción de los muchos en el uno. El punto crucial de la inversión es localizado por Richir en el momento de la Resurrección: cuando en el sepulcro vacío la carne del cuerpo de Cristo es transferida simbólicamente al cuerpo desencarnado de la Iglesia. Es entonces cuando se abre el camino para el tránsito figural, que ya hemos examinado, del cuerpo místico de la Iglesia al cuerpo político del principio regio que a la vez lo representa y lo sustituye: «así como la Iglesia histórica se instituye simbólicamente por desencarnación del cuerpo-de-calle de Cristo, del mismo modo la carne de la comunidad política, también ella sin cuerpo o sin cadáver, se desencarna para corporarse o incorporarse en el cuerpo orgánico instituido de la comunidad, y en su cabeza, el rey».⁵⁰ De este modo, la carne plural y errante de la comunidad cristiana originaria se encierra dentro de los confines teológico-políticos de un cuerpo eclesiástico y estatal.

Hasta aquí, no obstante, nos movemos dentro de los límites de una interpretación. ¿Es posible hallar correspondencias textuales en las fuentes? La amplia reseña de textos presentados al respecto por De Lubac en su libro sobre el *corpus mysticum* induce a dar una respuesta cautamente afirmativa. Es cierto, los términos de cuerpo (*sôma, corpus*) y carne (*sárخ, caro*) a veces son usados indistintamente. Otras veces se los combina en una dialéctica que los dispone uno en función del otro, como ya consta en Agustín: «Ut simus in eius corpore, sub ipso capite, in membris eius, edentes carnem eius» (*In Joan-nem*, 27.1). Cristo se hizo carne nuestra para que nosotros renaciéramos en su cuerpo. Eso no elimina, sin embargo, una distinción demasiado recurrente para no ser significativa: mientras *corpus* es la expresión usada generalmente para de-

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 97.

signar la Iglesia en su conjunto —o también el sacramento de la Eucaristía, pero siempre en función del referente eclesiástico—, *caro* designa la Eucaristía en cuanto tal. Y de todos modos, salvo raras excepciones, nunca la Iglesia, para la que no parece tener títulos suficientes desde el punto de vista dogmático. Es verdad que con el transcurso del tiempo se asiste a un proceso de espiritualización de la «carne», que de este modo se vuelve *caro invisibilis, caro intelligibilis, caro spiritualis*. Pero sin que nunca decaiga del todo su significado originario, inextricablemente unido a la materialidad de la carne animal destinada a los sacrificios según la ley antigua. De aquí el elemento irreductiblemente antinómico que aún caracteriza su uso, del cual los padres, en primer término Agustín, eran muy conscientes: «vocatur caro quod non capit caro, et ideo magis non capit caro, quia vocatur caro» (*PL*, 35.1612). La carne no puede abarcar aquello —la Encarnación— que no obstante designa. Excede a su mismo significado y tiene un significado que la excede. Tiene algo imposible de aferrar. Una plurivocidad, y también una opacidad, irreductibles a un uso dogmáticamente unívoco.

Del otro lado de la barra semántica *corpus*, en cambio, es perfectamente adecuado para representar la unidad de la Iglesia, e inclusive la Iglesia como el principio mismo de unidad: «in Christo naturaliter unum corpus efficimur» (Pascasio Radberto), «Omnes christiani propter unitatem corporis Christi unum corpus sunt» (Remigio de Auxerre). Que dicha unidad derive de la referencia eucarística no hace más que reforzar su compacidad interna: «la unidad del cuerpo eclesial asegura —gracias al término medio de la unidad del sacrificio— la unidad del cuerpo sacramental, y a su vez esta procura una mayor unidad del cuerpo eclesial».⁵¹ Lo que cuenta, en suma, es «la unidad orgánica, la totalidad que define a la Iglesia: *corpus Ecclesiae*».⁵² El cuerpo y la Iglesia se superponen exactamente en la figura del uno: forman *un todo*, el uno en forma de todo. La conclusión a la que arriba De Lubac no está alejada de la antes expuesta: «“Cuerpo” significa organismo, significa intercambio entre miembros con funciones distintas y coordinadas, y también significa plenitud».⁵³ Lo que la carne dispersa y abre, el cuerpo lo unifica y cierra. Lo que el cuerpo identifica, la carne lo altera. Si la carne expropia, el cuerpo apropiá. ¿Podemos

⁵¹ De Lubac, *Corpus Mysticum*, cit., pág. 118.

⁵² *Ibid.*, pág. 119.

⁵³ *Ibid.*, pág. 61.

decir que el cuerpo es a la *immunitas* como la carne a la *communitas*?

4. Teodicea

La inmunización de la inmunización cristiana —su autoinmunización— tiene en el pensamiento moderno un nombre preciso, que es el de «teodicea». Con dicho término, como se sabe, se significa la justificación de Dios ante la acusación de haber creado, o cuando menos consentido, el mal en el mundo. O, en términos más técnicos, «la defensa de la sabiduría suprema del Creador contra las acusaciones que le presenta la razón a partir de la consideración de cuanto hay en el mundo contrario al fin de esta sabiduría». ⁵⁴ ¿Cómo puede un Dios a la vez bueno y omnípotente soportar el sufrimiento de los inocentes? Las posibilidades lógicas son dos: o él no puede eliminarlo o no quiere. Si no quiere, significa que no es infinitamente bueno; y si no puede, que no es omnípotente. ¿Pero qué Dios sería ese al que le faltase la bondad o el poder para ponerla en acto? La pregunta no es bajo ningún concepto nueva, pues ya resuena en el lamento de Job, antes de ser reformulada, en todas las tradiciones culturales, con una vasta gama de variaciones que no modifican su sustancia: *si Deus, unde malum?* (Lactancio, *De ira Dei*, 13. 20-21).

Lo que, en cambio, es decididamente moderno, en el género apologético-literario inaugurado por la *Théodicée* de Leibniz en forma de réplica a las objeciones escépticas y epicúreas de Bayle, es el lenguaje con

⁵⁴ I. Kant, «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee», en *Gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe, Berlín-Leipzig: De Gruyter, 1969, VIII (traducción italiana «Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea», en *Scritti di filosofia della religione*, Milán: Mursia, 1989, pág. 53).

que se formula la respuesta, que es aquél, lógico, y más precisamente ontoteológico, del doble principio de no contradicción y de razón suficiente: no sólo Dios, aun siendo omnípotente, no puede hacer lo que es lógicamente imposible, como crear a los hombres libres y al mismo tiempo incapaces de hacer el mal; sino que él demuestra asumir un criterio de optimización, inspirado en el principio económico de utilidad marginal, según el cual el mejor orden posible coincide de hecho con el necesario. Desde este punto de vista, la creación se corresponde con la elección, dentro de un amplio muestrario de mundos hipotéticos, de aquel que asocia un mínimo de defectos con el máximo de perfección. Si nosotros no captamos su necesidad lógica, es porque imaginamos que en un todo perfecto cada parte debe ser en la misma medida tal, sin darnos cuenta de que todo acontecimiento decretado por Dios lleva tras de sí una serie causal inmodificable a no ser mediante la cancelación del acontecimiento mismo. El mal moral, precisamente, forma parte de esta serie a la que encabeza la libertad del hombre. Si cayera el primero, necesariamente se extinguiría la segunda.

De todas formas —aunque esté evidentemente conectado con él—, no es tanto la racionalización del contenido de fe el elemento peculiarmente moderno de la teodicea cuanto, más bien, su completa juridicización: a partir de esta, la antigua ambivalencia de la religión entre amor y ley, don y prohibición, *munus* e *immunitas*, se rompe decididamente a favor del segundo término. Odo Marquard habló, a propósito de esto, de «tribunalización de la realidad moderna de la vida», ⁵⁵ entendiendo por esto la generalización del requerimiento de legitimación que nace, durante el pe-

⁵⁵ O. Marquard, *Apologie der Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1987 (traducción italiana al cuidado de G. Carchia, *Apología del caso*, Bologna: il Mulino, 1991, pág. 93).

ríodo de la revolución francesa, no sólo en la sociedad, donde cada cual está sujeto a sospecha hasta que se demuestre lo contrario, sino también en la filosofía que, con Kant, somete a proceso racional a la misma razón humana. ¿Y no es la teodicea un proceso en que la razón interpreta de manera simultánea los papeles de fiscal, abogado defensor y juez? «El autor de una teodicea —escribe precisamente Kant— consiente que este proceso se intente ante el tribunal de la razón. El se empeña en defender a la parte acusada, como abogado patrocinante, por medio de una confutación *in forma* de las acusaciones del adversario. Durante el proceso no tiene la facultad de rechazarlas con una excepción de incompetencia del tribunal de la razón humana». ⁵⁶

La explicación de esta tendencia a la juridicización de la experiencia —reconocible, en el plano semántico, en la definición misma del movimiento histórico como «proceso» a cuyo final no podrá faltar un «juicio»—⁵⁷ reside, siempre para Marquard, en la progresiva distancia que durante la edad moderna se establece en la perspectiva del mal, no sólo físico, sino también moral y metafísico. Cuanto menos se hace sentir la mordedura del dolor, que en las etapas anteriores era padecido como algo obvio e inevitable, tanto más resulta intolerable y, en consecuencia, aumenta la tendencia a exigir cuentas a su presunto autor: «cuanto más se quita de negativo, tanto más virulento se vuelve, justamente en el momento en que disminuye, lo negativo que queda». ⁵⁸ Este principio de «cre-

⁵⁶ Kant, «Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea», cit., pág. 53.

⁵⁷ O. Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica*, Paderborn: Schöningh, 1989 (traducción italiana al cuidado de G. Carchia, *Estética e anestetica*, Bolonia: il Mulino, 1994, pág. 127). Sobre la cuestión de la inmunidad en términos estéticos está trabajando desde hace tiempo G. Marano para un volumen en vías de ser publicado.

⁵⁸ Marquard, *Apología del caso*, cit., pág. 97.

ciente tendencia inundatoria de los remanentes» es el que vincula teodicea e inmunización en un único nexo de protección: para poder cumplir su papel inmunitario en relación con la comunidad a la que el mal aflige, Dios debe haber sido inmunizado previamente de la sospecha de que ese mal lo haya posibilitado él mismo. Y esto a través de un camino que no pase por la solución gnóstica del desdoblamiento en dos divinidades diferentes —una buena y una malvada—, lo cual, como ya hemos visto a propósito de Marción, llevaría a la autodisolución del propio cuerpo cristiano: si lo finito fuese malo en cuanto tal, mejor sería limitarse a aguardar que desaparezca. Ese cuerpo —en cambio, y como se ha visto— debe ser cuidado y mantenido con vida, aunque no se lo puede sanar definitivamente, mediante una neutralización preventiva de aquello que lo amenaza.

¿Pero de qué modo? La respuesta puntual a este interrogante se ubica en la confluencia de los dos ejes de desplazamiento del paradigma inmunitario: el biológico y el jurídico. Es justo la solución que Agustín opone, como sólido *katékhon*, a la posible deriva gnóstica del discurso de Pablo. Blumenberg identifica su raíz existencial en la antigua contigüidad de la teología agustiniana con la herejía maniquea y, por tanto, en la necesidad de emanciparse de ella de forma definitiva: «La ineluctabilidad biográfica de ese discurso consistía en el hecho de que este permitía evitar el dualismo gnóstico de los principios universales bueno y malo. El gnóstico convertido tuvo que crear, por cierto, un equivalente del principio cósmico del mal en el seno mismo de la humanidad». ⁵⁹ Lo encontró en la idea del pecado original, interpretado por un lado co-

⁵⁹ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort: Suhrkamp, 1966 (traducción italiana *La legittimità dell'età moderna*, Génova: Marietti, 1992, pág. 59).

mo infracción a una prohibición de tipo legal, que requiere, por ende, una reparación también jurídica; por el otro como culpa de carácter biológico, por ende transmisible por vía hereditaria a todos los descendientes de aquel que la había cometido originariamente. Así, «conjugando, en el concepto de pecado de naturaleza, dos noción heterogéneas, la de una transmisión biológica por medio de generación y la de una imputación individual de culpabilidad»,⁶⁰ la teodicea alcanza su propio objetivo de disculpar a Dios: pero a condición de entregarlo a una lógica de remuneración, y por tanto de inmunización, de su propio *munus* salvífico. La comunidad cristiana sólo puede ser salvada por el sacrificio de un inocente que equivalga a la culpa que se le atribuye. La exoneración de Dios respecto de la responsabilidad del mal pasa por una compensación retributiva que implica su asunción preventiva en forma de un rito victimario: la vida del hombre puede ser asegurada sólo por la muerte de Cristo. Esta es la versión jurídico-sacrificial del pasaje paulino acerca de la relación entre Adán y Cristo (*ROM*, 5.12-17) que los Padres oponen por un lado a los gnósticos y por el otro a los pelagianos. El desesperado intento de Pablo de mantener junto lo inconciliable —amor y ley, don y prohibición, fe y culpa— se cierra en Agustín con un claro repliegue normativo en que el mal se asume a la vez como *peccatum* y como *poena* (*Contra Fortunatum*): por lo tanto, como veneno y como remedio, en el doble significado del término «fármaco». Todo sufrimiento, aun injustamente repartido, desproporcionado, incomprensible, tiene la función positiva de contrapeso dialéctico del pecado original.

La tesis de Marquard es que esta primera confutación de la gnosis —efectuada por Orígenes y Agustín

mediante la imputación del mal al libre arbitrio del hombre— no fue suficiente. De hecho, fue a su vez desmentida por la teología luterana del *servum arbitrium*, que restituía a Dios el rol de sujeto absoluto respecto de toda la realidad, y entonces también del mal contenido en ella. Contra esta segunda deriva —no del todo neutralizada, y en ciertos aspectos inclusiva potenciada, por el progresivo desplazamiento del rol de la divinidad desde el ámbito de la creación hacia el de la redención— se mueve la teodicea moderna y hasta la teodicea como estructura constitutiva de la modernidad. Que se pueda concluir, como hace Marquard, que «donde hay teodicea, hay modernidad, y viceversa»,⁶¹ es decir, que más allá de la crisis de la forma clásica que Leibniz le confirió, la teodicea continúa con arreglo a nuevas estrategias de protección, es tema de discusión y disenso. Blumenberg por ejemplo, como es sabido, rechaza la tesis según la cual la filosofía idealista de la historia sería una suerte de teología secularizada, y localiza en el centro del proceso de autolegitimación moderna no tanto la cuestión de la culpa, cuanto la del poder. Pero esa misma categoría, eminentemente jurídica, de legitimidad que él emplea —sobre todo contra Löwith— testimonia más de lo que él quisiera admitir la función decisiva que cumple el léxico inmunitario de matriz teológica en la constitución de la modernidad.

Por lo demás, la misma concepción hegeliana de *Aufhegung* —como superación del mal por medio de su englobamiento— demuestra la supervivencia del lenguaje de la teodicea aun después del aparente agotamiento derivado de la degradación a ilusión trascendental que Kant le impuso. Ni la tentativa, a cargo de Schelling, de liberar a Dios del principio de no contradicción y de razón suficiente para redescubrir su

⁶⁰ P. Ricœur, *Le Mal*, Ginebra: Labor & Fides, 1986, pág. 25.

⁶¹ Marquard, *Apología del caso*, cit., págs. 98-9.

relación originaria con la nada, ni la que en sentido opuesto emprende Rousseau y prosigue Fichte, de exculparlo confiando toda la responsabilidad del mal al hombre y a la historia logran sustraerse del todo al léxico conceptual de la teodicea. De hecho, mientras el primero vuelve a presentar en forma invertida el mismo modelo, esforzándose por pensar el mal como el pasado que nunca fue presente de Dios, el segundo exonera a este último precisamente al liberar al hombre de su propio vínculo trascendente: «una suerte de ateísmo *ad majorem Dei gloriam* al cual pertenece el teorema y más tarde mitologema de la muerte de Dios». ⁶² También el crepúsculo nietzscheano de los dioses vuelve a hablar del lenguaje de la teodicea exactamente en el momento en que pretende superarlo: como ya había observado con ironía Stendhal, ¿qué mejor justificación para Dios, con respecto a la presencia del mal del mundo, que la planteada por su no existencia, con la consiguiente invitación al hombre a hacerse él mismo su propio dios? ⁶³ Es el pasaje decisivo de la teodicea a la antropodicea, que aún hoy las filosofías de la historia decimonónicas hacen refluir: el hombre puede ya proyectar en su propia configuración la función inmunitaria hasta entonces asignada a la religión.

3. *Compensatio*

1. *Antropología inmunitaria*

La categoría que vincula teología y antropología dentro del mismo léxico inmunitario es la de «compensación». Que dicho vínculo adquiera por sí mismo la forma compensatoria de una sustitución de lo divino por lo humano constituye una confirmación ulterior de la importancia central del concepto. Como argumenta Odo Marquard —a quien ha de asignarse el mérito de haberlo vuelto a presentar de modo explícito a nuestra atención—, para que la antropología pudiera suceder a la teología en la autointerpretación del hombre, debía heredar su función compensatoria hasta entonces desempeñada por el mitologema de la teodicea:

La antropología actual determina al hombre eminentemente como un sobreviviente a la imperfección, que es capaz de existir sólo gracias a compensaciones, en cuanto *homo compensator*. La situación moderna y la contemporánea de la antropología filosófica significativamente se ponen bajo la enseña de la idea de compensación, vale decir, bajo la enseña de un motivo de teodicea característico de la filosofía moderna.¹

Como ya se vio en el capítulo anterior, si en un punto dado la extrema justificación de Dios por la presencia del mal en el mundo se identifica en la circunstan-

⁶² *Ibid.*, págs. 100-1.

⁶³ Cf., bajo una óptica distinta, también P. Flores D'Arcais, *L'individuo libertario*, Turín: Einaudi, 1999, págs. 41-2.

¹ Marquard, *Apología del caso*, cit., pág. 110.

cia de que él no existe, esto quiere decir que el hombre se hace cargo del cometido de ajustar cuentas con lo negativo que marca su experiencia. Exactamente a esta función de equiparar —tal que vuelva a poner en equilibrio los platillos de una balanza desequilibrados por el «peso» de una deuda, un defecto, una falta— alude, aun en sentido etimológico, al paradigma de compensación. Este tiene el significado de reintegración de un orden quebrado, de restitución de un bien sustraído, de indemnización por un daño padecido o provocado. Como, de hecho, probó Jean Svagelski en una detallada, y a esta altura indispensable, reconstrucción semántica de esta categoría,² la idea de compensación —posteriormente transferida a distintas áreas, que van de la cosmología al psicoanálisis— tiene en su origen un valor económico-jurídico. Aunque se prescinda, por lo demás, de la connotación que poco a poco asumieron sus derivados en las principales lenguas modernas —hay que pensar, por ejemplo, en el término *Ausgleich*, utilizado para la justicia conmutativa o reparadora (*ausgleichende Gerechtigkeit*)—, ya la *compensatio* latina alude a una remuneración, definida en ámbito jurídico, que regula la contratación entre las partes; o, de modo aun más preciso, a una práctica legal de extinción de las obligaciones codificada en el siglo VI por el Digesto: «Compensatio est debiti et crediti inter se contributio».³ Se puede incluso decir que desde las *Istitutiones* de Gayo (4. 66) hasta la formulación del Código Civil napoleónico, el significado económico-jurídico de este término permanece absolutamente estable. A tal punto que queda visiblemente marcada por ello aun la adopción teológica que del término hicieron los Pa-

² J. Svagelski, *L'idée de compensation en France*, Lyon: L'Hermès, 1981.

³ Cf. C. Appleton, *Histoire de la compensation en droit romain*, París: Masson, 1895.

dres de la Iglesia, si ya más de nueve siglos antes de la doctrina de la *satisfactio* reparadora formulada por Anselmo (*Cur Deus homo?*, 2. 18), Tertuliano podía interpretar la sangre de Cristo como acto de compensación jurídica respecto de la descompensación provocada por el pecado del hombre: *compensatione sanguinis sui* (*Apologeticum*, 50. 15).

Ahora bien, lo que se debe relevar en este pasaje semántico entre economía salvífica y regulación normativa —porque volverá a un primer plano en la antropología filosófica— es el carácter negativo de la categoría. Compensación nunca constituye, en sentido estricto, un acto afirmativo, positivo, originario, sino más bien derivado, inducido, provocado por la necesidad de negar algo que a su vez contiene una negación. Antes que una acción es una reacción, un contragolpe, o una contrafuerza, ante un golpe que hay que parar o una fuerza que es preciso neutralizar de una manera que restablezca el equilibrio inicial. Conlleva, sí, una ganancia, pero nunca separada de la pérdida que debe reintegrar: más que una victoria es una no-pérdida, la pérdida de una pérdida, el ausentarse de una ausencia. Tiene, desde luego, un signo «más» respecto de la disminución a la que replica, pero conformado por la sustracción de ese «menos». Es el más que resulta del producto de dos menos: un no-menos. El ir a menos de un menos. Si —como expresa el mismo Marquard— «compensación significa colmar situaciones de falta mediante acciones sustitutorias o actos de resarcimiento»,⁴ la compensación implica, y reproduce, lo que pretende suplir. ¿Qué otra cosa es, en los hechos, el sucedáneo, o la prótesis, sino un dispositivo que sustituye una presencia remarcando de este modo su ausencia? Aun en sentido más estrictamente jurídico, para que haya perdón o condonación, debe

⁴ Marquard, *Estética e anestética*, cit., pág. 131.

haber existido un daño —el negativo de un don— por sanar. No sólo eso, sino conforme a una modalidad que de algún modo lo lleva dentro de sí, como precisamente sucede con todas las condonaciones y amnistías, que no cancelan el delito, sino que simplemente lo liberan de la pena que este conllevaría y así lo confirman. O como sucede también —para pasar a otro ámbito que nos lleva al reparo inmediato de la semántica inmunitaria— en todas las medicaciones, que cubren y alivian la herida sin por eso eliminarla e inclusive la hacen resaltar aun más:

«Compensar (*compenser*) —observa Svagelski— es como vendar (*comme panser*) una lastimadura. La herida es cubierta, enmascarada para ser medicada; permanece debajo de la medicación y no desaparece a causa de ella. La medicación la atenúa, la calma (después de todo, la compensación tiene una función de consuelo), ayuda a su cicatrización, pero al mismo tiempo la destaca y le confiere otra realidad. Por otra parte, toda máscara desenmascara. Dicho en otras palabras, la cosa que compensa otra cosa opera su mutación, queriéndola esconder la exhibe y la instala en la diferencia misma».⁵

Ahora bien, esta persistencia de lo negativo en la forma de su «cura» es exactamente el punto de cruce inmunitario entre el paradigma de compensación y esa particular mirada sobre el hombre que en el curso de los dos últimos siglos tomó el nombre de antropología filosófica. Para que esa mirada pudiera fijarse de manera teórica hacia falta que se determinara una doble condición preliminar. En primer término, el pasaje de la lógica compensatoria de un equilibrio estático a uno dinámico. Y en segundo lugar su encuentro con el horizonte de la vida. En realidad, no se trata de dos asuntos distintos, dado que nada como la vida orgánica —el problema de su conservación— remite a

⁵ Svagelski, *L'idée de compensation en France*, cit., pág. 9.

un equilibrio móvil: lo que en ella se ha de conservar no es algo dado, sino un proceso, un desarrollo, un crecimiento. Lo que se estabiliza es el movimiento. No es casual que cuando Pierre-Hyacinthe Azaïs⁶ —autor, a comienzos del siglo XIX, del texto acaso más emblemático acerca de la compensación— sostiene que la igualación entre acción y reacción no es de tipo sincrónico, sino diacrónico, y por ende sólo mensurable en términos globales, recurra a una ejemplificación de índole bio-médica:

...cuando en el organismo un órgano importante es alterado, la vida no puede mantenerse más que por efecto de distintas compensaciones: los órganos sanos ceden una parte de sus fuerzas al órgano alterado o toman a su cargo las funciones que este ya no puede cumplir (...) Todas las enfermedades son descompensaciones. Por ello hay que compensar los excesos de expansión que determinan enfermedades agudas mediante el uso de calmantes, y los excesos de compresión que causan enfermedades crónicas mediante el uso de excitantes.⁷

Aquí la semántica de la compensación se desliza hacia aquella, más compleja y pregnante, de la inmunización. Cuando se alude a la autorregulación interna del organismo por medio del intercambio de funciones entre partes sanas y partes enfermas, ya no se trata simplemente de equilibrar desde el exterior algo negativo con algo positivo, sino de la positivización de lo negativo mismo. No está ya en juego una medida, o un ponderación, sino un entramado y una superposición entre fuerza y debilidad: un debilitamiento de fuerza funcional para el fortalecimiento de una debilidad y viceversa. En este caso, lo negativo no sólo se equipara, sino que se utiliza —vuelto productivo—

⁶ Cf. P.-H. Azaïs, *Des compensations dans les destinées humaines*, París: Garnery, 1808.

⁷ Svagelski, *L'idée de compensation en France*, cit., págs. 79-80.

para su propia neutralización. Por esto, en contra de todo lo que pensaron desde la parte contraria Adorno⁸ y Heidegger,⁹ la antropología del siglo XX no es para nada la continuación, o el agotamiento, del humanismo, sino su reverso. Se la reconoce no en la duplicación del hombre sobre sí mismo sino en el pliegue, o la llaga, que lo refiere a lo otro de sí. Asu centro ausente, como intuyó Michel Foucault cuando identificó el «lugar del rey» que la modernidad otorgaba al hombre exactamente en el espacio descubierto de su impensando «un poco como la sombra reportada del hombre mientras surge en el saber; un poco como la mancha ciega a partir de la cual es posible conocerlo»:¹⁰ esa sombra, esa mancha —el perfil agudo de lo negativo— que ningún humanismo logró pensar, impidiéndose, así, la posibilidad de pensar lo humano mismo. Este es el paso adelante, o mejor lateral, dado por la antropología en el momento en que busca al hombre no en lo que él es, sino en lo que no es. En primer término, en un «no» externo, en la diferencia que lo recorta con respecto a lo que justamente el hombre *no es*: animal o dios. Pero también, y sobre todo, en un «no» interno, un «no» que él *es*: que lo constituye en cuanto

⁸ De T. W. Adorno, cf. sobre todo *Negative Dialektik*, Francfort: Suhrkamp, 1966 (traducción italiana *Dialettica negativa*, Turín: Einaudi, 1970, págs. 112-3). Véase también M. Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Francfort: Fischer, 1968 (traducción italiana *Teoría crítica*, Turín: Einaudi, 1964, I, págs. 197-223). [Teoría crítica, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974.]

⁹ Cf. en especial M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Francfort: Klostermann, 1988 (traducción italiana *Ontología. Ermenegutica dell'effettività*, a cargo de E. Mazzarella, Nápoles: Guida, 1992, págs. 29 y sigs.); *id.*, *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, cit., III (traducción italiana *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari: Laterza, 1981, pág. 181); *id.*, *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, cit., V (traducción italiana *Sentieri interrotti*, Florencia: La Nuova Italia, 1968, pág. 98).

¹⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, París: Gallimard, 1966 (traducción italiana *Le parole e le cose*, Milán: Rizzoli, 1978, pág. 351).

tal haciéndolo nunca coincidente consigo mismo: la fractura, o la falla, dentro de la cual él resbala como en un despeñadero a cuyos bordes en vano se aferra. En vano no sólo porque cuanto más afán pone en alcanzarse, más es asido, y socavado interiormente, por la propia distancia de sí: por un vacío que lo persigue y precede hasta formar un todo con su propio movimiento. También, más a fondo, porque justamente en esa distancia y en ese vacío la antropología identifica el resguardo que puede mantenerlo vivo.

Más allá de todas las críticas opuestas y complementarias —de idealismo y empirismo, de espiritualismo y biologismo— a las que fue sometida la antropología filosófica con el paso del tiempo, es en esta dialéctica inmunitaria donde ella encuentra su mejor compendio. En la asunción de lo negativo como la única forma que puede proteger al hombre de su misma negatividad. Y esto sea en el sentido gnoseológico de que el hombre no puede conocerse directamente, por medio de determinaciones positivas, sino sólo de modo oblicuo y por contraste; sea, todavía más, en el sentido biológico —aunque habría que decir bio-ontológico— de que su vida sólo es capaz de durar proyectándose fuera de sí misma, en algo exterior que la bloquea y, en última instancia, la niega. Sin esta exterioridad que la objetiva en formas que difieren de su simple darse, de su presencia inmediata, la vida no sobrevive a sí misma. La supervivencia implica un control de la fuerza vital que inevitablemente termina por reducir su intensidad. No surge libremente del flujo de la vida —o aun de la combinación espontánea de sus elementos— sino más bien de su rigidización dentro de jaulas que actúan como impedimento y la refrenan hasta empujarla ante su contrario. La identificación del hombre, la conservación de su identidad, en suma, coincide con su enajenación. El está en condiciones de permanecer sujeto sólo si es capaz de

objetivarse en lo distinto de él, de someterse a algo que destituye, o sustituye, su subjetividad.

Este presupuesto es el que a la vez vincula y diferencia antropología y teología. Como esta última, también la primera condiciona la supervivencia del hombre —si ya no su inmortalidad— a una trascendencia, a una exterioridad, a una alteridad. Sólo que la sitúa en el interior mismo de la vida, la hace inmanente, y la interioriza, en la figura de su negativo. Indudablemente ya la teología ve en ese negativo un elemento constitutivo de la experiencia humana: el mal y el pecado. Pero el movimiento que separa la antropología respecto de su propio antecedente teológico es la reconversión positiva de ese negativo. La negación afirmativa de la negatividad. Una vez más es Luhmann quien da más que otros en el blanco:

La nada fue desde ese momento en adelante, y sobre todo aún en el siglo XVII, un modo de trabajar reservado a Dios. Recién con el pasaje a la negatividad del sujeto o a la subjetividad de la negación, la nueva antropología hace saltar la conexión hombre / mundo de los pecados y de la corrupción privativa y sienta una base que a través de la negación de su propia negatividad puede llegar de nuevo a una positiva conexión cósmica y que en cada caso se siente capaz de ello.¹¹

Que, en la misma reconstrucción luhmanniana, competa a Hobbes el papel de precursor de esta reconversión inmunitaria, echa luz sobre la identidad de lo negativo que esta impide y contemporáneamente reproduce: se trata del orden, en todas sus figuras modernas de disciplina, norma, institución. Este vector ordenador es el que debe canalizar la vida en formas compatibles con su duración, en tanto no surgen de su

¹¹ N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Francfort: Suhrkamp, 1980 (traducción italiana *Struttura della società e semantica*, Roma-Bari: Laterza, 1983, págs. 205-6).

interior sino que son artificialmente superpuestas y aun impuestas a ella: «La confianza en el orden —concluye Luhmann— deviene confianza en el hecho de que de la negación de la negatividad surja un nuevo orden».¹² El orden, en definitiva, es a la vez origen, instrumento y resultado de lo negativo: no aquello que lo quita, sino aquello que lo mantiene convirtiendo en sentido productivo su carga destructiva. Ya de este modo sale a la luz el rasgo intrínsecamente nihilista de la antropología filosófica: como es característico de toda compensación, la construcción del orden que ella produce no tiene los caracteres de una construcción positiva, sino los de la destrucción de una destrucción, de la negación de algo negativo. Pero justamente aquí se delinea el posible resultado contrafáctico de su estrategia: queriendo reparar en sentido negativo lo negativo de la comunidad, ella corre el riesgo de entregarla a la nada de la cual pretende salvarla.

Que sea justamente Hobbes quien inaugura en su forma más aclamada por todos la escena inmunitaria de la modernidad nos permite ofrecer una aclaración preliminar acerca de qué se debe entender —o al menos qué se entiende aquí— por nihilismo.¹³ Este —como por lo demás explicó repetidas veces Heidegger— no coincide con la relevación de la nada que caracteriza a nuestra experiencia, sino más bien con su ocultamiento. Digámoslo mejor: con una remoción sustitutiva que lo reproduce potenciado. Ahora bien, esa es exactamente la posición de Hobbes respecto del *munus* de la *communitas*, esa grieta de subjetividad individual en que consiste la relación común. El no es un pensador nihilista porque «descubra» la nada de sustancia producida por la retirada de la *veritas* trascendental, sino porque la «recubre» con otra nada destinada a

¹² *Ibid.*, pág. 226.

¹³ Cf. al respecto R. Esposito, «Nichilismo e comunità», en *Nichilismo e politica*, cit., págs. 25-40, y a propósito de Hobbes, *id.*, *Communitas*, cit., págs. 3-31 [págs. 53-82 de la traducción al castellano, Amorrortu, *op. cit.*].

anular sus efectos disolutorios. Este es el significado último del pasaje del estado de naturaleza al civil determinado por la instauración del Estado Leviatán: la anulación de la nada que la comunidad lleva naturalmente dentro de sí mediante la producción de una nada artificial capaz de reconvertirla en términos ya no destructivos sino ordenadores. Es decir, el orden político de la soberanía se vuelve posible sólo merced a la drástica eliminación de toda relación social externa al intercambio, estrictamente individual, entre protección y obediencia. Una vez asumido como constitutivamente riesgoso para la autoconservación, el *cum* debe ser eliminado de manera drástica en pro de una forma política que ponga a cada uno de los individuos en contacto directo con el poder soberano por el cual es representado. Ahora bien, el elemento específicamente inmunitario de una operación semejante no reside sólo en la perdida de socialidad que presupone, sino también en la modalidad homeopática de su funcionamiento: así como el miedo provocado por el Leviatán cura el miedo recíproco del estado de naturaleza, la igualdad de todos los súbditos ante el soberano es la que desactiva el peligro determinado por la idéntica capacidad de dar, o recibir, muerte antes de la constitución del orden civil. En síntesis: la nada que originariamente nos une sólo se puede tratar mediante sus mismos ingredientes combinados de distinto modo: a tal punto que el soberano no abandona su propio derecho natural de ejercer violencia sobre aquellos que pretendan resistírselle, sino que suspende de él su propia espada.

Desde ese momento se puede decir que la institución del estado lleva dentro de sí este punto ciego determinado por la coincidencia estructural entre lo que pretende neutralizar y el instrumento efectivo asignado a dicho fin: como un vacío artificial destinado a colmar un vacío natural, vale decir, vaciarlo ulteriormente. Uno de los motivos básicos de la crisis vertical que desde hace tiempo atenaza el paradigma de soberanía reside precisamente en la incapacidad de quebrar esta dialéctica nihilista, e inclusiva en la tendencia a reproducirla duplicada. Véase el modo en que aun la gran sociología política contemporánea trató de resolver el «problema hobbesiano del orden» —para usar la célebre fórmula de Parsons— permaneciendo inexorablemente dentro de este. Por cierto, al rechazar el modelo utilitarista de maximización de la relación entre medio y fin, y al sustituir en consecuencia el paradigma atomístico-relacional por el relacional-funcional, Parsons pone el eje de la argumentación ya no en el individualismo clásico, sino en un

ámbito definido por la necesidad de integración social. La misma formulación de «ciencia social» de por sí implica, además, el marco colectivo de la acción individual. Pero semejante cambio de los presupuestos antropológicos de la inmunización hobbesiana, antes que marcar su superación, constituye su réplica potenciada. Porque ciertamente en la medida en que el individualismo constituye el contenido mismo del lazo social, ya no puede plantearse una alternativa absoluta entre ambos.¹⁴ Como se desprende también de los significativos estudios de Matteo Bortolini,¹⁵ la teorización de Parsons de la «sociedad comunitaria» constituye la confirmación más evidente: el único valor —también en el sentido económico del término— que parece capaz de mantener unida una sociedad diferenciada como lo son las nuestras es el que puede referirse a la esfera individual. Esta asocia a los individuos a través de su separación funcional. Desde este punto de vista, la «sociedad comunitaria» de Parsons constituye el reverso mismo de la *communitas*. O, aun mejor, su doble inmunización: no sólo porque vuelve a presentar la centralidad encargada de regular al individuo, sino también porque la inscribe en el cuerpo mismo de la integración social. A diferencia de la primera inmunización moderna —que eliminaba el *cum* en pro de la conservación individual—, la prefigurada por la actual sociología de derivación parsoniana lo hace funcional a su reproducción extendida. Y así lo inmuniza por segunda vez: en vez de detenerse en la no-relación, teoriza una relación de individualidades no relacionadas.

2. Productividad de lo negativo

Ya Nietzsche había captado perfectamente el abordaje nihilista al que la categoría de compensación de-

¹⁴ Véase al respecto R. Prandini, *Le radici fiduciarie del legame sociale*, Milán: Angeli, 1998, y sobre todo el reciente volumen de E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Turín: Bollati-Boringhieri, 2001.

¹⁵ Cf. completa la entrega de *Sociologia e politiche sociali*, 1999, n. 3 —que incluye también la traducción del texto todavía en forma de manuscrito de T. Parsons, *The American Societal Community. A General Outline*—, al cuidado de R. Prandini. De Matteo Bortolini, además del ensayo allí incluido (págs. 93-115), véase «La democrazia associativa», en *Teoria politica*, 2000, n. 2, págs. 77-96.

bía conducir, una vez hecha funcional a una exigencia de conservación de tipo inmunitario. Paradójicamente, la antropología filosófica reconoció precisamente a Nietzsche como su precursor directo, sin captar que la perspectiva nietzscheana constituía una crítica *ante litteram* respecto de los resultados compensatorios a los que más tarde aquella debería plegarse. De hecho es cierto que Nietzsche hace uso de la misma dialéctica contrastiva utilizada más tarde por el paradigma antropológico cuando interpreta la conciencia reflexiva como «la consecuencia de una terrible “necesidad” que por largo tiempo dominó al hombre: por ser este el animal que corría mayor peligro, *tuvo necesidad* de ayuda, de protección (...) tuvo necesidad, en primer lugar, de “conciencia”, también le fue necesario “saber” qué le faltaba, “saber” cómo se sentía, saber qué pensaba».¹⁶ Pero lo hace impregnado de una deconstructividad que invierte en seco su intención: ese redoblamiento —o, mejor dicho, esa distancia— que la vida produce respecto de sí misma para poderse proteger de cuanto la amenaza termina condenándola a una impotencia igual a aquella de la cual intenta sustraerse. La entrega al mismo potencial de aniquilación del que contradictoriamente se querría defender. Contradicторiamente, porque esa defensa de la vida se vale de un instrumento ideal de tipo ascético que al mismo tiempo la niega. Que la niega para afirmarla y sólo la afirma negándola:

El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura todos los medios para conservarse y lucha por su existencia; ello es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten incesantemente, con nuevos medios e invenciones, los instintos vitales más profundos

¹⁶ F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft en Sämtliche Werke*, cit., V/2 (traducción italiana *La gaia scienza*, en *Opere*, cit., V/2, pág. 221). [Se trata del aforismo 454, «Del genio de la especie» (N. del T.).]

que permanecieron intactos. El ideal ascético es tal medio: las cosas se presentan, entonces, precisamente al contrario de lo que piensan los adoradores de este ideal —en él y a través de él la vida lucha con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida.¹⁷

Lo que Nietzsche divisa con absoluta claridad en la divergencia lógica entre medio y fin es el núcleo apóretico de la estrategia inmunitaria. Para su conservación, «el más expuesto al peligro, el más duradera y profundamente enfermo de todos los animales enfermos» —precisamente el hombre— es forzado a inhibir las fuerzas vitales que lo urgen por dentro, a reprimir los impulsos que lo mueven naturalmente, a abrir una herida en la carne de su propia experiencia: «Ese no que él dice a la vida trae a la luz, como por arte de magia, una multitud de más exquisitos síes; justo de este modo, si se *hiere*, este maestro de la destrucción, de la autodestrucción, es más tarde la herida misma la que lo fuerza *a vivir*».¹⁸ Pero —la conclusión de Nietzsche está implícita en los presupuestos mismos de su discurso— justamente esta dialéctica homeopática entre conservación y destrucción, entre cura y herida, es la que resulta ruinosa. Aun más: contraproducente respecto de la exigencia en la cual, no obstante, se origina. Y eso no porque la «terapia» no «mejore» al enfermo, sino porque se trata de una mejoría que al mismo tiempo también potencia la enfermedad, ya que está por completo incluida dentro de ella: «si se trata principalmente de enfermos, de descontentos, de deprimidos, un sistema semejante, aun suponiendo que “mejore” al enfermo, de todos modos lo hace más enfermo... sin la menor exageración se lo puede

¹⁷ *Id.*, *Genealogia della morale*, cit., pág. 324.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 325.

definir como *la verdadera fatalidad* en la historia sanitaria del hombre europeo».¹⁹

Que en el origen de esta historia haya estado presente la reivindicación convencida de la superioridad del género humano con respecto a todas las otras formas de vida no quita, para Nietzsche, la necesidad lógica de semejante deriva entrópica. Una vez fijado el modelo compensatorio en el presupuesto de una proporción inversa entre potencia natural y capacidad de mediación artificial —o, en términos más generales, entre intensidad y duración—, la conservación de la vida queda inevitablemente confiada a la obligatoriedad de su reducción. La carga de consecuencias de dicho pasaje se puede reconocer ya desde la formulación que Herder plantea como exordio programático de la antropología filosófica moderna:

Cuanto mayor es el grado de organización de una criatura y cuanto más variada y compleja la relación entre sus órganos, cada uno de estos referido a un mundo y ambiente que le es propio, tanto menores son la fuerza y la seguridad de su instinto y sus habilidades, y en su reemplazo entran la posibilidad de error y la presencia de obstáculos para explicar su actividad. Así, por último, la criatura capaz de aprehender debe aprender, debe ejercitarse, porque ya la naturaleza y el instinto le enseñan poco, y por naturaleza y por instinto está en condiciones de realizar muy pocas cosas; pero como compensación a esta atenuación del instinto adquiere un campo de acción mucho más vasto y una posibilidad mayor de fines y medios.²⁰

En dicho pasaje, el movimiento pendular de la compensación es reconstruido en su doble dirección

¹⁹ *Ibid.*, págs. 348-9.

²⁰ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Sämtliche Werke*, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913 (reimpresión: Hildesheim, 1967-68), XIII-XIV (traducción parcial italiana *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cargo de V. Verra, Bolonia: Zanichelli, 1971, pág. 89).

ascendente y descendente: por un lado es la debilidad del instinto de la especie humana la que induce una capacidad superior de aprendizaje; por el otro, tal superioridad lleva dentro de sí los signos de la fragilidad natural de la que emerge por contraste. La marcha erecta del hombre, con la mayor capacidad de adaptación al contexto ambiental que conlleva, «también lo expuso a un número mayor de enfermedades, compensado por un mayor refinamiento del bienestar y la alegría que se le consiente».²¹ El animal-hombre puede vivir más tiempo que todos los otros *porque* está constitutivamente enfermo, no pese a ello. Para poderse «recargar», la vida necesita sin cesar aquello que la amenaza: un bloqueo, un impedimento, un estrangulamiento, ya que la constitución —y el funcionamiento— de su aparato inmunitario requiere un «mal» capaz de activar su sistema de alarma.

Cuando la biología decimonónica temprana abra camino a la nueva oleada antropológica de los años treinta y cuarenta, permanecerá tenazmente ligada a este mismo presupuesto. Así, tanto la tesis de la exclusión de los órganos en favor de los instrumentos, sostenida por el médico Paul Alsberg, como la del retraso morfológico del anatomista Lodewijk Bolk, como, por último, la de la maduración ontogenéticamente precoz del zoólogo Adolf Portmann —que luego Plessner y Gehlen retomaron de distintas maneras— parten todas del mismo principio compensatorio de la correspondencia funcional entre fuerza y debilidad: no sólo la fuerza equilibrada por una debilidad, sino la debilidad como punto de ignición y carburante impulsor de la fuerza. Por eso, aun cuando Max Scheler refute la teoría «ultracompensatoria» de Paul Alsberg y de Alfred Adler, así como la «negativa» de Schopenhauer y Freud —por juzgar que ambas reducen la

²¹ *Ibid.*, pág. 118.

autonomía del espíritu—sólo podrá hacerlo a través de una semántica en igual medida compensatoriamente negativa. Así como su impugnación del biologismo de Nietzsche se inscribirá casi al pie de la letra en el calco polémico que este había reservado a la terapia mortífera del «ideal ascético»: «Comparado con el animal que siempre dice “sí” a la realidad efectiva —incluso cuando aborrece de ella y la rehúye—, el hombre es “aquel que sabe decir no”, el “asceta de la vida».²² Es más, su vida adquiere sentido y relevancia sólo a partir de ese «no», del golpe de mano adversativo con que se arroja fuera de sí misma: se niega para poderse afirmar. No en parte —aclara Scheler— y tampoco en forma provisoria, sino en toda su profundidad y alcance. El espíritu —esto es, el elemento que alza al hombre por sobre todos los otros seres vivos— es la vida negada hasta el extremo de su propia intensidad.

Aquí resulta completamente claro cómo aun la crítica de Scheler a la concepción nietzscheana que ve en el espíritu humano ya no una fuerza autónoma, sino «una enfermedad, una tendencia fundamental patológica de la misma vida universal, un parásito metafísico, que se inserta en la vida y en el alma para destruirlas»,²³ termina reproduciendo sus movidas de manera involuntaria, aunque sea desde una posición simétricamente inversa. Y de hecho ese espíritu por cuya defensa toma partido Scheler es definido por él como impotente con respecto a la esfera impulsivo-instintiva que debe dominar. No sólo eso: forzado además a alimentarse de esa misma potencia vital que

²² M. Scheler, «Die Stellung des Menschen im Kosmos», en *Gesammelte Werke*, Berна-Munich: Francke, 1976, IX (traducción italiana de R. Padellaro «La posizione dell'uomo nel cosmo», en *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milán: Fabbri, 1970, pág. 195).

²³ *Id.*, «Mensch und Geschichte», en *Gesammelte Werke*, cit., IX (traducción italiana de R. Racinaro «Uomo e storia», en *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Nápoles: Guida, 1988, págs. 277, 279).

pretende neutralizar: si «lo que es inferior es originariamente poderoso» mientras «lo que es superior es impotente»; si «toda forma más elevada del ser está relativamente privada de fuerza en comparación con la inferior, y no se realiza mediante sus propias fuerzas, sino mediante las fuerzas de la forma inferior»,²⁴ esto quiere decir que el espíritu obtiene vigor precisamente de ese impulso que, para afirmarse, debe reprimir. Ahora el resultado inmunitario, desde su origen inherente al mecanismo compensatorio, sale a plena luz. Lo que cuenta, más que la dirección espiritualista que le impone la antropología de Scheler, es la dialéctica negativa que objetivamente lo informa: el espíritu —el principio de salud y salvación— puede librarse de las fuerzas materiales que lo presionan y oprimen sólo mediante su asunción regulada:

*El espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia. La forma más elevada del ser «determina», por decirlo así, la esencia y las razones esenciales de la configuración del mundo, pero esa forma es realizada gracias a un principio diferente, que, al igual que el espiritual, pertenece también originariamente al ser primordial: el principio que crea la realidad y determina las imágenes contingentes, al que llamaremos «impulso».*²⁵

El mismo destino se le reserva a la esfera de la libertad. Esta, conforme a la autonomía espiritual que la caracteriza, es definida en relación con la capacidad del hombre de emanciparse de lo que es orgánico; de desvincularse del lazo con la vida y con sus exigencias inmediatas: de aquí, de la independencia respecto de un ambiente predeterminado —como es el que vincula a todo otro animal con un contexto dado—, su apertura al mundo. Justamente porque al comienzo

²⁴ *Id.*, «La posizione dell'uomo nel cosmo», cit., pág. 203.

²⁵ *Ibid.*, pág. 204.

no tiene *un mundo*, puede abrirse el hombre *al mundo*: es libre de construírselo según sus preferencias. Günter Anders, apenas algún año después del ensayo de Scheler, empujará más adelante los términos de esta equivalencia compensatoria entre libertad y ajenidad: «La libertad de la *praxis* expresa el hecho de que el hombre sabe en cierta medida compensar su ajenidad del mundo y su separación: él se crea relaciones con el mundo que, sin esclavizarlo a las cosas, ponen a estas últimas bajo su dominio». ²⁶ Mientras el animal, por nacer en un ambiente familiar para él, necesariamente queda vinculado a este, el hombre, naturalmente excluido de un mundo que lo precede, puede modelarlo a su imagen y semejanza. Sin adherir espontáneamente a una realidad que siempre se anticipa a él, puede construirla en una forma dependiente de su deseo. Lo hace libre la ausencia de un origen al cual tener que responder porque «se vivencia como no-puesto-por-sí-mismo, advierte que proviene de algo que no es él». ²⁷ Anders quiere poner en evidencia esta autonomía de vínculos predeterminados cuando enfatiza que la esencia del hombre reside en no detentar ninguna y que su naturaleza es la artificialidad: él es el animal capaz de crear las condiciones de su propia existencia sin recibirlas desde el exterior. En este sentido, bien puede decirse que el *a priori* del hombre está constituido por su ser *a posteriori*, que él es *apriorísticamente a posteriori*. Aquí —en este desnivel lógico, cronológico y ontológico— se arraiga la libertad humana. Esta es libertad de «comprender po-

²⁶ G. Anders, «Une interpretation de l'a posteriori», en *Recherches philosophiques*, IV (1934-1935) (traducción italiana «La natura dell'esistenza», en *Patologia della libertà*, al cuidado de K. P. Liesmann y R. Russo. Bari: Palomar, 1993, pág. 43).

²⁷ Id., «Pathologie de la liberté», en *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937) (traducción italiana «Patologia della libertà», en *Patologia della libertà*, cit., pág. 67).

sitivamente la ausencia», de «dar un sentido positivo a la Nada». ²⁸

Pero todo esto no quita —incluso lo implica— que también se pueda leer esta misma dialéctica en sentido contrario. Esto es, que no sólo la ajenidad —respecto del mundo— sea la condición de la libertad del hombre, sino también que su libertad sea habitada, y engullida, por tal ajenidad. Que sea una libertad ajena aun a sí misma, hasta el punto de perderse en cuanto tal. De convertirse en su opuesto. Por ello —en la libertad—, la terapia coincide con la «patología», como titulará Anders su ensayo sobre la «no-identificación», haciendo propia la tesis nihilista de que «aunque no se manifieste de otro modo más que libremente, a través de un acto que emana libremente de él, el hombre termina por descubrirse como no libre, como no determinado por sí mismo». ²⁹ Y esto por un doble motivo: en primer término, porque tal libertad es presupuesta sin que el hombre la haya elegido, y por tanto necesariamente se le destina. Pero además, y en mayor medida, porque esta necesidad tiene la forma de la más absoluta contingencia, de la completa indeterminación. En esta paradoja planteada por una contingencia necesaria, o una necesidad contingente, reside «la impostura, el don fatal de la libertad». ³⁰ También la asunción apriorística del *a posteriori* que en ella se determina —o de la cual surge— se presta a una interpretación simétricamente invertida respecto de la que enfatiza su componente de apertura al futuro. Es verdad que la comprensión de la ausencia implica la despedida del presente en pro de un futuro a determinar por completo. Pero ese futuro —vuelto tal sólo por su «no» ser presente, constitutivamente

²⁸ Id., «La natura dell'esistenza», cit., pág. 48.

²⁹ Id., «Patologia della libertà», cit., pág. 57.

³⁰ Ibid., pág. 58.

negativo— será siempre indeterminado, hasta el punto no sólo de escapar al control del hombre, sino también de invertir la línea del tiempo. De transmutarse en un «ya sido», según ese oxímoron lógico del «futuro anterior» que ya hemos visto actuando en el pliegue mortífero de la ley, pura experiencia mental de sobrevivir a uno mismo en que la libertad de lo negativo se hace al mismo tiempo negación de la libertad:

Pero lo que él descubre en estos actos de libre transposición de sí es de nuevo algo negativo; él se ve expulsado hacia el pasado más profundo y ya ve su muerte —todavía futura— pasada como su nacimiento. Y cada cosa es vista ya como pasada; y todo, en el sentido del *Eclesiastés*, que no por casualidad formula su nihilismo en futuro anterior, es concebido como «vanidad». A aquellos que serán no les será concedida memoria alguna por parte de quien los seguirá, ya que ellos simplemente habrán sido. Y ya el futuro se vuelve pasado.³¹

Una vez más, y también de este lado, vuelve a perfilarse en el núcleo profundo de la antropología filosófica la figura de la nada. Esta, que fue construida para inmunizar al hombre de la falta que lo asedia, reproduce potenciada esa falta dentro de él.

3. *El riesgo de la comunidad*

Tal resultado entrópico —todavía incierto y contradictorio en Scheler y Anders— queda directamente al descubierto en los dos autores que, si bien por carriles no superponibles, representan el momento de máxima maduración de la antropología filosófica. El primero de ellos es Helmuth Plessner. Que haya sido alumno del biólogo Hans Driesch, y que nunca haya

³¹ *Ibid.*, págs. 71-2.

abandonado su interés por la fisiología, nacido con los estudios de medicina realizados en sus años de juventud en Friburgo, no carece de influencia en lo que hace a la radicalización en sentido inmunitario que él imprime al proyecto antropológico en comparación con sus antecesores inmediatos.³² Si Scheler aún trata de desvincular el principio de lo negativo —el espíritu— de la función compensatoria de conservación de la vida, mientras Anders, aun empleando la semántica de la compensación, la interpreta en clave de libertad, Plessner coloca el baricentro de la investigación acerca del hombre dentro del marco paradigmático del problema hobbesiano del orden: «querer ordenar» es «la actitud latente de toda la vida humana»,³³ declara él todavía bajo la influencia del *Ordnungslehre* de Driesch. Y esto porque sólo del orden obtiene la vida humana los recursos necesarios para su propia duración problemática.

No se trata de que Plessner ceda a una reducción biologista de la idea de hombre. Pero desde luego, en consonancia con la *Lebensphilosophie* de Georg Misch, tiende sin duda a identificar en la corporeidad el objeto específico de la indagación antropológica. Tampoco en este caso renuncia él, bajo ningún concepto, a la articulación de planos implícita en la perspectiva de Scheler, sino que reincorpora la brecha metafísica abierta por este entre vida y espíritu en el in-

³² Para una reconstrucción pormenorizada del ambiente histórico-cultural de Plessner, véase S. Giannusso, *Potere e comprendere. La questione dell'esperienza storica e l'opera di Helmuth Plessner*, Nápoles: Guerini e Associati, 1995; una amplia interpretación de su pensamiento enmarcado en el horizonte de la antropología filosófica es brindado además por M. Russo en *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema dell'antropologia filosofica*, Nápoles: La città del sole, 2000, con presentación de V. Vitiello.

³³ H. Plessner, «Die Wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form», en *Gesammelte Schriften*, Francfort: Suhrkamp, 1980-1985, I, pág. 101.

terior del ámbito somático. De hecho, no sólo para Plessner el cuerpo es irreductible a la dimensión cuantitativo-material de la *res extensa* cartesiana, sino que constituye el campo de tensión en que él mismo se vincula con su propia alteridad: el cuerpo «es la forma en que cuerpo y alma se entrelazan estrechamente». ³⁴ A partir de este presupuesto inmanentista se delinea una antropología de lo viviente —una verdadera «biofilosofía»— en que forma y materia, interior y exterior, sujeto y objeto se determinan cada uno como la modalidad de expresión y de despliegue del otro. El cuerpo, en este sentido, ya no es considerado el envoltorio, o el instrumento, sino la raíz orgánica de la actividad intelectual, así como se interpreta, a su vez, el intelecto como la resultante espiritual de los procesos corpóreos. Es lo que Plessner entiende por «posición excéntrica» del hombre: a diferencia del animal —completamente resuelto en la relación inmediata con el ambiente que lo rodea, según las conocidas tesis de Jakob von Üexküll—, él siempre está a distancia de sí mismo. Por detrás o por delante, más acá o más allá, antes o después respecto de donde se lo coloca. El hombre está fuera de su «adentro» y dentro de su «afuera», en el interior de su propia exterioridad y en el exterior de su propia interioridad. De aquí el constante entramado entre identidad y alteridad que se enlaza en torno de su figura: él no es ni por completo idéntico a sí mismo ni por completo otro respecto de sí mismo, de igual modo que no está ni en el centro ni al lado de su propio horizonte de sentido, sino precisamente en el límite que a la vez los une y los yuxtapone. Plessner localiza esta liminaridad en la brecha ontológica entre «ser» y «tener» un cuerpo. El hombre no posee ese cuerpo que es y en verdad nunca puede ser

³⁴ Id., *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, en *Gesammelte Schriften*, cit., III, pág. 314.

el cuerpo que posee: es su propia no-posesión de sí mismo; «Yo soy, pero no me poseo»: esta frase caracteriza la situación del hombre en su existencia corpórea», anota Plessner en «Conditio humana». ³⁵ Desde esta perspectiva él puede sostener que «ser hombre es ser el otro de sí mismo» porque el hombre es precisamente aquel que no coincide con lo que es. ³⁶ Esto es como decir que el extrañamiento es la condición de la identificación, y viceversa. Sólo en relación negativa con la posibilidad de ser otro, cada hombre es lo que efectivamente es y es precisamente su propio no ser otro. El habita su propia distancia, hasta llegar a coincidir capilarmente con ella. Es la hendidura que lo separa de sí mismo: el margen —el surco y el umbral— en que lo extraño reviste lo propio y lo propio constantemente se hace extraño. Una perturbación, una laceración, un disenso abierto y en funciones en el surco de lo propio.

Pero —y es la otra cara de la moneda— cuanto más enfatiza Plessner esta separación, cuanto más profunda señala la herida, cuanto más describe al sujeto expuesto a su propia alteridad, tanto más se ve obligado, luego, a tejer una red de protección capaz de inmunizarlo. Toda la lógica de su discurso es gobernada por esta necesidad compensatoria de construir un equilibrio artificial en condiciones de balancear el desequilibrio natural que coloca al hombre más allá de sí mismo. Hasta el punto de imaginarlo como un sistema de contrapesos tendiente a nivelar la carga que su naturaleza excéntrica hace pesar sobre él: «El hombre tiende a salir de la insoportable excentricidad de su propio ser, a compensar el carácter demediado

³⁵ Id., «Conditio humana», en *Gesammelte Schriften*, cit., VIII (traducción italiana «Conditio humana», en *I Propilei. Grande storia universale del mondo*, Milán: Mondadori, 1967, I, pág. 71).

³⁶ Id., «Macht und menschliche Natur», en *Gesammelte Schriften*, cit., V, pág. 225.

de su propia forma de vida y sólo puede conseguirlo con cosas lo suficientemente pesadas como para equilibrar el peso de su existencia». ³⁷ Sólo de este modo quien había sido definido por Herder como «un inválido de sus fuerzas superiores» puede transformarse en un «combatiente armado con sus fuerzas inferiores», en un «proteo de sustitutos» ³⁸ capaz de equiparar productivamente su propia carencia inicial. Es verdad que Plessner afirma que «la idea de compensación, biológicamente referida al conjunto de la naturaleza humana, no incluye la explicación de las causas y modalidades» que la determinan; ³⁹ esto es, de por sí no basta para explicar la inversión dialéctica de la debilidad en fuerza si no presupone «determinados puntos de apoyo, necesarios para equilibrar este sistema orgánico de un nuevo tipo». ⁴⁰ Pero precisamente tal especificación hace arraigar el mecanismo compensatorio —de otro modo reducible a pura dinámica subjetiva— en una serie de contrapuntos objetivos, en una cadena de lazos normativos que estabilizan su efecto inmunitario: «Ser hombre significa estar apresado por normas, estar empeñado en la remoción de los instintos. Toda convención, toda costumbre, todo derecho articulan, canalizan y reprimen los correspondientes impulsos instintivos». ⁴¹

Es el pasaje decisivo de la antropología a la política, o, mejor dicho, la perspectiva que pone en primer plano la tonalidad originariamente política de la antropología misma. El momento en que —para decirlo de otro modo— el tópico de la compensación adquiere, o revela, los rasgos funcionales del dispositivo inmunitario.

³⁷ *Id.*, «Die Stufen des Organischen und der Mensch», en *Gesammelte Schriften*, cit., IV, pág. 385.

³⁸ *Id.*, «Conditio humana», cit., pág. 72.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, pág. 73.

nitario. Que justamente se trata de esto lo testimonian no sólo el rol protector-asegurador de las formas políticas ante el riesgo natural que asedia al hombre, sino también la caracterización explícitamente comunitaria que se asigna a dicho riesgo. El exceso de comunidad es el peligro del que la política debe proteger la vida humana: esta es la tesis de fondo del ensayo de Plessner acerca de los *Límites de la comunidad* escrito en 1924, inmediatamente después del fallido *putsch* de Munich y la tentativa de insurrección comunista de Hamburgo. ⁴² El panfleto es concebido por Plessner como una defensa del orden de Weimar contra los grupos extremistas de derecha e izquierda que amenazaban su prosecución. Pero lo que importa señalar, en relación con su explícito tono inmunitario, es que su blanco de polémica es, justamente, una radical aspiración a la comunidad. Esta —interpretada por Plessner en términos tradicionalmente organicistas— es la que desequilibra la vida social hacia formas de sobrecarga emotiva que desestabilizan su normal funcionamiento. De aquí —otra vez— la necesidad de un «freno», una «disciplina», un «orden» que compensen su deriva fusional por medio de una serie de estrategias defensivas orientadas a reconstruir límites y confines donde hay flujo y comunicación. Contra la contigüidad de la «vida común», estas estrategias van en dirección a una toma de distancia, a una separación funcional, que involucra en primer lugar la relación recíproca entre los individuos; pero además —aún más a fondo y en conexión con la primera— también la de cada uno de los individuos consigo mismo. Vuelve por esta vertiente —pero con una seca inflexión inmunitaria— la dialéctica entre propio y

⁴² *Id.*, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, en *Gesammelte Schriften*, cit., V (traducción italiana de B. Accarino *Limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Bari-Roma: Laterza, 2001).

extraño que reconocemos en la base de la antropología de Plessner: el hombre puede salvaguardar su propia identidad sólo escindiéndose en la bipolaridad entre interior y exterior, privado y público, invisible y visible, y ordenando cada polo a la salvaguarda del otro. Así como la exterioridad de la vida es la que recorta, del otro lado del espejo, la posibilidad de una dimensión privada, justamente la visibilidad de las actitudes exteriores es la que oculta la intención interna que los mueve: la que logra «volver a un hombre lo más visible y oculto posible al mismo tiempo». ⁴³

Todas las funciones sociales citadas por el autor —nombre, rol, ceremonial, prestigio, diplomacia, tacto— responden a esta necesidad de aseguramiento por medio del desdoblamiento. El hombre, para cuidar una parte de sí, es forzado a poner literalmente «en juego» la otra. La supervivencia no es garantizable de manera inmediata y directa: requiere la presencia de una mediación que corte la subjetividad a lo largo de líneas de fuga destinadas a no encontrarse. O a encontrarse sólo en negativo: para «realizarse» en el plano de la apariencia, el hombre es forzado a «irrealizarse» en el plano de la sustancia: «Todo lo que es psíquico necesita esta digresión para arribar a sí mismo: sólo se conquista a sí mismo perdiéndose». ⁴⁴ Contra toda teoría negativa de la alienación —sea de matriz agustino-luterana o de cuño hegelo-marxiano—, Plessner reivindica efectos inmunizantes de esta respecto de un vínculo orgánico, con los otros y consigo mismos, destinado a volcarse en un conflicto recíprocamente destructivo. A gobernarlo está destinada la representación social, que el autor reconstruye en términos teatrales —personificación, incorporación, disfraz en que cada cual se vuelve un sosias de sí mis-

mo (*Doppelgänger*)—⁴⁵ que remiten al pie de la letra al escenario nihilista-compensatorio perfilado por Nietzsche:

El intelecto, como medio para conservar al individuo, despliega sus principales fuerzas en la ficción. Esta constituye, en efecto, el medio de conservación de los individuos más débiles y menos robustos, dado que no pueden acceder a una lucha por la existencia realizada con los cuernos o con las ásperas mordidas de los animales feroces. En el hombre, este arte de la ficción alcanza su punto más alto: aquí ilusionar, adular, mentir y engañar, hablar mal de alguien en su ausencia, representar, vivir en un esplendor tomado en préstamo, enmascararse, las convenciones que ocultan, hacer la comedia ante los otros y sí mismos; en suma, el continuo revolotear en torno de la llama de la verdad constituye la regla y la ley.⁴⁶

Resulta hasta demasiado evidente el presupuesto hobbesiano del que se origina este razonamiento: la sociedad humana —cualquiera sea ella— no está en condiciones de durar más que en presencia de un orden artificial capaz de neutralizar el potencial de violencia que la atraviesa naturalmente. Pero —he aquí su intrínseco valor inmunitario— este orden no puede dejar de llevar dentro de sí un fragmento de esa violencia que debe impedir. Lo negativo no es eliminable, sino sólo domesticable en una forma que haga soportables sus consecuencias patógenas.

Por más que se los suavice y urbanice en la semántica de la civilización, todos los ritos sociales evocados por Plessner revelan, en el fondo, este grumo de violencia menor que sólo conservándose tal puede

⁴⁵ Cf. H. Plessner, *Diesseits der Utopie*, Düsseldorf-Colonia: Diedrichs, 1966 (traducción italiana *Al di qua dell'utopia*, Génova: Marzetti, 1974, pág. 130).

⁴⁶ F. Nietzsche, «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», en *Sämtliche Werke*, cit., III/2 (traducción italiana «Su verità e menzogna in senso extramorale», en *La filosofia nell'epoca tragica del Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, en *Opere*, cit. III/2, pág. 356).

⁴³ *Ibid.*, pág. 77.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 83.

afrontar la violencia mayor de la cual no obstante emana y cuya naturaleza comparte. Así sucede con el «rol», que constituye una especie de «máscara», o, mejor, de «armadura con la cual entrar en el campo de batalla de la esfera pública».⁴⁷ Así sucede, tanto más, con el prestigio, en el que «se irrealiza y se transforma la lucha por el rostro auténtico»⁴⁸ en una modalidad compensatoria que a uno lo vuelve inatacable. Así sucede, por último, con el arte de la «diplomacia», en el cual amenaza y astucia, persuasión y disuasión sirven para «manipular a alguien, en la negociación, hasta dejarlo desarmado»⁴⁹ que constituye el único modo, legítimo y necesario, de evitar «la violencia al desnudo»⁵⁰ justamente revistiéndola de formas que van de la cortesía al poder; y que inclusive toman de la primera los instrumentos sutiles para imponer con mayor eficacia el segundo. Este suave pasaje, esta línea tendida entre gracia y dominio —que remite a la vez al motivo renacentista de la *sprezzatura** y a la semántica del juego en todas sus variantes— es lo que Plessner llama «tacto» con una sintomática referencia a la necesidad de «higiene social»: tacto es el «arte de no-acercarse-demasiado, de no-ser-demasiado-abiertos».⁵¹ No una simple lejanía; tampoco una clausura pura, sino una relación a distancia y una apertura controlada. Desde este punto de vista, no se puede decir —como no obstante se dijo— que Plessner sea un teórico del solipsismo ni precisamente del individualismo. Sí, más bien de la inmunización preventiva de toda forma social —desocializada de este modo en

⁴⁷ Plessner, *Limiti della comunità*, cit., pág. 74.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 81.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 93.

⁵⁰ *Ibid.*

* Término introducido en el siglo XVI por el escritor italiano Baldasar Castiglione para indicar una actitud de descuido y aparente falta de esfuerzo en el decir y el actuar, contraria a la afectación. (N. del T.)

⁵¹ *Ibid.*, pág. 98.

los átomos individuales que la componen y al mismo tiempo la descomponen en cuanto tal—. El no comete, por cierto, el error de abstraer de la comunidad a los individuos: presupone la primera como condición de existencia de estos últimos, pero precisamente de acuerdo con una relación que los une en la separación y los vincula en la ajenidad.

A causa de esta superposición entre unidad y escisión, su antropología fue llamada con justicia «fragmento de teología política».⁵² No tanto por la proclamada relación con Carl Schmitt, que le valió el precoz reconocimiento, por parte de este último, de «primer filósofo moderno en arriesgar una antropología política de gran alcance»⁵³ sino, más profundamente, para el rol «katekhónico» asumido por los mecanismos inmunizantes de la «higiene social» frente a la violencia a la vez impedida e incorporada por estos, como hubo de señalar Adorno a propósito de la categoría de tacto: «El nominalismo del tacto contribuye al triunfo del universal más universal, del puro poder de disposición, incluso en las constelaciones más íntimas».⁵⁴ De hecho, el propio Plessner —en una afirmación polémica que no contradice sino descubre en su vena más crispada la dirección de su proyecto antropológico— había declarado que «sin aniquilación, al menos como amenaza, no hay política, así como no hay derecho sin aniquilación de la libertad».⁵⁵ Ordenado a contener la nada que nos apremia por todos lados, el hombre no

⁵² R. Kramme, «Antropología política. L'immagine antropologica della società in Helmuth Plessner», en *Ratio imaginis*, al cuidado y con una introducción de B. Accarino, Florencia: Ponte alle Grazie, 1991, pág. 100.

⁵³ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Munich-Leipzig: Duncker & Humblot, 1932 (traducción italiana «Il concetto di “politico”», en *Le categorie del ‘politico’*, cit., pág. 144).

⁵⁴ T. W. Adorno, *Minima moralia*, Berlín y Francfort: Suhrkamp, 1996 (traducción italiana de R. Solmi, *Minima moralia*, Turín: Einaudi, 1954, pág. 27).

⁵⁵ Plessner, *Limiti della comunità*, cit., pág. 116.

puede hacerlo más que mediante una ulterior, y constante, aniquilación.

En su introducción a la traducción italiana de las *Grenzen*, Bruno Accarino impugna explícitamente la lectura inmunitaria de Plessner, o, mejor dicho, impugna la contraposición con el léxico de la *communitas* que de ello podría derivar: «*Immunitas* ya no es lo contrario de *communitas*, sino uno de sus presupuestos indispensables». ⁵⁶ Me parece que él acierta y se equivoca al mismo tiempo. Acierta al reivindicar el carácter dialéctico, y también aporético, de la relación entre las categorías de «comunidad» e «inmunidad», como por lo demás se sostuvo aquí desde el comienzo. Así, queda muy claro que la comunidad fusional y auténtica criticada por Plessner representa la máxima forma de inmunización en la medida en que rechaza —o, por el contrario, fagocita— toda alteridad diferencial respecto de su propio modelo absoluto. Como también demuestra ampliamente la actual deriva integralista y xenófoba de cierto neocomunitarismo, nada es más inmunizante que una comunidad que se asuma como absolutamente «propia», y por tanto no «común» respecto de aquello que no le pertenece. Pero tal comunidad —de identidad y de pertenencia— es justamente lo contrario de la *communitas* de la cual la *immunitas* obtiene su propio sentido negativo y privativo. Porque este es justamente el punto que Accarino parece no ver: vale decir, que no es la *communitas* la que presupone a la *immunitas* —como él escribe—, sino esta última a aquella. La presuposición a la cual se alude no tiene nada que ver, claro está, con una precedencia temporal —según un estereotipo interpretativo que con justicia Plessner rotula como románticamente conservador—, sino que debe ser comprendida en clave lógica o, mejor todavía, ontológica: partir de la *immunitas* para definir la *communitas* —como hace Accarino siguiendo a Plessner y toda la antropología pos-hobbesiana— quiere decir leer la relación, el *cum*, a través de lentes individualistas que invierten la perspectiva o la presentan en un léxico ya filosóficamente inmunizado.

Una consideración análoga se puede hacer a propósito de la categoría plessneriana de tacto —identificada, sin más, por Accarino, con la de contacto—. ⁵⁷ En realidad, como se puede de-

⁵⁶ B. Accarino, «Le ragioni del mondo. L'anti-comunitarismo di Helmuth Plessner», en Plessner, *Limiti della comunità*, cit., pág. 167.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 171.

ducir de sus mismas investigaciones,⁵⁸ se trata de una coincidencia que no puede darse por descontada. Es cierto que la categoría de «tacto» —así como la de «contingencia»— no niega la relación, e incluso la requiere, pero la contiene en una forma defensiva que la esteriliza preventivamente de sus efectos más peligrosamente contagiosos. De aquí su carácter «higiénico», sobre el que insiste Plessner, pero también su inherencia al ámbito de la limitación jurídica: el tacto es antes que nada un aparato, o una fuente, de diferenciación. Contra la indiscreción, la indecencia, de un exceso de cercanía, o inclusive de indistinción, este restablece fronteras adecuadas. De allí su parentesco con la corrección: *Richtigkeit*, a su vez implicada en la idea de dirección (*Richtung*) y de derecho (*Recht*). Y en efecto el tacto fue definido por Jhering como la capacidad de captar lo justo, *das Richtig*, aun más allá de la índole abstracta de la regla.⁵⁹ Pero es justamente este rasgo diferenciador, delimitador, el que empuja el tacto al ámbito de la inmunización. La cercanía que lo caracteriza abarca cierta lejanía, así como su acción tiene los rasgos negativos de una abstención de cuanto podría herir o provocar una herida. Mediante el tacto —se podría decir— se toca sin tocar; o no se toca aquello, o a aquél, que a la vez se toca. En este sentido, el tacto constituye lo inverso al contacto que de todos modos es asimilado por la cadena háptica del *tangere*: no su eliminación; tampoco, precisamente, su limitación, sino su negativo. Como un delgadísimo diafragma que deja una externa a otra las superficies que se tocan; literalmente intactas, y por eso mismo indemnes del contacto que no obstante experimentan. Es cierto, el tacto, en tanto categoría eminentemente social, requiere la relación con otros. Pero se trata de una relación que, antes que favorecer el acercamiento, mantiene y aumenta la distancia inicial: «Las situaciones del tacto —destaca Plessner— nacen y se resuelven, entre personas naturales, sobre la base de un presentimiento extra-racional e imperceptible, con una previa, cuidadosa conservación interior de la distancia». ⁶⁰ Tiene más tacto

⁵⁸ Cf. B. Accarino, «Contingenza. Il tatto come categoria delle scienze sociali», en *Le figure del consenso*, Lecce: Milella, 1989, págs. 163-81.

⁵⁹ Cf. R. von Jhering, *Der Zweck im Recht*, Hildesheim – Nueva York: Olmas, 1970, págs. 569-93 (el texto sobre el tacto no se incluye en la traducción italiana de M. G. Losano *Lo scopo del diritto*, Turín: Einaudi, 1972).

⁶⁰ Plessner, *Limiti della comunità*, cit., pág. 101.

quién, en una condición de cercanía, logra mantener firme su propia intangibilidad.

Desde este punto de vista, me parece más bien extrínseca la pretendida correspondencia entre Plessner y un pensador del contacto como Merleau-Ponty. Extrínseca no porque falten temas y referencias en común; tampoco porque ambos no converjan en una misma atención por la esfera del cuerpo y por todo lo que en cualquier sentido lo toca. Sino porque justamente el eje semántico del tocar marca el más sensible punto de divergencia entre ellos, que podríamos sintetizar de este modo: mientras en Plessner —y en general en la antropología filosófica alemana— la «tocabilidad» es tácticamente contenida dentro de un umbral más allá del cual no puede avanzar sin desplegar consecuencias negativas, en Merleau-Ponty adquiere sentido exactamente a partir de ese punto-límite: «Tocar y tocarse (tocarse — tocante — tocado). No coinciden en el cuerpo: lo tocante nunca es exactamente lo tocado. Eso no significa que coincidan “en el espíritu” o en el nivel de la “conciencia”. Para que la juntura se realice hace falta algo distinto del cuerpo: esta se realiza en lo *intocable*».⁶¹ Lo intocable, entonces, no es lo que delimita desde el exterior a lo tocable, sino lo tocable mismo en la separación que le impide una absoluta coincidencia consigo mismo. Aquí no está en juego, como en Plessner, la necesidad —o la oportunidad— de proteger de una relación emocionalmente insostenible a los sujetos del contacto; sino, al contrario, la imposibilidad de pensar a los sujetos, y los objetos, fuera de la relación que los constituye —y a la vez los destituye— en cuanto tales. Por eso no pueden *tocarse hasta el fondo*: porque no existe ni lo «tocante» ni lo «tocado», sino sólo el tocar en que ellos se recortan de manera recíproca. Ni siquiera el «tocar» en sí, entendido sustantivamente como absoluto por aquello que —o quién— lo experimenta cada vez. Desde este punto de vista, intocable no es lo que resiste al tocar, sino la tocabilidad en cuanto tal. Pero todo esto, evidentemente, nos lleva fuera no sólo del léxico conceptual de Plessner, sino del de la antropología misma; hacia ese horizonte de sentido que el propio Merleau-Ponty definió, en términos aún enigmáticos, como una «ontología de la carne».

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París: Gallimard, 1964 (traducción italiana al cuidado de M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Milán: Bompiani, 1994, págs. 265-6).

4. *Potencia del vacío*

Quién completa definitivamente este pasaje nihilista es Arnold Gehlen.⁶² Con su obra parece cerrarse sobre sí misma la trayectoria completa de la antropología filosófica del siglo XX, en términos de una categórica estabilización conservativa. Todas las vacilaciones, antinomias y aperturas que todavía inquietaban las perspectivas de Scheler, Anders y Plessner, Gehlen las sutura en un ajuste funcional que lleva al paradigma antropológico a coincidir integralmente con su eficacia inmunitaria tan sólo. No es que falte, sobre todo en las etapas iniciales de su recorrido, un interés aun explícito por la cuestión ontológica de la relación, si ya en el ensayo que redactó para su habilitación en 1931 *Espríitu real y espíritu irreal* puede escribir que «el único objeto adecuado del hombre es el *otro*».⁶³ Pero en una modalidad, preventivamente neutralizada, que lo empuja precozmente a subordinar esa inclinación comunitaria a una declarada y apremiante exigencia conservativa: «La vida, para ser del todo ella misma, debe ir a buscar lo negativo para luego preservarse de él».⁶⁴ Ya aquí lo «negativo», declarado como necesario para la supervivencia, ocupa el lugar antes asignado a la relación con el otro. O acaso mejor: revela el carácter instrumental reserva-

⁶² Para una limpida introducción a la obra de Gehlen, véanse los distintos ensayos que en estos años le ha dedicado U. Fadini, y en especial su volumen *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milán: Angeli, 1988. Todavía también es útil la monografía de F. G. di Paola, *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Milán: Angeli, 1984.

⁶³ A. Gehlen, *Wirklicher und unwirklicher Geist*, en *Philosophische Schriften*, Francfort: Klostermann, 1978, vol. I, pág. 89. Cf. al respecto W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Francfort: Suhrkamp, 1969 (traducción italiana *Melancolia e società*, Nápoles: Guida, 1985, págs. 235 y sigs.).

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 266.

do por Gehlen desde un comienzo al tema de la alteridad. Porque, a diferencia no sólo de Scheler —que presupone la esfera de la experiencia común respecto de la constitución del individuo en las formas relacionales de la simpatía y del amor—,⁶⁵ sino también del propio Plessner —siempre orientado hacia la dimensión política de la intersubjetividad—, para Gehlen el «otro», más que un *alter ego*, un sujeto distinto, es antes que nada y esencialmente «no-yo»: el «no» que permite que el yo se autoidentifique como aquel que precisamente difiere del propio otro: «Angustiado por el enigma de su existencia y de su misma esencia, el hombre carece de otro recurso más que el de procurar interpretarse pasando a través de un *no yo*, a través de algo distinto de lo humano».⁶⁶ Aun cuando ese «no-yo» tenga el aspecto «humano» de un «tú», sólo vale en relación con la autoconstrucción del yo: es el medio objetivo a través del cual el sujeto se conserva mediante su propio extrañamiento en un dispositivo formal a la vez sustitutivo y protector de su sustancia natural.

Cuál es la ascendencia histórico-filosófica —probablemente fichteana— de una teoría semejante poco importa aquí, en comparación con su utilización funcional en términos explícitamente compensatorios:

...el hombre, puesto como un animal frente a la naturaleza bruta, sería en cualquier condición incapaz de vivir con su *physis* innata y su carencia de instintos. No obstante, estas se compensan con la capacidad, que sabe responder a la necesidad más urgente: modificar esta naturaleza bruta, y en realidad cualquier naturaleza de cualquier

⁶⁵ Cf. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, en *Gesammelte Werke*, cit., VII (traducción italiana *Essenza e forme della simpatia*, Roma: Città Nuova, 1980, pág. 334).

⁶⁶ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo: Rowolt, 1957 (traducción italiana *L'uomo nell'era della tecnica*, Milán: Sugar, 1984, pág. 24).

modo posible, de manera que pueda tornarse útil para su vida.⁶⁷

Lo que aquí encuentra validación y ordenamiento definitivo es la clásica tesis antropológica de la inversión dialéctica entre retraso orgánico y potencia operativa —pensamiento, acción, lenguaje— de la especie humana: el más inadaptado de los seres naturales —estructuralmente afectado por primitivismos, carencias de desarrollo, fallida especialización orgánica— se vuelve, justamente por eso, el más capaz de adaptación polivalente. Como Gehlen recaba no sólo de la teoría herderiana del *Mängelwesen* y de la nietzscheana del *Unfertigkeit*, sino también y sobre todo de la nueva bio-etología de Bolk y Portmann, de Buytendijk y de Schindewolf, de Storch y de Lorenz, entre vida y supervivencia del hombre no se da un tránsito directo. Cuando escribe que el hombre «más que vivir, *dirige su propia vida*»,⁶⁸ de hecho tiene la intención de decir que la supervivencia no es un fruto espontáneo de la vida, sino, al contrario, algo que implica su administración controlada, limitada, contenida en una forma que de algún modo la inhibe y la contradice. En definitiva, contra el modelo lineal y progresivo de la concepción evolucionista tradicional, Gehlen concibe la ontogénesis del hombre a través de una serie de bloques orgánicos y saltos funcionales donde todo progreso no hace más que compensar una regresión que lo contrabalancea y a la vez lo posibilita, con arreglo a un mecanismo de retroacción bivalente signado por la necesidad de renuncia y autoconstricción.

⁶⁷ Id., *Asnthropologische Forschung*, Hamburgo: Rowohlt, 1961 (traducción italiana *Prospettive antropolologiche*, al cuidado de G. Poggi, Bolonia: il Mulino, 1987, pág. 28).

⁶⁸ Id., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden: Athenaion, 1978 (traducción italiana *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milán: Feltrinelli, 1990, pág. 43).

Esta caracterización negativa, que aproxima la perspectiva de Gehlen a las tesis de Freud —y también, en otros aspectos, de Norbert Elias— acerca del proceso de civilización como canalización represiva de los impulsos naturales, permite una precisión adicional a propósito de la peculiar naturaleza del paradigma inmunitario de Gehlen. Mecanismo que no opera por simple clausura defensiva, sino, también y sobre todo, mediante ese principio de la «exoneración» (*Entlastung*) programáticamente definido por el autor como «la clave para comprender la *ley estructural* que rige toda actividad humana».⁶⁹ Si por un momento se vuelve al significado etimológico del término *exonerare* —entendido como la modalidad de liberación y sustracción respecto del *onus* común que vincula a los miembros de la comunidad a la carga, o a la ley (en ambos casos *munus*), de una obligación recíproca— se capta perfectamente la significación específica, y también la intensificación semántica, que Gehlen confiere a la categoría de inmunización. En su léxico conceptual esta prevé no sólo la retraducción de un negativo —el *ex* de la exoneración o el *ent* de la *Entlastung*— en posibilidad afirmativa, sino también el alcance negativo de esta afirmación. Para orientarse en este juego de espejos cruzados, hace falta volver a recorrer en todas sus junturas internas el itinerario lógico seguido por el autor: una función primaria de la exoneración es llenar el vacío biológico del hombre de un contenido sustitutivo que puede compensar, o incluso invertir, los efectos naturales negativos, para una condición de supervivencia facilitada. Esto se produce a través de un procedimiento de selección y toma de distancia (*Distanzierung*) en relación con la profusión indisciplinada de estímulos que por lo general nos reviste; esto es, mediante un aplazamiento

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 63.

de la respuesta a los estímulos que resulte funcional para una más prolongada conservación de la vida. De aquí la formación de un «hiato» entre necesidades y satisfacción de necesidades que subordina nuestro comportamiento a una práctica de la previsión orientada no sólo a afrontar la emergencia del momento presente, sino también a saciar por anticipado nuestra inagotable «hambre futura».⁷⁰ Pero justamente en esa acción prospectiva se evidencia el doble valor negativo de la inmunización así obtenida. Como ya sabemos, la inmunización opera de manera homeopática mediante la reproducción controlada de aquello que pretende neutralizar. ¿Y no es acaso el «hiato», esto es, el aplazamiento espacio-temporal al que Gehlen hace referencia, un vacío tanto o más profundo, en cuanto artificialmente producido, que aquel que terapéuticamente debe colmar? Por otra parte, en el concepto privativo de exoneración está implícito el mantenimiento invertido —y vuelto así productivo— de esa carga de la cual, sin embargo, se toma distancia. La *Entlastung* es la acción sobre sí mismo con que «el hombre transforma las cargas elementales que lo gravan en chances de conservar su vida».⁷¹ Es, precisamente, el modo en que él *transforma* —invierte y convierte—, no suprime, la materia pulsional de la que está negativamente constituido y a la que, sin poder evitarlo, reproduce inmunizada. Separada de sí misma y dirigida en su propia contra, dado que «eso no puede suceder si no es de modo que una parte de las pulsiones sea usada para inhibir algunas de las otras».⁷²

Hasta aquí, de todas formas, Gehlen no hace más que traducir en términos antropológicos la usual dia-

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 78.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 90.

⁷² *Ibid.*, pág. 379.

lética contrastiva del paradigma inmunitario. El paso adicional que da en una dirección que parece redoblar su tasa de negatividad es, sin embargo, otro: no sólo la definición del procedimiento biológico con que el organismo humano se inmuniza de los riesgos implícitos en su naturaleza defectiva, sino la de una celda, de tipo jurídico, tendiente a proteger inmunitariamente esta misma inmunización como una prótesis externa que se añade al cuerpo para asegurar de modo mecánico su desarrollo fisiológico. Es la función que el autor asigna a la institución, de la que, a partir de los años cincuenta, elabora una explícita teoría en términos incluso autocríticos respecto de sus propias tesis anteriores: mientras la inmunización se queda en el nivel del individuo, y no se incorpora dentro de un dispositivo social más amplio, queda a su vez expuesta al riesgo de una rápida disolución. Ahora bien, se debe aclarar inmediatamente que esta posición de Gehlen —madurada sobre todo en contacto con la *théorie de l'institution* de Maurice Hauriou—⁷³ no pone en tela de juicio el presupuesto esencialmente individualista al que, como ya se ha visto, él vincula el principio de exoneración, sino que lo somete a un movimiento que sólo puede conservarlo poniéndolo en relación con su contrario, con arreglo a ese procedimiento dialéctico al que a esta altura estamos habituados: para que en verdad —esto es, de modo duradero— pueda exonerarse, el individuo debe hacerlo antes que nada respecto de sí mismo, debe exonerarse de su propia subjetividad individual. La exoneración del individuo es siempre también exoneración *respecto del individuo*. Sólo descargando sobre un sistema objetivo de control y de reproducción la carga de decisiones a las que él es constantemente exhortado por

⁷³ Cf. M. Hauriou, *Théorie de l'institution et de la fondation*, en *Cahiers de la nouvelle journée*, 1925, n.º 4 (traducción italiana *Teoria dell'istituzione e della fondazione*, Milán: Giuffré, 1967).

parte del ambiente —para retomar los términos canónicos de ese Luhmann que justamente de las teorías de Gehlen tomará algo más que el motivo inicial de su propia perspectiva— el individuo puede liberar la energía para cometidos superiores. Eso significa que la libertad se expande de modo proporcional al crecimiento de un aparato institucional —pero también de un código de hábitos, certezas, automatismos— que suplanta al individuo como sujeto de libre elección indicándole no sólo lo que él *debe* hacer, sino también lo que puede *no* hacer: «Los principios consisten principalmente en lo que *no* se hace»;⁷⁴ liberan de una excesiva libertad de acción. La libertad, en suma, surge de la misma necesidad que la retiene, y que sólo en este momento la hace posible de manera compensatoria.

El hecho de que el pensamiento de Gehlen tienda por entero a esta heteronomía, se corrobora considerando el horizonte teológico-político en el que él reconoce la génesis del proceso de institucionalización en una forma secularizada que a la vez lo supera y lo mantiene: «Las instituciones eran en sentido pleno, en su origen, trascendencias en el más acá».⁷⁵ Tal es ese complejo de ritos, cultos, prácticas religiosas al que los hombres asignaban el rol de resarcimiento de los desgarros y las heridas producidos por sucesos imposibles de dominar de otro modo en el transcurso de la experiencia. Es el clásico mecanismo reflexivo del totemismo, que inaugura en su forma arquetípica la dialéctica negativa de incorporación de lo otro asumida más tarde afirmativamente —y esto es de modo *doblemente negativo*— por la antropología filosófica: «Identificándose con un *no-yo*, el individuo arriba por contraste a un sentido de sí mismo que puede mante-

⁷⁴ Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pág. 46.

⁷⁵ Id., *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden: Athenaion, 1977 (traducción italiana *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, al cuidado de R. Madera, Milán: Il Saggiatore, 1984).

ner firme en la *representación* (*Darstellung*), más o menos permanente, de otro ser». ⁷⁶ Lo que la institución jurídico-política hereda de su predecesor ritual es exactamente esta modalidad de autoidentificación negativa que los individuos llevan a cabo reconociéndose en la común alteridad de aquello que los representa, justamente porque no coincide con ellos, pero está literalmente «en su lugar», exonerándolos del peso de una subjetividad de otro modo insostenible. Así como las miradas de la imitación ritual convergen en un mismo punto vacío que se sustrae en el momento preciso en que es contemplado, la institución vincula a quienes se reconocen en ella por compartir una misma ajenidad. En la institución, los hombres son acomunados por su ajenidad; vale decir, inmunizados respecto de aquello que tienen en común. Gehlen expresa de manera perfecta este nudo compensatorio, orientado a la preservación de la vida, que hace de la inmunización nuestro único comportamiento común, y de lo común, el objeto mismo de la inmunización: «no logramos vislumbrar otra tarea para una comunidad humana, para un pueblo, que no sea la de conservar su propia existencia». ⁷⁷

El carácter intrínsecamente aporético de semejante conclusión es tanto más evidente cuanto más se esfuerza Gehlen por neutralizarlo en la rigurosa geometría de sus procedimientos argumentativos. Dicha contradicción es confirmada por la dirección final que él parece tomar en sus últimas obras en relación ya no sólo con el diagnóstico —y la terapia— sino también con el pronóstico acerca de nuestro tiempo, ya cristalizado en la apariencia de un eterno presente. Es lo que el autor señala con el término *posthistoire*, aludiendo a una especie de estabilización definitiva

de los procesos de compensación que caracterizan a las sociedades tardomodernas. En estas, la completa institucionalización de la vida en formas de reproducción conservativa parece determinar un equilibrio perfecto entre ambiente y sistema, instintos y normas, cargas y exoneraciones. Y sin embargo Gehlen reconoce justo en el alcance de tal equilibrio una serie de contraefectos destinados a sacudirlo en sus cimientos. Es lo que él define como procesos de «primitivización» o «reinstintivización», entendidos como una suerte de retorno artificial a la naturaleza determinado, por oposición, por el exceso de subjetividad que libera el progreso técnico. Ya no sometido al trabajo material obligatorio —y al potente freno inhibitorio que este implicaba—, el hombre resulta cada vez más expuesto a un crecimiento anómalo de la interioridad psíquica y, por ende, a un decrecimiento proporcional del principio de realidad. Sometidas al impulso disgregador de dicha hipertrfia subjetiva, las instituciones resultan primero debilitadas y luego desbordadas por un aluvión de demandas que no pueden afrontar. Así, ya no vinculados objetivamente por el orden institucional, todos los ámbitos de la vida amenazan con estallar cuanto más protegidos parecen por un artificio que a esta altura coincide con una nueva naturaleza. Gehlen contrapone a tal deriva subjetiva por un lado una actitud de ascesis respecto del consumo individual y por el otro un refuerzo de las barreras institucionales. Pero si el primer requerimiento se revela simplemente como inviable, el segundo se muestra incluso autocontradicitorio, puesto que, como hemos visto, es la multiplicación de las instituciones lo que produce su entropía: nada más institucional hoy que la crisis de las instituciones, a las que no por caso Gehlen define como «las grandes fatalidades que a la vez preservan y devoran», ⁷⁸ en el sentido de que jus-

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 443.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 90.

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 30.

tamente la irrefrenable tendencia a la sobredeterminación determina de manera contrafáctica nueva indeterminación; así como el refuerzo de las normas crea creciente anormalidad.

Aquí se reconoce en toda su potencia destructiva y autodestructiva un mecanismo inmunitario fuera de control a causa de su constante potenciación interna. El generalizarse de la exoneración se traduce en una carga adicional y más gravosa, puesto que es producida por nosotros mismos: «si el hombre se exonerá excesivamente de la seriedad de la realidad, de la necesidad, de lo “negativo”, como lo llamaba Hegel, entonces todo eso se despliega sin más frenos». ⁷⁹ Lo que amenaza en modo catastrófico con romperse es precisamente el dispositivo inmunitario de positivización de lo negativo, llevado ya a identificarse con este último precisamente en su intento de absorberlo dialécticamente: como una máquina que, debiendo producir cada vez más orden, pierde el contacto con el desorden que constituye a la vez su frontera y su materia, volviéndose al final presa de él. O como una terapia homeopática crecida más allá del umbral de tolerancia del organismo, por lo que termina devastándolo. De nuevo la inmunidad golpea contra sí misma en el intento de inmunizarse de su propio efecto, y resbala en el vértice de un infinito redoblamiento.

Como es sabido, la teoría de Gehlen sufrió numerosas impugnaciones por parte de pensadores contemporáneos, si bien dirigidas más a sus resultados conservadores que a los presupuestos filosóficos sobre los cuales se apoya. El ensayo de Heinrich Popitz, *Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft*,⁸⁰ constituye una excepción respecto de tal inflexión ideológica. En

efecto, lo que en él se critica no es el tono general ni el punto de llegada institucionalista de la antropología filosófica gehleniana, sino el paradigma compensatorio que desde el inicio la inerva. Tras haber hallado su matriz en el *Protágoras* platónico —y más precisamente en el reparto equilibrado entre fuerzas y debilidades asignadas a los seres vivos primero por Epimeteo y después por Prometeo (320d-322d)—, Popitz reconoce su efecto en la relación dialéctica que Gehlen instaura entre falta orgánica y supervivencia del animal hombre: la superación de este déficit natural, realizada por el artefacto técnico en forma de sustituto o exoneración de los órganos es la que inmuniza a la especie humana de los riesgos ambientales que de otro modo no sería capaz de resistir. Ahora bien, la crítica del autor se fija justo sobre el carácter negativo —e incluso doblemente negativo, negación de una negación— de la relación que de este modo se establece entre invención técnica y aparato orgánico: contra lo que sostiene Gehlen, «la técnica no compensa una insuficiencia orgánica sino que por el contrario saca provecho de una capacidad orgánica específica». ⁸¹ El rol del artificio no consiste en sustituir, o exonerar, sino en reforzar el compromiso ya implícito en la constitución orgánica del hombre. La relación entre órganos naturales y manufacturas artificiales no es de negación, sino de incremento: entre ellos no hay ninguna solución de continuidad, sino potenciación recíproca. La prueba más segura de tal contigüidad funcional es la mano del hombre: potenciada, sí, por el uso de utensilios, pero según una modalidad que originariamente ella misma determinó. Popitz se extiende enumerando las infinitas posibilidades fisiológicas de la mano en relación con una serie de operaciones que involucran todo el espectro de la experiencia humana: puede tantear, aferrar, plasmar, golpear, arrojar; pero también acariciar, señalar, brindar, donar. En una palabra, permite esa apertura al mundo que Gehlen había remitido a la acción técnica: «el hecho de que el hombre pudiera abandonar el biotopo en que había nacido no es obra de sus pies sino de sus manos. La fuerza de transformación es al mismo tiempo la fuerza de apertura al mundo de las manos». ⁸²

¿Es convincente esta línea de razonamiento? Sí y no, diría. Sí en la medida en que identifica sin duda el elemento que bloquea la antropología filosófica en una órbita inmunitaria, y que inclusive hace de la inmunización su mismo criterio rector.

⁷⁹ Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pág. 90.

⁸⁰ H. Popitz, *Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft*, Tübingen: Mohr, 1995 (traducción italiana al cuidado de F. Ferrarotti, *Verso una società artificiale*, Roma: Editori Riuniti, 1996).

⁸¹ *Ibid.*, pág. 42.

⁸² *Ibid.*, pág. 55.

No, porque trata de contrastarlo dentro del mismo horizonte antropológico, con el agregado de un acento humanístico ausente en el léxico gehleniano. El énfasis con que se lleva adelante el razonamiento acerca de la mano constituye una primera señal de ello; valorado inmediatamente por la evocación de la clásica formulación aristotélica que funge de referencia normativa: «El punto —así resume este autor la perspectiva de Aristóteles (*De partibus animalium*, IV)— es que el hombre tiene los mejores órganos porque es el animal racional. De hecho, la naturaleza asigna cada instrumento a ese ser que sabe hacer mejor uso de él». ⁸³ No hace falta destacar el carácter apologetico, y también retórico, de la conexión que una larga tradición estableció entre el carácter «pensante» de la mano y el destino de dueño del universo asignado a su único portador. Bastará con relevar que justamente a quien fue el crítico más severo de la metafísica humanística se debe la afirmación de que «el hombre no tiene manos, sino que la mano ocupa, para disponer de ella, la esencia del hombre». ⁸⁴ El problema de fondo, evidentemente, reside en la definición de esa esencia en relación con lo que se ha definido como técnica. ¿Cuál es la relación entre ellas? ¿Y se trata en verdad de dos «cosas» distintas? La antropología siempre dio una respuesta afirmativa a esta segunda pregunta; de otro modo, si no existiese una «naturaleza humana» en cuanto tal, ¿qué significado habría que dar a una «ciencia del hombre»? Pero de este modo la técnica —por positivo o negativo que se considere su aporte respecto de la dotación orgánica primaria— asume necesariamente un carácter secundario y agregado. Desde este punto de vista, Popitz —si bien invirtiendo la perspectiva— razona dentro del mismo léxico conceptual que Gehlen: aunque la acción técnica no sustituye, sino potencia, el órgano, en todo caso le es externa y pospuesta. A menos que no se reconozca —como invita a hacer Bernard Stiegler— ⁸⁵ exactamente en el carácter expropiante de la técnica lo propio de la naturaleza humana. Si así fuera, evidentemente, si la *physis* humana formara un todo con su *lógos*, entonces no se plantearía siquiera

la cuestión de la relación entre hombre y técnica, y sí la de la originaria tecno-logicidad del hombre. Pero en este punto el lenguaje de la antropología —o de la paleontología— se deslizaría directamente hacia el de la ontología y el problema de la *immunitas* no sería distinto del de la *communitas*.

⁸³ *Ibid.*, pág. 43.

⁸⁴ Un análisis articulado de esta expresión de Heidegger se encuentra en J. Derrida, *Geschlecht I y Geschlecht II*, París: Galilée, 1987 (traducción italiana al cuidado de M. Ferraris, *La mano di Heidegger*, Bari: Laterza, 1991).

⁸⁵ Cf. B. Stiegler, *La technique et le temps I. La faute de Épiméthée*, París: Galilée, 1994.

4. Biopolítica

1. Incorporaciones

Resulta hasta demasiado evidente que la política entra de pleno derecho en el paradigma inmunitario cuando toma la vida como contenido directo de su propia actividad. Lo que falta, en este caso, es toda mediación formal: objeto de la política no es ya una «forma de vida» cualquiera, un modo de ser específico suyo, sino la vida misma: toda la vida y sólo la vida, en su simple realidad biológica. Ya se trate de la vida del individuo o de la vida de la especie, la política ha de poner a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción. Cuando se habla de «biopolítica» como de aquella política que pone en juego la realidad, y la posibilidad misma, de lo vivo, hay que prestar atención a esta extrema reducción de sentido para entenderla en su acepción más originaria y general. Con todo, sólo se hace perceptible un perfil —el más obvio— de la cuestión. Para que esta alcance un más alto grado de significación, se la debe interrogar desde otra perspectiva que incluya, además del objeto de la biopolítica, el modo en que esta se apropia de ese objeto: para poder salvar a la vida de su tendencia autodisolutiva, la política debe reconducirla al régimen del cuerpo. Lo que parecía una relación de dos términos —política y vida— debe interpretarse como un juego más complejo que incluye un tercer término y depende de este: sólo en la dimensión

del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política.

Por lo demás, la vida necesita para ser pensada alguna representación de tipo orgánico que la vincule con la realidad o, al menos, con la potencialidad de una configuración corpórea. Cuando además se la considera desde el punto de vista de su protección ante un peligro, endógeno o exógeno, que la asedia, requiere aún más que se la incluya dentro de los límites del cuerpo. Son precisamente estos los que constituyen las líneas defensivas contra lo que amenaza a la vida con apartarla de sí misma, expulsarla hacia su afuera, convertirla en su opuesto. En el cuerpo, y sólo en el cuerpo, puede seguir siendo lo que es, y crecer, potenciarse, reproducirse. Desde luego, el razonamiento es perfectamente reversible: así como el cuerpo es el lugar privilegiado para el despliegue de la vida, también es donde más se advierte la amenaza de la muerte. Y, antes de esta, de la enfermedad, el envejecimiento, la consunción. Pero justamente este carácter binario constitutivo —entre vida y muerte, crecimiento y deterioro— hace al cuerpo la zona liminar en cuyo interior se ejerce la intención inmunitaria de la política: demorar cuanto se pueda el paso de la vida a la muerte, empujar la muerte al punto más alejado de la actualidad de la vida. El cuerpo es a la vez el campo y el instrumento de este combate. Mientras resista, no habrá muerte. Cuando esta sobrevenga, el cuerpo mismo será el que decaiga: no sólo en su actividad fisiológica, sino también, poco después, en su propia consistencia material, condenada a una rápida descomposición. 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. Como decíamos, es el frente de resistencia, simbólico y material, de la vida contra la muerte.

Por eso la metáfora más influyente con que la política representó la vida de la sociedad fue la del cuerpo. Sin poder recorrer siquiera de manera alusiva la compleja historia de la analogía entre cuerpo natural y cuerpo político —a la que ya se hizo referencia en el segundo capítulo— limitémonos a recordar que durante varios siglos constituyó el más recurrente *tópico* con que autores políticos y literarios representaron la constitución y el funcionamiento del organismo político: cada parte suya era comparada con un órgano del cuerpo humano, con todas las consecuencias normativas que tal correspondencia naturalmente implicaba en relación con la jerarquía que de este modo se establecía no sólo entre el rey-cabeza y los súbditos-miembros, sino también entre las distintas clases y órdenes del reino. Sin embargo, no es que pretenda fijar la atención sobre este punto, ya abundantemente analizado por la literatura sino, antes bien, sobre la caracterización inmunitaria que la metáfora del cuerpo confiere a la totalidad del léxico político moderno. Es cierto que esto parece desmentido precisamente por el límite cronológico —establecido hacia la mitad del siglo XVII— que se ha querido asignar a su desarrollo: más allá de esta fecha parece perder parte de su fuerza en pro del paradigma mecanicista e individualista dispuesto por Hobbes.¹ Pero, aunque se prescinda de la fundamental indistinción que perdura por lo menos hasta el siglo XVIII entre organicismo y mecanicismo —a la que se deben las múltiples contaminaciones entre cuerpo y máquina, que culminan en la

¹ Es, por ejemplo, la tesis expresada por D. G. Hale en *The Body Politic: a Political Metaphor in Renaissance English Literature*, La Haya-París: Mouton, 1971; más tarde retomada por E. M. W. Tillyard en *Elizabethan World Picture*, Harmondsworth: Pelican, 1972 y por L. Barkan, en *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World*, New Haven: Yale University Press, 1975. Véase, finalmente, J. Sawday, *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres: Routledge, 1995.

referencia hobbesiana al «animal artificial»—,² se hace evidente que la metáfora no desaparece en absoluto, sino que simplemente se adapta a un marco histórico-conceptual modificado.

Se puede incluso afirmar que justamente el progresivo afianzamiento de la metafísica mecanicista y del modelo individualista marca un incremento de sentido en la analogía Estado-cuerpo con una dirección específicamente inmunitaria. La clave de este pasaje reside en una creciente complicación de la relación entre vida y cuerpo político. Relación que pierde naturalidad cuando este último es sometido a presiones del medio cada vez más violentas: sediciones, guerras, revoluciones. Pero justamente este carácter problemático hace que resulte aun más necesaria. La vida del cuerpo político, precisamente por ser constitutivamente frágil, debe ser colocada preventivamente al resguardo de aquello que la amenaza. Nadie capta mejor que Hobbes la precariedad mortal del cuerpo político, debida ya no al deterioro natural de todas las formas de gobierno previsto en el tradicional modelo de Polibio, sino al potencial destructivo latente en su organismo.³ Sin embargo, esta misma circunstancia —que la muerte no sea natural, sino más bien inducida, y, por ende, evitable o, cuando menos, diferible— hace indispensable para él una estrategia inmunitaria de contención:

Si bien nada de lo que hacen los mortales puede ser inmortal —escribe él—, de todas formas, si los hombres tuvieran uso de esa razón a la que aspiran, sus estados po-

² Cf. P. Becchi, «Meccanismo e organicismo. Gli antecedenti di un'opposizione», en *Filosofia Politica*, 1999, n. 3, págs. 457-72. Pero véase completa la sección acerca del «cuerpo político» en *Filosofia Politica*, 1993, n. 3, que incluye ensayos de A. Cavarero, D. Panizza y S. Mezzadra.

³ Cf. A. Cavarero, *Corpo in figure*, Milán: Feltrinelli, 1995, págs. 187-217 (si bien adhiere a la tesis, aquí impugnada, de la marginación logocéntrica del cuerpo en la modernidad).

drían por lo menos ser resguardados de perecer a causa de enfermedades internas. De hecho, por la índole de su institución, son destinados a vivir tanto como la humanidad, o las leyes de la naturaleza, o la justicia misma que les da la vida. Por ello, cuando llegan a ser disueltos no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la culpa no es de los hombres en tanto son su *materia*, sino en tanto son sus *hacedores* y ordenadores.⁴

Si las causas que exponen el organismo político a la posibilidad catastrófica de su disolución no son naturales, sino imputables a error humano, podrán ser afrontadas mediante un tipo de ordenamiento que tenga en cuenta por anticipado los riesgos implicados. Desde este punto de vista, la semántica misma de la máquina no es contrapuesta por Hobbes a la del cuerpo, sino integrada con esta. Precisamente es aquello que debe afianzar el nexo —de otro modo precario— entre vida y cuerpo: como una suerte de esqueleto metálico destinado a mantener el cuerpo con vida más allá de sus propias potencialidades naturales. Esto no significa eliminar la posibilidad de la muerte, a la que, por el contrario, siempre hay que tener presente, justamente para no dejarse sorprender por ella; tampoco significa diferir ilimitadamente su llegada para cada uno de los hombres que en conjunto forman el cuerpo del Estado, tal como aparece en la famosa imagen estampada en la portada de la primera edición del *Leviatán*. Más bien establecer una relación funcional entre esas muertes inevitables, en tanto tocan a los cuerpos exclusivamente naturales de los individuos, y la duración del cuerpo artificial del Estado, asegurada por la continuidad ininterrumpida del poder soberano: «Dado que la materia de todas estas formas de gobierno es mortal, y por tanto no sólo los mo-

⁴ T. Hobbes, *Leviathan*, en *The English Works*, Londres: Covent Garden, 1829-1845 (traducción italiana *Leviatano*, Florencia: La Nueva Italia, 1968, pág. 315).

narcas sino también las asambleas completas perecen, es necesario, para el mantenimiento de la paz entre los hombres, que como se había previsto un hombre artificial, se prevea también una eternidad de vida artificial».⁵ Que dicha vida sea precisamente artificial —al igual que el «gran hombre» al que es inherente— es el signo más marcado no de la sustitución sino de la cumplida inmunización de un cuerpo que no sólo sobrevive a la muerte de sus miembros, sino que justamente de ella obtiene periódicamente su propia energía reproductiva: como un organismo que se nutre primero de la vida y más tarde también de la muerte de todas las partes que lo componen. O como un cuerpo capaz de incorporar su misma excorporación, exactamente como sucede en la metáfora organicista respecto de su propia inversión artificial. El cuerpo-máquina, la máquina-cuerpo, es un cuerpo que ya no se puede deshacer, por estar ya deshecho y reconstruido, como embalsamado, en su coraza corpórea. Un cuerpo definitivamente tal, porque no admite descartes, aperturas, heridas. Coincide por completo consigo mismo y por tanto es perenne: todo cuerpo, sólo cuerpo, siempre cuerpo. Un cuerpo que no muere, porque está habituado a convivir con la muerte que lo habita dentro, por lo menos hasta el momento en que despierte con efectos hasta tal punto letales que lo hagan estallar en mil pedazos.

Que el léxico contractualista diste, por lo demás, de dar de baja la metáfora del cuerpo político es probado de manera aun más ejemplar por Rousseau. Quien, después de haber declarado que era «inexacta» en el *Discurso sobre la economía política*,⁶ justa-

⁵ *Ibid.*, pág. 189.

⁶ J.-J. Rousseau, *Economie politique*, en *Oeuvres Complètes*, París: Gallimard, 1959-1969, III (traducción italiana *Discorso sull'economia politica*, en *Opere*, al cuidado de P. Rossi, Florencia: Sansoni, 1972, pág. 101).

mente en el *Contrato social* la recupera en toda su potencia salvífica:

«Cada uno de nosotros pondrá en común su persona y todo su poder, bajo la suprema dirección de la voluntad general; y todos nosotros en cuerpo recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo». Inmediatamente, a cambio de la persona privada de cada contrayente, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto por tantos miembros cuantos votos tiene la asamblea; el cual recibe por este mismo acto su unidad, su *yo común*, su vida y su voluntad.⁷

Estamos ante una doble incorporación cruzada y recíproca entre el cuerpo de cada cual y el de todos: este último deriva de la incorporación de cada cuerpo individual en un cuerpo común; pero, para que ello sea posible, cada uno de los cuerpos de los individuos debe haber incorporado por anticipado cada parte suya como miembro de un solo cuerpo. El medio de este pasaje del cuerpo al cuerpo, de este redoblarlse del cuerpo, reside, desde luego, en el concepto de «voluntad general». De hecho, instituye y a la vez deconstruye la lógica individualista del contrato en el momento en el cual toma como presupuesta la misma incorporación que debería ser su resultado y que, en cambio, constituye su condición preliminar. Porque, a diferencia del modelo de Hobbes, el mecanismo de inmunización del organismo político no necesita aquí un soporte artificial, sino que, por así decir, está contenido en la propia constitución corpórea —esto es, intrínsecamente unitaria— del cuerpo: «No bien esta multitud esté así reunida en un cuerpo —continúa Rousseau—, nadie puede ofender a uno de sus miembros sin atacar al cuerpo, y aun menos ofender al cuerpo

sin que los miembros se resientan».⁸ Desde este punto de vista pierde parte de sentido la antigua jerarquía entre las distintas partes del cuerpo —y entre los correspondientes órganos del Estado— pues justamente aquello que lo hace tal es la coincidencia entre el sujeto y el objeto de la función soberana inherente a un cuerpo sin cabeza, o incluso a una cabeza que abarca toda la superficie del cuerpo.

Esta reinclusión de la cabeza dentro del cuerpo político es, por otra parte, el movimiento estratégico que permite que la antigua metáfora sobreviva, e incluso se regenere a partir de su muerte aparente, durante y después de la revolución, momento en que la decapitación del rey debería haber sofocado definitivamente su carga semántica. Si eso no sucede es porque esa cabeza, ya antes de caer, fue incorporada y disuelta en cuanto tal en el organismo colectivo de la nación. Ella ya es —mediante la representación de la Asamblea nacional— el nuevo sujeto de la analogía, transferida ahora del antiguo cuerpo del rey al de los ciudadanos reunidos en un solo pueblo. Si se leen bajo esta óptica los textos de Sieyès, se hace evidente que la metáfora del cuerpo no sólo permanece obstinadamente en el centro de la argumentación, sino que incluso constituye la vía retórica y alegórica a través de la cual la ruptura revolucionaria se presenta como necesaria para la vida de la nación. Si la revolución, en vez de ponerla en riesgo, se instaura como su única salvación posible, es porque no destroza, sino reintegra, su cuerpo, amenazado al contrario por las divisiones que constituyeron los antiguos privilegios. Ese cuerpo —si quiere ser tal, esto es, principio y salvaguarda de la vida nacional— no puede ser sino uno. Por eso no puede albergar en su interior ningún otro cuerpo privilegiado,

⁷ *Id.*, *Le contrat social*, en *Oeuvres Complètes*, cit., III (traducción italiana *Del contratto sociale*, en *Opere*, cit., pág. 285).

⁸ *Ibid.*, pág. 286.

como se dice sin medias tintas en la conclusión de *Qué es el tercer estado*:

Por ahora es imposible decir qué lugar debe ocupar el cuerpo privilegiado en el orden social: sería como preguntarse qué lugar se quiere asignar en el cuerpo de un enfermo al humor maligno que lo mina y lo atormenta. Sólo hay que neutralizarlo, restablecer la salud y la relación normal entre todos los órganos de modo tal que en él no se formen más malformaciones patológicas, capaces de comprometer los principios fundamentales de la vitalidad.⁹

Donde lo que más resalta no es sólo la completa superposición entre léxico político y léxico médico que una vez más caracteriza a la metáfora del cuerpo, sino la consecuencia inmunitaria que inmediatamente resulta de ella: para que ese cuerpo pueda curarse de modo estable, es preciso relevar la potencia del mal que lo aflige y que justo por esto debe ser eliminado drásticamente. Sólo si se lo admite en toda su negatividad será posible combatirlo a fondo. En este sentido puede afirmar Sieyès que la curación se debe al exceso de enfermedad. Que sólo cuando esta es llevada a sus extremas consecuencias patógenas se hace posible la regeneración, por ser, sin más, necesaria. Se ha observado que el concepto de «regeneración» adquirió un significado específicamente político —además de religioso y médico— sólo después de que se extendió de modo sostenido el de «degeneración» que constituye su antónimo negativo.¹⁰ Pero aquí no se trata de una simple precedencia cronológica: como está implícito en el pliegue inmunitario de la metáfora

⁹ E. Sièyes, *Qu'est-ce que le tiers état?*, en *Oeuvres de Sièyes*, París: Edhis, 1989 (traducción italiana *Che cos'è il terzo stato?*, en *Opere*, al cuidado de G. Troisi Spagnoli, introducción de P. Pasquino, Milán: Giuffré, I, pág. 288 [traducción modificada]).

¹⁰ Aludo al importante libro de A. de Baecque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, París: Calmann-Lévy, 1993, págs. 165 y sigs.

del cuerpo político, no hay regeneración más que a partir, y desde el interior, de una degeneración anterior. ¿Qué sería la salud sin la obsesión de la enfermedad?

¿Cómo explicar la irresistible tendencia de la filosofía —pero también de la práctica— política a incorporar la pluralidad social? ¿Dónde se origina esta verdadera coacción a repetir que continuamente la impulsa a incorporar aquello que, sin embargo, sordamente la resiste? Jacob Rogozinski reconduce su génesis al contragolpe dialéctico de antagonismo que provocaron las modalidades fantasmáticas asumidas por esta misma resistencia. De aquí un movimiento de oscilación entre un impulso a la corporación y otro, simétricamente contrario, a la excorporación que a un tiempo se le opone y la reproduce.¹¹ Para captar el sentido de este análisis, hay que referirlo al horizonte fenomenológico que constituye su presupuesto y marco conceptual; específicamente al motivo de la «carne», en la peculiar significación que le otorgaron primero Husserl y luego Merleau-Ponty. Para ambos, aunque sea con distintos énfasis, la semántica de la carne (*Leib, chair*) no coincide con la del cuerpo (*Körper, corps*), a la que sin embargo está ligada por una estrecha relación de implicación. Ya se trate de una experiencia singular o potencialmente plural —como aquella a la que se refiere Merleau-Ponty con las expresiones «carne del mundo» o «carne de la historia»—, el proceso de incorporación recíproco entre 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» (*différence charnelle*). Esta imposibilidad de co-pertenencia esencial, o de co-donación simultánea, que hace que quede siempre en suspenso el quiasma entre mano que toca y mano tocada, tiene el efecto de deshacer toda identificación posible entre carne y cuerpo. Hay en la carne algo —como un hiato o una cesura originaria— que se resiste a la incorporación invirtiéndola en un movimiento opuesto de desincorporación. Pero, como señalamos con anterioridad, esta obstinada resistencia de la carne a hacerse cuerpo no carece de consecuencias aporéticas. Genera una serie de

¹¹ J. Rogozinski, «Comme les paroles d'un homme ivre»: *chair de l'histoire et corps politique*, en *Les Cahiers de Philosophie*, 1994-1995, n. 18, págs. 71-102.

figuras fantasmáticas de laceración y dislocación que vuelven sobre la carne misma amenazando con volver a arrojarla a una zona de ausencia de sí que tiene los rasgos de una auténtica desencarnación: como si la crisis del quiasma —con relación al cuerpo propio o ajeno— hiciera surgir en el seno de la carne una no-carne, un objeto abyecto, destinado a engullirla en un remolino mortífero o a inducirla a la autoexpulsión. En este punto, tal fantasma de descomposición necrótica —que sobreviene a la intensificación imaginaria de la distancia respecto del cuerpo— produce por contraste un nuevo, y más fuerte, proceso de incorporación. Este último impide las fantasías obsesivas de descarnadura recomponiendo los fragmentos dispersos de la carne en una nueva síntesis identificatoria; hasta que a su vez es desmontado y contradicho, en la fusión que pretende, por la irreductible diferencia de la carne.

Los más importantes momentos de autointerpretación política de la modernidad pueden ser referidos a este patrón de lectura. Desde este punto de vista tanto Rousseau al retomar la metáfora organicista como Marx al protestar contra la alienación del cuerpo social producida por el capital traducen, pese a su alcance liberador, un impulso en sentido contrario como reacción a los procesos de desincorporación individualista modernos. Esto no quiere decir que el pensamiento político orientado a celebrar al individuo esté en condiciones de representar las instancias de una carne libre de hipóstasis totalizadoras. Antes bien, el mismo concepto centrado en sí mismo de individuo nace de una hipostatización corpórea que se superpone al carácter plural de la existencia carnal. No sólo eso, sino que justamente su incapacidad de captar la necesidad inagotable de lazo social produce esa reacción totalitaria en que voluntad de incorporación y fantasma de descarnadura se intensifican de la manera más catastróficamente destructiva. Con todo, es el colapso de los régimen totalitarios lo que hace que esta dialéctica al parecer inagotable de excorporación y reincorporación llegue a un punto sin retorno más allá del cual se abre un nuevo horizonte de sentido: lo que por fin se perfila es la posibilidad de llevar a la superficie esa «carne primordial» a la que ninguna filosofía supo hasta ahora dar un nombre más que haciéndolo derivar por la negativa del elemento que renegaba de ella. Entonces el definitivo desmembramiento del cuerpo político y de sus metáforas organicistas hará emerger, no la obsesión neurótica de nuevas incorporaciones, sino el perfil de una «carne rebelde al Uno, siempre ya dividida,

polarizada en el Dos del quiasma, pero tal que ignore toda jerarquía, toda separación irreversible entre una parte que manda y otra que obedece».¹²

Pese al peculiar interés de esta perspectiva, esta conclusión deja alguna perplejidad. Sin entrar en la valoración del interrogante más técnico —que mantengo abierto— relacionado con la traducibilidad histórico-política de categorías trascendentales (por lo menos para Husserl, pero también, en parte, para Merleau-Ponty), el punto sobre el que plantearía alguna reserva concierne a la interpretación de la «carne primordial». ¿Cómo debe entenderse esta «primordialidad»? ¿Como un trasfondo originario, cubierto y desfigurado por la dinámica que hemos descripto y que, por ende, puede quedar al descubierto recién cuando esta llega al agotamiento? ¿O como algo que esa misma dinámica lleva dentro de sí como su inverso antinómico? ¿Como una alternativa ontológica que se contrapone desde fuera a la hegemonía del cuerpo o como el vacío interno que lo habita y lo expone a su alteridad? De modo más claro: ¿existe una carne agregada al cuerpo o ella no es más que el lugar de su constitutiva impertinenencia: el límite diferencial que lo separa de sí mismo abriéndolo a su exterior? Me parece que Rogozinski oscila entre estas dos posibilidades hermenéuticas sin optar por la una ni por la otra, y que a esa indecisión debe ser atribuido el acento utópico, y aun sutilmente escatológico, que se filtra en la frase citada. No cabe duda de que la categoría «cuerpo» a esta altura es incapaz de contestar las preguntas planteadas por un mundo sin más fronteras internas, y que por tanto debe ser deconstruida a través de un léxico distinto, el cual halla en el término «carne» su punto de intensidad más aguda.¹³ Pero sin perder de vista no sólo su conexión, sino también que se está hablando *de lo mismo*. La carne no es otra cosa más que el entramado unitario de la diferencia entre los cuerpos, la impertinenencia, o, mejor, la intrapertenencia, la cual hace que aquello que es diferente no se cierre herméticamente en su interior sino que quede en contacto con su propio afuera. No se trata sólo de una exteriorización del cuerpo, sino también de la hendidura interna que impide su absoluta inmanen-

¹² *Ibid.*, pág. 101.

¹³ En esa dirección también va, me parece, M. Carbone en un ensayo recentísimo, justamente de título «Carne», en *Aut Aut*, n. 304, 2001, págs. 99-119. La importancia política del motivo de la «carne» es identificada muy bien asimismo por E. Lisciani-Petrini en «La passione impolitica della politica. Merleau-Ponty tra «filosofia e non filosofia», en *Nichilismo e politica*, cit., págs. 55-73.

cia. Para captar a fondo el significado de la carne, haría falta ser capaz de pensar al mismo tiempo el afuera y el adentro del cuerpo: uno en el otro y uno por el otro. Es el umbral interno que dirige hacia fuera lo que está vuelto hacia adentro. Y que por tanto hace que el cuerpo del individuo ya no sea tal. Ya no sólo propio (por ello, pese a todo, es insostenible la traducción *Leib* como «cuerpo propio»),¹⁴ sino a la vez impropio, como se expresa también Didier Franck: «La carne como originariamente propia y origen de lo propio es originariamente impropiamente propia y origen de lo impropio».¹⁵ Pero si la carne es la expropiación de lo propio, es también lo que lo hace común. Por eso ya sea Husserl, o, de manera diferente, Heidegger la vinculan desde el comienzo a la semántica de la donación: «La encarnación es un modo excelente de la autodonación» (*Leibhaftigkeit ist ein ausgezeichneter Modus der Selbstgegebenheit eines Seienden*).¹⁶ Repentinamente salta a la vista la relación originaria de la figura de la carne con la del *munus*. La carne no es otro cuerpo ni lo otro respecto del cuerpo: es simplemente la modalidad de ser en común de aquello que se quiere inmune.

2. El *phármakon*

Si la metáfora organológica está en el centro de la tratadística política, la enfermedad está en el centro de la metáfora. Es cierto que el punto de cruce entre saber político y saber médico está constituido por el problema en común de la conservación del cuerpo. Pero es desde la perspectiva abierta por la enfermedad que esta conservación adquiere una importancia central. Es verdad, lógicamente la determinación fisiológica —o morfológica— del organismo antecede a la de su patología. Pero, de hecho, la fuente de sentido tanto de la fisiología como de la morfología está en la con-

¹⁴ Es lo que también termina admitiendo, si bien con muchas reservas, J. Derrida en *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, París: Galilée, 2000, págs. 262 y sigs.

¹⁵ D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, París: Minuit, 1981, pág. 167.

¹⁶ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en *Gesamtausgabe*, cit., XX, pág. 54.

figuración del cuadro patológico: sólo la «decisión» acerca de qué está enfermo —acerca del origen, el desarrollo y el resultado de la enfermedad— define por contraste qué está sano. Si, por ejemplo, el mal supremo se identifica en la amenaza de sediciones y revueltas, se colocará la salud del Estado en un orden asegurado por el control de la cabeza sobre los otros miembros del cuerpo. Si, por el contrario, se teme más bien la tiranía de un soberano despótico, la salvación del organismo político se ubicará en un equilibrio balanceado entre sus diversos componentes.

Hasta aquí permanecemos, de todas formas, dentro de un ámbito tradicional de referencias que parece presentarse sin cambios sustanciales a través de los siglos desde la antigüedad clásica y cristiana hasta el período renacentista y moderno, siguiendo una línea que llega hasta la sociología organicista de Comte, Spencer y Durkheim. En realidad, de este modo se termina perdiendo de vista justamente esos pasajes, o saltos epistemológicos, que cargan la metáfora de una tonalidad específicamente inmunitaria. Es cierto que ya la simple superposición figurada del lenguaje bio-médico con el jurídico-político en la representación del cuerpo determina de por sí una referencia implícita a la cuestión de su inmunidad. Pero para que aquel adquiera una connotación más específica hace falta esperar un doble cambio de la metáfora corporal, referido en primer término a la localización de la enfermedad y, en segundo término, a su relación con la salud. En cuanto a la primera cuestión, ya la tradición hallaba las dos causas para el deterioro, y luego el colapso, del cuerpo político por un lado en su envejecimiento natural —según el antiguo principio de Polibio de la necesaria decadencia de todo ente vivo— y por el otro en una conmoción violenta debida a una guerra intestina o a un golpe de Estado. En ambos casos se trataba, por tanto, de un mal endógeno, genera-

do desde el interior del organismo político, que se podía afrontar por vía curativa, tendiente al restablecimiento incruento del equilibrio quebrado, o por vía quirúrgica, mediante la extirpación de la parte enferma.¹⁷ Este orden topológico es el que de una manera gradual, pero cada vez más clara, se resquebraja al comienzo del período moderno, en relación sea con la intensificación de los conflictos interestatales, sea con la transformación del saber médico. Queda, por cierto, el clásico par enfermedad-discordia, con todo su séquito de signos, síntomas, remedios, pero con un baricentro dirigido más hacia el exterior que hacia el interior. El mal que ataca al cuerpo político —se trate de una invasión extranjera o de un conflicto civil— tiene su matriz patógena fuera de él y se le transmite por medio de la infiltración de un elemento contagioso no generado por el propio organismo.

No es irrelevante recordar que, en concomitancia con la expansión cada vez más catastrófica de grandes epidemias —sobre todo de sifilis y de peste— entre los años 1536 y 1546, Girolamo Fracastoro publica sus dos tratados *Syphilis sive Morbus Gallicus* y *De Contagione et Contagiosis Morbis*, en que por primera vez a la tradicional teoría de los humores originada en Galeno se yuxtapone y más tarde contrapone la tesis de que la enfermedad se transmite mediante la contaminación producida por la introducción en el cuerpo de minúsculos agentes infecciosos (*semina*) de tipo exógeno, y por tanto según un mecanismo estructuralmente distinto de los procesos endógenos de putrefacción de los cuerpos. En esta misma época —desde luego sin conexión directa alguna, pero dentro de un horizonte de sentido compartido— también en los tratados políticos la atención, más que al estado gene-

¹⁷ Cf. J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, París: L'Harmattan, 1995 (anteriormente Vrin, 1971), págs. 182 y sigs.

ral de salud del cuerpo político, se dirige a esas medidas de profilaxis preventiva que lo protegen de la infiltración de elementos alógenos. De aquí la necesidad, cada vez más enfatizada, de barreras, protecciones y aparatos inmunitarios tendientes a reducir, si no a eliminar, la porosidad de las fronteras externas contra gérmenes tóxicos contaminantes. Cuánto pesaron, en esa obsesión autoprotectora, invasiones reales o amenazadas —como la española a Inglaterra— o también el contacto con culturas y etnias desconocidas como la de los indios de América, para no hablar de la creciente inmigración judía en Europa occidental, no es difícil de imaginar: cuanto más alta hubo de parecer la vulnerabilidad de los cuerpos políticos, tanto más urgente resultaba la necesidad de cerrar herméticamente los orificios abiertos en sus fronteras. Las imágenes de ciudades sitiadas, castillos fortificados, territorios rodeados por potenciales invasores que colman las páginas de los tratadistas políticos ingleses, franceses e italianos entre los siglos XVI y XVII representan testimonio tangible de ello.

Pero aun más importante que la proveniencia exterior del germe patógeno —con relación al carácter inmunitario de la metáfora corporal— es la función dialéctica que cumple la enfermedad respecto de la terapia destinada a hacerle frente. Digamos que mientras hasta un momento dado prevalece la representación por completo negativa de un mal concebido como lo absolutamente opuesto a la salud, a partir de una etapa determinada —ubicable en la segunda mitad del siglo XVI— resulta notoria una sensible variación semántica. Se sigue señalando, sí, al mal como la causa que debilita el cuerpo político hasta poner en riesgo su vida. Pero eso no agota su función, que gradualmente adquiere también un signo positivo. En primer término, en el sentido de que la enfermedad refuerza por contraste, o inclusive crea, los mecanis-

mos autodefensivos del organismo enfermo. Desde este punto de vista no se debe menospreciar la influencia indirecta de la concepción maquiavélica respecto de la productividad política de los conflictos sociales.¹⁸ Pero de Maquiavelo los tratadistas de los siglos XVI y XVII toman también otra enseñanza más siniestra, según la cual el poder político puede utilizar las sediciones y revueltas para legitimar y reforzar su aparato represivo. O inclusive producirlas con ingenio: por ejemplo, infiltrando agentes de gobierno en potenciales grupos subversivos. Nada, comparado con un mal dominado y vuelto contra sí mismo, reforza más el cuerpo político que lo alberga.¹⁹

Pero este es sólo un primer eje de la caracterización inmunitaria de la metáfora: que se duplica cuando la función dialéctica —ni sólo negativa ni sólo positiva, antes bien lo uno en lo otro y lo uno a partir de lo otro— transmigra de la esfera política del conflicto a la interpretación de la enfermedad y de su cura. Para entender cabalmente este pliegue ulterior del discurso, Jonathan Harris recuerda la figura de Paracelso, quien, si bien bajo el signo de una relación no resuelta con la tradición mágico-alquímica medieval, realiza una ruptura epistémica respecto del paradigma médico de matriz galénica.²⁰ Si, de hecho, Fracastoro todavía inserta la teoría de los *semina* infecciosos en el marco de la concepción clásica de los humores, el atomismo de Lucrecio y la teoría miasmática deriva-

¹⁸ Acerca de este tema, véase S. D'Alessio, «Tra la vita e la morte: declinazioni della libertà in Machiavelli e Hobbes», en *Tolleranza e libertà*, volumen al cuidado de V. Dini, Milán: Eléuthera, 2001, págs. 41-66.

¹⁹ Cf. S. Greenblatt, «Invisible Bullets: Authority and its Subversion», en *Shakespeare's 'Rough Magic': Renaissance Essays in Honor of C. L. Barber*, al cuidado de P. Erickson y C. Kahn, Newark: University of Delaware Press, 1985, págs. 276-302.

²⁰ J. G. Harris, *Foreign Bodies and the Body Politic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, págs. 23 y sigs.

da de Hipócrates, Paracelso, aunque no rompa con el presupuesto neoplatónico de la analogía microcosmos-macrocosmos, introduce una nueva perspectiva fundada en principios químicos. Y no sólo, como decíamos, porque ubica el origen del mal en el exterior del organismo —transmitido por contagio mediante la penetración de elementos minerales o gaseosos en las aperturas del cuerpo—, sino porque lo interpreta en términos explícitamente ontológicos: la enfermedad ya no es el simple efecto de un trastorno del equilibrio general del cuerpo, sino una entidad autónoma ubicada en determinada parte de este. El resultado de esta modificación en sentido localista del diagnóstico —no es la condición del organismo en su conjunto la que determina el mal, sino este a aquella— es una drástica transformación que alcanza también a la terapia. Mientras para la medicina clásica sanar el desequilibrio orgánico determinado por la carencia o el exceso de uno de los cuatro humores del cuerpo quería decir agregar lo que faltaba o quitar lo que estaba de más según una lógica de tipo compensatorio, Paracelso inaugura un abordaje diametralmente opuesto: lo que sana no es el principio alopático de lo contrario, sino el homeopático de lo similar.²¹ Contra el presupuesto galénico de que «contraria a contrariis curantur» —esto es, que el calor remedia el frío, y viceversa— se ha de afirmar la regla isopática de que lo similar cura lo similar:

Por ende, en el modo que corresponde a una anatomía semejante, debéis saber, indagar, comprender y conocer las enfermedades, para que así logréis saber por qué motivo el Escorpión cura el veneno del escorpión. Por el hecho, vale

²¹ Acerca de este punto, véase también W. Pagel, *Paracelsus: an Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance*, Basilea: Kargel, 1968 (traducción italiana *Paracelso*, Milán: Il Saggiatore, 1989, sobre todo págs. 105 y sigs.).

decir, de que tiene la misma anatomía que el otro. Así, la anatomía del hombre exterior se corresponde con la del hombre interior, una cosa se corresponde continuamente con la otra. Así, de hecho, el arsénico cura el arsénico, el rejalgar el rejalgar, el corazón el corazón, el pulmón el pulmón, el bazo el bazo.²²

Aunque sea en el léxico fecundo en imágenes de las correspondencias astrales, nos acercamos al núcleo de la cuestión: si la cura contra el veneno está en el veneno mismo, entonces enfermedad y salud ya no se dispondrán a lo largo del eje de una contraposición frontal, sino según una relación que hace de una el contrario, sí, pero también, y sobre todo, el instrumento de la otra. En este sentido, Paracelso puede afirmar que «cada cosa individual es doble. Allí donde hay enfermedad, hay medicina, allí donde hay medicina, hay enfermedad»,²³ ya que «a menudo una medicina es veneno y a menudo fármaco para una enfermedad en un momento determinado».²⁴ El remedio para el mal está en tomarlo en formas y dosis tales que inmunicen definitivamente de él. Claro está que Paracelso no se expresa en estos términos, pero todo el esquema de su medicina iatroquímica va exactamente en esta dirección.

Es cierto que el principio filosófico que asocia el mal con su remedio tiene una larga historia que hunde sus raíces en el mundo clásico hasta llegar a Montaigne, Shakespeare y Rousseau, para quien la providencia dispuso «junto a distintas plantas nocivas los simples portadores de salud, y en la sustancia de no pocos animales maléficos los remedios a sus heri-

das».²⁵ Pero lo que hasta determinado momento sigue siendo un motivo eminentemente literario —el incendio apagado por otro fuego (Tertuliano, *De pudicitia*, 1. 16), la herida sanada por la misma mano que la infligió (Ovidio, *Remedia amoris*, 43-48), la lanza que cicatriza el desgarro provocado por ella (Macedonio, *Antología Palatina*, 5. 225)—, en la etiología de Paracelso se vuelve no sólo un criterio hermenéutico, sino también un principio de intervención activa respecto del mal: lo que Paracelso propone, anticipándose notablemente a las teorías microbiológicas del siglo XIX, es nada menos que inocular con función terapéutica una dosis del mismo veneno contra el cual se quiere proteger. Ahora bien, los tratados políticos del período Tudor y Estuardo absorben y traducen exactamente esta misma prescripción por medio de una metáfora corporal muy alejada a esta altura de su formulación canónica y capaz de dar expresión a un cambio profundo del discurso.

Si se leen uno a continuación del otro *A Mervailous Combat of Contrareties* (1588) de William Averell, *A Comparative Discourse of the Bodies Naturall and Politique* (1606) de Edward Forset y *The Whore of Babylon* (1606) de Thomas Dekker —los más destacados textos políticos de esa época construidos en torno de la analogía Estado-cuerpo—, se obtiene casi un diagrama de su creciente inflexión inmunitaria. Lo que los unifica —más allá de sensibles diferencias ideológicas— es el principio protofuncionalista según el cual todos los componentes del cuerpo, incluidos los gérmenes tóxicos venidos desde el exterior para infectarlo, considerados desde cierta perspectiva contribu-

²² Paracelsus, *Paragranum*, en *Sämtliche Werke*, Saint-Gall: Kolliker & Company, 1944-1949, IV (traducción italiana de F. Masini, *Paragrano*, Bari: Laterza, 1973, pág. 105).

²³ *Ibid.*, pág. 71.

²⁴ *Ibid.*, pág. 121.

²⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, en *Oeuvres Complètes*, cit. (traducción italiana *Discorso sulle scienze e sulle arti*, en *Opere*, cit., pág. 15). Cf. J. Starobinski, *Le remède dans le mal*, París: Gallimard, 1989 (traducción italiana *Il rimedio nel male*, Turín: Einaudi, 1990).

yen, en última instancia, a su salud-salvación. A diferencia de la vieja concepción —aún presente, por ejemplo, en el *Dialogue Between Reginald Pole and Thomas Lupset* (1535) de Thomas Starkey— del cuerpo como estructura diferenciada con arreglo a una precisa jerarquía entre sus miembros, la que ahora se afirma es su representación como un sistema integrado de funciones en el cual incluso los elementos potencialmente destructivos pueden ser utilizados en términos productivos para reforzar el conjunto del que forman parte. De aquí la representación de los enemigos infiltrados —católicos o judíos— como medicinas purgantes tendientes a favorecer una expulsión saludable; o inclusive como un veneno necesario para vacunar en forma preventiva el cuerpo. Del mismo modo como los gobiernos legítimos hacen uso a veces de agentes provocadores o estimulan las sediciones para descubrir potenciales conspiradores, también el mal puede producir bien y por lo tanto se lo puede reproducir artificialmente con esa finalidad, por lo menos si existe alguien capaz «to make even poisons medicinal», como expresa Forset.²⁶ El resultado es un auténtico intercambio dialéctico entre un bien que deriva del mal y un mal que se transmuta en bien en una suerte de indistinción progresiva asimilable al carácter estructuralmente ancípite del *phármakon* platónico (pero también del *medicamentum* latino o del *Gift* alto-alemán y anglosajón).

Como argumentó Derrida de una forma que recupera la lógica y el léxico mismo de la semántica inmunitaria, es lo que se opone a su otro sin excluirlo, sino, por el contrario, incluyéndolo y sustituyéndolo de una manera vicaria.²⁷ Se le resiste mimándolo y le hace frente obedeciéndolo, como el antiguo *katékhon* res-

pecto de la anomia. El *phármakon* es el mal y a la vez cuanto se le opone, plegándose a su lógica. El mismo en tanto otro y otro en tanto él mismo, el punto en el cual el uno penetra en el dos sin dejar de ser uno; el uno-dos que no es ni uno ni dos, y sin embargo es ambos, superpuestos en la línea de su contraste. Una diferencia que no se deja aferrar por ninguna identidad, ni aun aquella, contradictoria, de la *coincidentia oppositorum*. Mal y antídoto, veneno y cura, poción y contra-poción, el *phármakon* no es una sustancia, sino más bien una no-sustancia, una no-identidad, una no-esencia. Pero sobre todo algo que se relaciona con la vida desde el fondo de su reverso. Más que afirmarla, niega su negación, y así termina por redoblarla: «Morte mortuos liberavit» (*De doctrina christiana*, I. 14. 13), escribía Agustín con una formulación que contenía *in nuce* la *farmacia* inmunitaria moderna. He aquí el movimiento secreto del *phármakon*: la inicruenta potencia que arrastra a la muerte al contacto con la vida y expone a la vida a la prueba de la muerte.

3. «Zellenstaat»

Antes de reconocer esta dialéctica en el centro neurálgico de la biopolítica contemporánea, hace falta prestar atención a una metamorfosis ulterior de la metáfora organicista. Hemos hablado de la flexión semántica que experimenta a lo largo del siglo XVIII, concomitante con la autonomización de la categoría de máquina respecto de la de cuerpo, a la cual hasta entonces permanecía estrechamente ligada. Pero por

²⁶ J. G. Harris, *Foreign Bodies and the Body Politic*, cit., pág. 73.

²⁷ J. Derrida, «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, París: Seuil, 1972 (traducción italiana *La farmacia di Platone*, Milán: Jaka Book, 1985). Acerca de «este» Derrida —entre *communitas* e *immunitas*—, véase la monografía aún inédita de C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*.

efecto de esa misma brecha se produce, desde los primeros años del siglo XIX, una reacción contraria, favorecida por los nuevos aires románticos. En ese preciso momento —si dejamos de lado sus características ideológicas diferentes, a menudo conservadoras, pero en algunas ocasiones también liberales e inclusive revolucionarias—, la tratadística jurídico-política vuelve a hablar el lenguaje del cuerpo. No solamente en Inglaterra y Francia, sino sobre todo en Alemania, donde las obras de Karl Salomo Zachariä, Johann Caspar Bluntschli y Lorenz Stein son sólo las más conocidas entre las muchas que reelaboran el motivo del *Staatsorganismus*. Otra vez la teoría política deriva de las ciencias de la vida, y en especial de la medicina, las categorías con las que piensa la forma del organismo estatal y de su organización interna. Así como las filosofías de ese tiempo tienden a absorber imágenes y lemas conceptuales de las concepciones embriológicas del preformismo y la epigénesis, las doctrinas económicas y administrativas llegan a representarse a sí mismas con arreglo a los sistemas fisiológicos de circulación de la sangre. Se trata de un paso sin solución de continuidad de las ciencias naturales a aquellas que se suele llamar del espíritu, que prosigue durante todo el siglo y más allá, caracterizando de modo para nada marginal cuando menos las obras de Trendelenburg, Spencer, Dilthey, Nietzsche, Scheler y Simmel.²⁸

Pero lo que adquiere aún más relevancia para nuestra reflexión es el pasaje inverso que se produce en el curso de esos mismos años: no el influjo, seguido hasta aquí, de las ciencias biológico-naturales sobre el pensamiento sociopolítico, sino el contrario, que

²⁸ Respecto de esta relación, véase la investigación, sumamente útil, de A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, Bologna: il Mulino, 1992.

tiende a incorporar al cuadro analítico del saber biomédico sugerencias importadas del léxico jurídico-político. Todo esto dentro de los límites de la analogía Estado-cuerpo, pero según una línea que, en vez de ir del cuerpo al Estado, va del Estado al cuerpo. Un ejemplo de esta peculiar inversión entre emisor y receptor de la metáfora ya puede ser hallado en la teoría de la población de Malthus, que interpreta la cuestión natural de la especie en términos sociopolíticos, siguiendo un procedimiento en parte tomado de Darwin para la teoría de la selección natural, ella misma evidentemente condicionada por la tesis hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*. Se puede decir algo semejante de la transposición de la concepción smithiana de división del trabajo al ámbito de la zoología efectuada por Herni Milne-Edwards para explicar las diferencias funcionales de los órganos animales.

Sin embargo, no cabe duda de que el caso más emblemático —en virtud de la abundancia y precisión de evidencias— de este intercambio de papeles en el funcionamiento de la metáfora puede hallarse en la obra del gran anatopatólogo berlinés Rudolf Virchow, conocido sobre todo como el mayor representante de la teoría celular en el campo de la medicina. De hecho, esta teoría determina el viraje lingüístico-conceptual capaz de desplazar el símil entre Estado y cuerpo hacia un terreno completamente nuevo, por estar relacionado —antes que con las partes del organismo (los órdenes o las clases del Estado absoluto) o con su totalidad (el pueblo-nación de la etapa siguiente)— con cada uno de los elementos individuales que lo componen. Como se sabe, el presupuesto central de la *Cellulartheorie* —nacida de las investigaciones de Theodor Schwann a fines de la cuarta década del siglo XIX— lo conforma la tesis de que el organismo no es un todo indiviso, sino un conjunto integrado por partículas elementales denominadas, justamente, células. En

estas últimas reside el principio motor de la vida, esto es, la función de nutrición y crecimiento. Eso quiere decir que como fundamento del organismo no hay una fuerza vital (*Lebenskraft*) única, tendiente a un fin determinado, sino una multiplicidad discreta de entidades diferenciadas que interactúan entre sí, condicionándose unas a otras. De todas formas, ni Schwann ni, mucho menos, Matthias Jacob Schleiden —a partir de cuya obra inicia su actividad el primero, extendiendo también a los animales la estructura celular que este último había detectado en las plantas—²⁹ recurren a la analogía entre organismo natural y organismo político. De hecho, es cierto que para ambos autores las células se configuran como «individuos» dotados de una vitalidad independiente. Es cierto también que Schwann utiliza en algún pasaje expresiones de posible ascendencia política como, por ejemplo, «autocracia del organismo» (*Autokratie des Organismus*).³⁰ Pero esto no va acompañado en modo alguno por el uso explícito de la metáfora organicista. Esta había sido, sí, utilizada, ya a fines del siglo XVIII, por Johann Christian Reil desde una perspectiva que hacía evidente la autonomía recíproca de cada una de las partes del cuerpo potencialmente afectadas por enfermedad, pero dentro de un horizonte léxico más bien referido al concepto de fibra que al de célula. Como también François-Vincent Raspail utilizó una serie de analogías para definir los núcleos elementales de los cuerpos vegetales y animales, sin arribar, no obstante, a representarlos en términos de conjuntos políticos.

²⁹ Acerca de esta trama todavía es útil la reconstrucción de V. Capellotti, *Entelechia. Saggi sulle dottrine biologiche del secolo decimonono*, Florencia: Sansoni, 1965.

³⁰ T. Schwann, *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachsthum der Thiere und Pflanzen*, Berlin: Verlag der Sander'schen Buchhandlung, 1839, pág. 223.

El primero en hacerlo fue, sin duda, Virchow. Cuánto pesó sobre tal opción su intensa participación en el movimiento democrático prusiano —que de las barricadas de 1848 lo llevó a una decidida oposición a Bismarck durante los años del *Verfassungskonflikt*— es cosa difícil de establecer. Probablemente —como observa Renato Mazzolini en un amplio y muy documentado ensayo sobre el tema—³¹ se produjo una especie de circuito dialéctico entre posición política e investigación científica que proyectó sobre una referencias categoriales provenientes de la otra, y viceversa. Y, por lo demás, también Canguilhem llega a afirmar —a propósito de Haeckel, el alumno de Virchow que radicalizó su aparato metafórico— que «una teoría biológica es dominada por una filosofía política. ¿Quién puede decir si uno es republicano por el hecho de ser partidario de la teoría celular o, en cambio, si uno es partidario de la teoría celular por el hecho de ser republicano?». ³² Es un hecho que Virchow, en el momento decisivo de presentar al gran público su propia teoría celular, no duda en recurrir a la analogía con la institución social:

El carácter y la unidad de la vida no puede ser depositado y confinado en una parte de organización más elevada, por ejemplo en el cerebro del hombre, sino tan sólo en la conformación determinada y constante de cada elemento individual. Por lo cual es manifiesto que un cuerpo orgánico, un individuo, vegetal o animal, representa una suerte de institución social, un tipo de institución social, un conglomerado de existencias particulares, dependientes las

³¹ R. G. Mazzolini, «Stato e organismo, individui e cellule nell'opera di Rudolf Virchow negli anni 1845-1860», en *Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, IX, 1983, págs. 153-293. Pero sobre la figura de Virchow véase cuando menos A. Bauer, *Rudolph Virchow - der politische Arzt*, Berlín: Stopp, 1982.

³² G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, París: Vrin, 1971 (traducción italiana *La conoscenza della vita*, Bolonia: il Mulino, 1976, pág. 108).

unas de las otras, pero de modo que cada elemento tiene por sí mismo una actividad específica, y que, por más que reciba la excitación para su actividad de las otras partes, su propia función deriva de sí mismo.³³

Este célebre pasaje de la *Cellularpathologie* parece enlazar en un solo nudo los hilos hasta aquí sueltos. Por un lado, reproduce la metáfora del cuerpo político en todos sus elementos figurados; por el otro, invierte su sentido sustrayéndola a la semántica conservadora del *Staatsorganismus* e introduciéndola en una órbita ideológica de tendencia contraria. Pero aún más notable es el hecho de que esta reconversión de la metáfora se produce por medio de las mismas herramientas de análisis que habían determinado su desarrollo durante su período clásico. De hecho, no escapará a nuestra atención que cuando polemiza con la perspectiva que asigna al cerebro el papel principal de fuente y difusión de la vida respecto de todas las demás partes del cuerpo, Virchow retoma y hace suya la posición «localista» y «territorial» de Paracelso en contra del «generalismo» de la medicina galénica. Un abismo separa, desde luego, la metodología científica del médico berlínés del lenguaje mágico-alquímico de su lejano predecesor, pero no es tan grande como para que él no sienta en más de una ocasión la necesidad de remitirse a sus doctrinas, o a las de su sucesor Van Helmont, como a aquellas que ya desde ese entonces habían reivindicado la autonomía de cada una de las partes vivas.³⁴ En esta misma clave debe ser interpretada la doble polémica de Virchow, por una parte

³³ R. Virchow, *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre dargestellt*, Berlín: Hirschwald, 1858 (traducción italiana *La patologia cellulare fondata sulla dottrina fisiologica e patologica dei tessuti*, Milán: Vallardi, 1865, págs. 25-6 [traducción modificada]).

³⁴ Cf. A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, cit., pág. 76.

contra la hemopatología, que imputa las enfermedades a un defecto de la circulación sanguínea en conjunto; y por el otro, contra la neuropatología, que las atribuye a una perturbación de todo el sistema nervioso. La tesis que Virchow opone a ambas escuelas es que las células no son un mero sustrato de la actividad de la sangre y los nervios, sino sus elementos constitutivos, dotados de una identidad específica. Es cierto que la sangre y los nervios son las partes del cuerpo más idóneas para influir sobre las otras, pero no en forma de una hegemonía del centro sobre la periferia, sino más bien de una dependencia recíproca. De hecho, no sólo cada estímulo central genera una respuesta local que a su vez lo condiciona, sino que la regulación del organismo resulta tanto más eficaz cuanto más cada uno de sus componentes individuales se comporta autónomamente respecto de los otros. No existen, en definitiva, zonas del cuerpo en las que la vida se concentre más que en otras, porque la vida en cuanto tal corresponde a cada célula individual.

Aquí hay un punto a la vez de continuidad y de ruptura, en relación con todo el horizonte biopolítico: la vida —su conservación y su desarrollo— permanece vinculada a la figura del cuerpo, pero multiplicada por cuantas entidades elementales lo componen. Es como si un cuerpo contuviera dentro de sí infinitas vidas; o como si la vida se distribuyera en cada una de las partículas individuales que «hacen» el cuerpo. Si se recuerda la connotación absolutista y jerárquica que el primado del corazón y del cerebro asignaba a la metáfora organicista, resulta evidente el significado que la teoría celular de Virchow adquiere enfrentando al paradigma político del cual arranca:

Un historiador es proclive a olvidar, recluido en su habitación, a los individuos vivientes separados de que se compone un Estado o un pueblo. Como si una potencia uni-

taria animase e impregnase a cada pueblo, a cada nación, él habla de una vida de los pueblos, de un carácter de las naciones, y es llevado con facilidad a referir la actuación de conjunto de toda la nación al ámbito más amplio de la historia del género humano, sin pensar en las acciones individuales de las que está hecha esa actuación. Y sin embargo toda acción consiste en sus momentos y la vida de un pueblo no es sino la suma de la vida de los ciudadanos individuales.³⁵

La diferencia del *Zellenstaat* de Virchow respecto del *Staatsorganismus* de los teóricos bismarckianos reside precisamente en el lugar donde se ubica la vida: el cual no coincide ni con la potencia unitaria del organismo ni con el punto de comando que lo unifica, sino que está articulado y difundido en los distintos elementos que lo constituyen. Estos no conforman un todo orgánico, sino un conjunto articulado, un complejo de relaciones autónomas y entramadas que recuerdan «una unidad comunitaria y no, como piensan la escuela humorálista y la solidista, una unidad despotica u oligárquica»,³⁶ o incluso una «disposición federativa del cuerpo», ya que «la unidad, no la federación, es un axioma».³⁷

Es un pasaje de suma importancia para la constitución del lenguaje biopolítico. Se tensa en medida tal que adquiere una connotación explícitamente comunitaria. Porque, en la formulación de Virchow, la metáfora del cuerpo político, más que a un auténtico Estado, parece referirse a una institución societaria, o inclusive a una comunidad abierta a la diferencia constitutiva de sus miembros. Cuando Virchow polemiza con esos científicos que adecuan sus teorías a un

³⁵ R. Virchow, «Alter und neuer Vitalismus», en *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin*, IX (1856) (traducción italiana *Veccchio e nuovo vitalismo*, Bari: Laterza, 1969, pág. 137).

³⁶ *Ibid.*, págs. 163-4.

³⁷ *Ibid.*, págs. 167-8.

«principio monárquico del cuerpo» o a la «aristocracia» y la «jerarquía» de la sangre y el sistema nervioso, oponiendo a estas una concepción del organismo cuyos componentes son «dependientes unos de los otros y vinculados por la solidaridad de su recíproca necesidad»,³⁸ termina por desmantelar el mismo principio de soberanía del cual la metáfora organicista siempre fue vehículo. El cuerpo no es ni reino absoluto ni nación unificada por su propia voluntad general, sino más bien comunidad conformada por la idéntica diferencia de todos sus miembros. A algunos años de distancia de la publicación de la *Cellularpathologie* de Virchow, Claude Bernard, el más grande fisiólogo francés de ese siglo, empleando una vez más la metáfora de la ciudad política para describir la estructura del cuerpo vivo, dirá de sus habitantes que «cada uno de ellos tiene su ocupación, su actividad, su actitud, su talento, mediante los cuales participa en la vida social y depende de ella. El albañil, el panadero, el carnicero, el industrial, el artesano aportan productos distintos y tanto más variados, numerosos y diversificados cuanto mayor sea el grado de desarrollo alcanzado por la sociedad de la que se habla».³⁹ Lo que resulta de ello es una auténtica deconstrucción de la idea de individuo (entendido etimológicamente como aquello que no puede ser ulteriormente dividido). Nada como el individuo —es un tema que pronto será retomado y radicalizado por Nietzsche— resulta dividido en mil fragmentos, sólo unidos por su propia divergencia: «El yo del filósofo —agrega Virchow— sólo es una consecuencia del “nosotros” del biólogo».⁴⁰

³⁸ Los textos de Virchow que se mencionan aquí están compilados como apéndice en el ensayo ya citado de Mazzolini, págs. 282-90.

³⁹ C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, París: Librairie J.-B. Baillièvre et Fils, 1885, pág. 356.

⁴⁰ Virchow, *Die Cellularpathologie*, cit., págs. 72-3.

Más que formar parte de ella, el individuo mismo es una comunidad infinitamente plural.

Una vez reconocida la originalidad del enfoque de Virchow en la historia de la metáfora organológica, hay que cuidarse de extender su alcance más allá de su específico contexto tardodecimonónico. No me refiero sólo al período posterior —cuando el agotamiento, o la radical transformación, de la teoría celular minará en su base la posibilidad misma de la analogía—, sino también a la etapa anterior, que ve disponerse los términos del símil entre Estado y organismo biológico en una constelación semántica difícilmente referible al bagaje categorial del médico berlínés. Esto vale en especial para la polémica llevada adelante por él contra un modelo de cuerpo unificado internamente por el flujo sanguíneo y la ramificación de los nervios. Si ese cuerpo orgánico parece a Virchow metafóricamente próximo a una concepción monárquica y conservadora —en comparación con la sostenida por él, republicana y democrática—, justamente a esta última había sido vinculado en la Francia revolucionaria. Antoine de Baecque reconstruye su fenomenología en un cuadro de referencias en el que los nexos metapolíticos fijados por Virchow quedan diametralmente invertidos. Mientras este contrapone al principio de unificación corpórea —identificado por él con el de autoridad y jerarquía— una taxonomía localista, los autores revolucionarios buscan justamente en la nueva unidad del cuerpo político, representada por el tercer estado, el punto de ruptura respecto de la tradicional teoría de la diferencia anatómica entre clases, órganos y funciones del reino: cualquiera sea el órgano al cual se encomienda el comando de los otros miembros del cuerpo —cerebro, corazón, estómago—, lo que se afirma en toda la tratadística de matriz monárquica y nobiliaria es, de hecho, la no equivalencia de las partes por separado con el gobierno del todo. Precisamente a ella —a sus consecuencias políticas antiigualitarias— los libelistas democráticos contraponen la imagen de un gran cuerpo único, irrigado por la sangre y los nervios de todos los ciudadanos reunidos.⁴¹

Pero aún más interesante es, en dirección biopolítica, la homología que de este modo se establece entre este frente polémico y el que durante esas mismas décadas divide a los exponentes de las dos grandes escuelas médicas francesas: la tradición

clínica clásica que de Valsalva, pasando por Bonet, llega a Morgagni, y la nueva patología anatómica que culmina en el magisterio de Bichat. Basta confrontar el *De sedibus et causis morborum* de Morgagni (1760) con el *Traité des membranes* publicado cuarenta años después por Bichat para tener la confirmación más clara. Mientras el primero —en la línea de la concepción regional y localista recién citada— pone el origen y la causa de las enfermedades en una zona específica del cuerpo, el segundo la ubica en un escenario más vasto y complejo, definido por la relación vital que enlaza las distintas partes del cuerpo en la indisoluble unidad de un único organismo. En este caso —según la unificación jacobina del cuerpo político—, los distintos órganos no son más que instrumentos funcionales tributarios del sistema general de los tejidos que los constituyen. Como señala Foucault, quien aportó la representación más vívida del enfrentamiento epistemológico entre las dos escuelas,⁴² Bichat sustituye el principio de diversificación en órganos que caracteriza a la anatomía de Morgagni por un criterio isomórfico de los tejidos basado en «la identidad simultánea de la conformación externa, la estructura, las propiedades vitales y las funciones».⁴³ A partir de este presupuesto el médico Cabanis, exponente de avanzada del frente revolucionario, puede concluir —casi en oposición anticipada a las que serán las tesis autonomistas y federativas de Virchow— que «no existen pequeñas vidas enteras y perfectas si no en la totalidad única armónica de todos los grandes órganos».⁴⁴

Naturalmente el mismo Foucault destaca cómo Bichat, Pinel o Corvisart no expulsan fuera del círculo del nuevo saber clínico la subdivisión nosológica realizada por los grandes anatómistas del pasado, sino más bien la integran en una serie espacio-temporal que reconoce la enfermedad durante todo su desarrollo. Pero justamente por aquí pasa el deslinde decisivo que vuelve imposible asimilar los dos enfoques: para restituir a la enfermedad la trayectoria de su vida, es preciso exponer el cuerpo que la contiene a la mirada abierta por el conocimiento

⁴¹ De Baecque, *Le corps de l'histoire*, cit., pág. 99.

⁴² M. Foucault, *Naissance de la clinique*, París: PUF, 1963 (traducción italiana *Nascita della clinica*, Turín: Einaudi, 1969, págs. 144-69).

⁴³ X. Bichat, *Traité des membranes*, París: Maquignon-Marvis, 1827 (1807), pág. 5.

⁴⁴ P.-J.-G. Cabanis, «Note touchant le supplice de la guillotine», en *Oeuvres complètes de Cabanis*, París: Bosange Frères, 1823, II, págs. 161-83.

de la muerte. Mientras todavía para la medicina dieciochesca la muerte no es otra cosa que la conclusión de la vida y de la enfermedad que la interrumpe, a partir de la decimonónica adquiere un estatuto autónomo que la separa de las etapas patológicas que la preceden. Así, sustraída a la indistinción con el mal, puede echar sobre este una luz capaz de reconstruir en detalle sus distintos estadios, incluido el último, que puede —pero no está dicho que deba— haberla causado. Por ello la muerte se volvió una estructura esencial de la percepción médica: así como la patología es la que ilumina por contraste la fisiología, de Bichat en adelante la muerte es el punto a partir del cual el saber médico capta la verdad de la vida.

4. *El gobierno de la vida*

Fue precisamente Foucault quien vinculó en un mismo cambio de época la crisis de la soberanía con el nacimiento de la biopolítica: mientras la primera todavía se ejerce a través del derecho de dar muerte, la segunda hace centro de su perspectiva el cuidado de la vida. De todas formas, el mismo autor nos pone en guardia ante una interpretación demasiado mecánica de dicho contraste: en ninguno de los dos casos vida y muerte se disponen a lo largo de una alternativa que excluye por completo la otra. No dentro del esquema clásico del poder soberano, cuyo derecho de dar muerte a sus súbditos está condicionado a la defensa del Estado y de la persona del rey, y por tanto aplicado a la necesidad de mantener con vida el cuerpo político. Pero tampoco en el horizonte moderno del biopoder, constituido, por cierto, en función del desarrollo de la vida, pero en una forma que no pierde todo contacto con la amenaza de la muerte. Se podría decir que mientras el antiguo derecho soberano se ocupa de la vida desde el punto de vista de la distribución de la muerte, el nuevo orden biopolítico hace también a la muerte funcional para la exigencia de la reproducción de la vida. Esta obstinada persistencia de la muerte

dentro de una política de la vida ya es confirmada por la peculiar circunstancia de que el máximo esfuerzo internacional por una organización de la salud —el llamado plan Beveridge— se realiza en 1942, en plena guerra, una guerra destinada a matar a cincuenta millones de hombres, casi como si el derecho a la salud pudiera momentáneamente sustituir al derecho a la vida o hasta ser colegido de su opuesto. Pero hasta aquí la muerte todavía sigue siendo externa —como un residuo no metabolizado o una ribera de oposición dialéctica— al mecanismo de producción de la vida. Pero lo que tiene una importancia aún mayor es su modo de penetrar en el recinto que parece excluirla. Allí busca Foucault la caja negra de la biopolítica: en el espacio liminar en que la muerte no es sólo una figura arcaica respecto de la cual se determina la vida y tampoco el precio trágico que esta debe pagar por su propia expansión, cuanto más bien un pliegue interno de la vida, una modalidad —o tonalidad— de su propia conservación.

Es el mecanismo que hasta ahora hemos atribuido a la lógica inmunitaria. Para reconocer los movimientos más característicos en las prácticas de la biopolítica, hace falta remontarse al peculiar lugar en que esta se ejerce, ubicado en el punto de conjunción entre la esfera del individuo y la de la especie. Así cuando Foucault identifica como objeto del biopoder a la población, no se refiere ni a los sujetos individuales titulares de determinados derechos, ni a su confluencia en un pueblo concebido como el sujeto colectivo de una nación, sino al ser vivo en su constitución *específica*.⁴⁵ Es decir, se refiere al único elemento que une a todos los individuos en una misma especie: la posesión de

⁴⁵ Para un primer encuadre de esta categoría, cf. la entrada «Biopolítica» de L. Bazzicalupo, en *Enciclopedia del pensiero político*, dirigida por R. Esposito y C. Galli, Roma-Bari: Laterza: 2000, pág. 70. Para un tratamiento más específico de la biopolítica en Foucault, véase el

un cuerpo. Y a este cuerpo —a un tiempo individual por ser propio de cada cual y general por estar relacionado con toda una especie— se dirige la biopolítica en su intento de protegerlo, potenciarlo, reproducirlo con una finalidad que va más allá del viejo aparato disciplinario porque concierne a la existencia misma del Estado en su «interés», a la vez económico, jurídico y político. Por eso, Foucault puede anotar a propósito del sistema sanitario prusiano que «no era el cuerpo de los trabajadores lo que le interesaba a esta administración pública de la salud, sino el cuerpo de los individuos mismos que, con su reunión, conforman el Estado». ⁴⁶ Porque —lo acabamos de observar en el aparato metafórico de Virchow— así como los individuos son parte integrante del Estado, el Estado no existe por fuera del cuerpo de los individuos que lo integran. Esos cuerpos —todos y cada uno— son los que deben ser cuidados, estimulados, multiplicados como el bien absoluto del cual el Estado deriva su propia legitimación. Desde este punto de vista, el paso de la dimensión soberana a la biopolítica, más que un desarrollo ulterior de la metáfora organicista, marca su efectiva realización en el cuerpo material de los individuos constituidos en población. Es como si la metáfora de cuerpo finalmente tomara cuerpo ella misma. Escribe Foucault: «El “cuerpo” social deja de ser una simple metáfora jurídico-política (como la que se encuentra en el *Leviatán*), para volverse una realidad biológica y un ámbito de intervención médica». ⁴⁷ Los cuerpos de los súbditos inscriptos en el gran cuerpo del *Leviatán* eran funcionales para la vida de este

suplemento *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir de Cités*, 2000, n. 2.

⁴⁶ M. Foucault, «El nacimiento de la medicina social», en *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, n. 6, enero-abril de 1977.

⁴⁷ *Id.*, «About the Concept of the “Dangerous Individual” in 19th Century Legal Psychiatry», en *Journal of Law and Psychiatry*, I, 1978

hasta el punto de sacrificarle la suya propia según la lógica soberana de un poder apropiador y sustractor, mientras que ahora son esa vida, en el sentido de que la fuerza del Estado coincide literalmente con la facilitación de la supervivencia de los individuos, portadores de ella en su propio cuerpo.

Así se explica por qué el saber médico va ocupando progresivamente un lugar central en la política desde la mitad del siglo XVIII: si el cuerpo de los ciudadanos se convierte realmente —y no tan sólo metafóricamente— en el lugar en el que se concentra el ejercicio del poder, resulta obvio que la cuestión de la salud pública, entendida en su significado más amplio y general de «bienestar» de la nación, se vuelve el eje en torno del cual termina por girar toda la actividad económica, administrativa y política del Estado. Desde este punto de vista es posible apreciar una desviación adicional del gobierno biopolítico, respecto de los procedimientos tradicionales del dispositivo soberano. ⁴⁸ También estos, naturalmente, estaban ordenados a la defensa del Estado contra las amenazas, internas y externas, que asediaban su supervivencia, pero se lo hacía de una forma relacionada sólo de modo indirecto, mediada institucionalmente, con la vida efectiva de los ciudadanos. Lo que, por el contrario, caracteriza al horizonte del biopoder es más bien el modo como todo el ámbito de la política, el derecho y la economía llega a depender del bienestar cualitativo y del incremento cuantitativo de la población considerada en su aspecto estrictamente biológico: la vida se vuelve en

(traducción italiana «L’evoluzione della nozione di “individuo pericoloso” nella psichiatria legale del XIX secolo», en *Archivio Foucault* 3. 1978-1985. *Estetica dell’esistenza, etica, politica*, al cuidado de A. Pandolfi, Milán: Feltrinelli, 1998, pág. 49).

⁴⁸ Acerca de la fenomenología y la crisis del paradigma de soberanía, cf. E. Balibar, «Prolégomènes à la souveraineté», en *Nous, citoyens d’Europe?*, París: La Découverte, 2001, págs. 257-85.

todos los sentidos asunto de gobierno, así como este deviene antes que nada gobierno de la vida. Es entonces cuando la institución sanitaria empieza a experimentar esa paulatina expansión en ámbitos antes de estricta competencia política y administrativa que Foucault define con el término «nosopolítica»: entendiendo, con ello, no tanto una intervención imperativa del Estado en el horizonte del saber médico como, por el contrario, la emergencia de la salud y sus prácticas conexas en cada sector de la escena pública. De aquí el proceso de ilimitada medicalización que va mucho más allá del campo sanitario, en una ósmosis creciente entre lo biológico, lo jurídico y lo político. Proceso bien representado por el paso, semántico y de ordenamiento, del lenguaje soberano de la ley al biopolítico de la norma: si la ley aún sometía la vida a un orden que presuponía, la norma remite a una implicación absoluta entre biología y derecho que, mientras establece jurídicamente los límites de la competencia médica, permite al médico definir el umbral de punibilidad de una conducta ilegal mediante la distinción entre criminalidad y anormalidad. Por lo demás, la actual producción de leyes en materia de vida y muerte —de fecundación artificial, eugenésia, eutanasia— está indicando la efectiva superposición de la esfera de lo vivo con la esfera de lo político, como Foucault sintetizó en una expresión que con justicia se hizo famosa: «Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal vivo y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser vivo».⁴⁹

¿Pero qué significa decir que la política está cerrada dentro de los límites de la vida? ¿Que la vida cons-

⁴⁹ M. Foucault, *La volonté de savoir*, París: Gallimard, 1976 (traducción italiana *La volontà di sapere*, Milán: Feltrinelli, 1978, pág. 127).

tituye el objeto —y el objetivo— preeminente de la política? ¿Cuál es el horizonte de sentido que tal copernicidad otorga a la biopolítica? No creo que se deba buscar la respuesta a esta pregunta en los pliegues de un poder soberano que incluye la vida excluyéndola. Es más, considero que esa respuesta debe hacer referencia a la coyuntura de una época a partir de la cual la propia categoría de soberanía cede lugar a la de inmunización o cuando menos se entrelaza con ella. Este es el procedimiento general dentro del que se produce el cruce de política y vida. La finalidad de la biopolítica no es discriminar la vida a lo largo de una línea que sacrifica una parte de ella al dominio violento de la otra —aunque esa posibilidad nunca se excluya del todo— sino, por el contrario, salvarla, protegerla, desarrollarla en su conjunto. Pero el punto sobre el que centramos la atención desde el comienzo es que tal finalidad implica el uso de un instrumento ligado a ella por vía negativa. Es como si el mismo redoblamiento que la vida experimenta respecto de sí misma —a través del imperativo político que la «hace vivir»— contuviera algo que la contradice interiormente. Si seguimos el proceso de medicalización generalizada descripto por Foucault para los últimos dos siglos, lo corroboramos plenamente.⁵⁰ Este se determina con tres escansiones distintas y paralelas que el autor refiere a la medicina de Estado alemana, la medicina urbana francesa y la medicina del trabajo inglesa. Sin poder reconstruir por completo su dinámica, el elemento que, de todos modos, las unifica es

⁵⁰ Entre los numerosos textos que Foucault dedicó al proceso de medicalización de la sociedad moderna, cf., además del ya citado «El nacimiento de la medicina social», «La politique de la santé au XVIII siècle», en *Les machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne; dossiers et documents*, París: Institut de l'Environnement, 1976 (traducción italiana «La politica della salute nel XVIII secolo», en *Archivio Foucault 2*, cit., págs. 187-201).

el papel preponderante que en cada una de esas experiencias se le asigna a la lucha contra el riesgo de contagio. A esta exigencia de profilaxis debe unirse no sólo la importancia otorgada a la higiene pública como presupuesto mismo de la práctica sanitaria, sino también la función de control social que se le vincula desde el principio.

El primer paso es aislar los lugares en que pueden desarrollarse con mayor facilidad gérmenes infecciosos debidos a la acumulación de cuerpos, sean vivos o muertos: puertos, cárceles, fábricas, hospitales, cementerios. Pero todo el territorio es subdividido de una manera gradual en zonas rígidamente separadas en función de una vigilancia a la vez médica y social. El modelo originario, de matriz medieval, es el de la cuarentena, a su vez dividido en los dos arquetipos patógenos de la lepra y la peste: mientras el primero prescribía la expulsión de los enfermos fuera de las murallas de la ciudad, el segundo preveía que se los repartiera en ambientes individuales, de modo que se los pudiera numerar, registrar y controlar con asiduidad. Con el paso del tiempo, a este modelo más arcaico se le superpone otro de derivación escolar y militar, tendiente, también él, a la subdivisión espacial, primero por conglomerados o clases y después por ámbitos individuales. Así, lo que se forma en la confluencia de ambos mecanismos es una especie de *quadrillage*, de encasillado, tal que dispone a los individuos en un sistema capilar de segmentos institucionales —familia, escuela, ejército, fábrica, hospital— que en función de la seguridad pública veda, o cuando menos controla, la circulación. Todo el desarrollo urbano europeo a partir de la mitad del siglo XVIII se presenta como una densa red de cercados entre lugares, sectores, territorios protegidos por límites establecidos según normas político-administrativas que van bastante más allá de las exigencias higiénico-sanitarias. La

impresión es la de un tránsito continuo —y un potenciamiento recíproco— entre medidas de tipo sanitario como la vacunación obligatoria y medidas de inclusión/exclusión de carácter socioeconómico: por ejemplo, la separación entre barrios ricos y pobres que se lleva a cabo en muchas ciudades de la Inglaterra decimonónica es la consecuencia directa de la epidemia de cólera de 1832; así como la formación de los grandes sistemas de seguridad urbana es paralela al descubrimiento de los antibióticos contra enfermedades infecciosas endémicas y epidémicas.

El cuadro inmunitario dentro del que se ubica este proceso general de superposición entre práctica terapéutica y ordenamiento político es hasta demasiado obvio: 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. Pero a esta primera forma de coacción de la potencia vital respecto de todo excedente externo se agrega otra que la penetra también en su interior. Foucault la pone en evidencia sobre todo en un texto del año 1976 que trata del carácter potencialmente letal de la medicina: «No tuvimos necesidad de esperar a Illich ni a los seguidores de la antimedicina para saber que una de las facultades de la medicina es la de matar. La medicina mata, siempre ha matado y siempre tuvo conciencia de hacerlo». ⁵¹ Pero lo que el autor intenta señalar respecto de este hecho admitido es la transformación de su presupuesto inicial, ya no pasible de ser referido al registro de la ignorancia de la medicina, sino al de su competencia. Como en la farmacia venenífera de Paracelso, el riesgo causado

⁵¹ M. Foucault, «¿Crisis de un modelo en la medicina?», en *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, 1976, n. 3. Véase, al respecto, también *Reassessing Foucault. Power, Medicine and the Body*, volumen al cuidado de C. Jones y R. Porter, Londres: Routledge, 1994.

por la terapia no es la consecuencia del defecto, sino del progreso, del saber médico:

...es lo que se podría llamar ya no iatrogenia, sino iatrogenia positiva: los efectos negativos de los fármacos no se deben a errores de diagnóstico, ni a la ingestión accidental de estas sustancias, sino a la acción de la intervención médica misma en sus fundamentos racionales. Los instrumentos de que hoy disponen los médicos, y en general la medicina, justamente a causa de su eficacia provocan efectos, algunos puramente nocivos, otros no controlados, que obligan a la especie humana a entrar en una historia azafrona, en un campo de probabilidades y riesgos cuya amplitud no se puede medir con precisión.⁵²

Las modalidades con que se produjeron dichos efectos perversos a lo largo de la historia de la medicina son múltiples. Una de las principales se refiere al mismo tratamiento inmunitario que, para defender el organismo, terminó por debilitarlo, produciendo un descenso general en su umbral de sensibilidad a los agentes agresores. Esto quiere decir que —como por lo demás sucede en todo ámbito de los sistemas sociales contemporáneos, cada vez más neuróticamente obsesionados por el imperativo de la seguridad— es justamente la protección la que genera el riesgo del que pretende defender.⁵³ El riesgo, en suma, requiere protección en una medida idéntica a aquella en que la

⁵² *Ibid.*, pág. 207.

⁵³ Esta dialéctica aporética entre riesgo y protección está en el centro de recorridos interpretativos de la contemporaneidad, si bien distintos entre sí, como los de J. Delumeau (*Rassurer et protéger*, París: Fayard, 1989 [traducción italiana *Rassicurare e proteggere*, Milán: Mondadori, 1992]), N. Luhmann (*Soziologie des Risikos*, Berlín: De Gruyter, 1991 [traducción italiana *Sociologia del rischio*, Milán: B. Mondadori, 1996]); U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort: Suhrkamp, 1986 [traducción italiana *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma: Carocci, 2000]) y Z. Bauman (*In Search of Politics*, Cambridge: Polity Press, 1999 [traducción italiana de A. Dal Lago, *La solitudine del cittadino globale*, Milán: Feltrinelli, 2000]).

protección produce riesgo: «La protección de bacilos y virus que al propio tiempo representa un riesgo y una protección para el organismo, y con la cual hasta ahora este ha funcionado, sufre una alteración debida a la intervención terapéutica y se halla expuesta a ataques contra los cuales el organismo antes estaba protegido».⁵⁴ Naturalmente, este proceso de potenciación recíproca entre riesgo y protección puede llevar a resultados incontrolables. Esta posible deriva —inscripta en el núcleo de la biopolítica moderna— se hace cada vez menos hipotética a partir del momento en que el médico y el biólogo «ya no trabajan en el nivel del individuo y su descendencia, sino que empiezan a hacerlo en el nivel de la vida misma y sus factores fundamentales».⁵⁵ Se trata evidentemente de un punto límite, más allá del cual el horizonte completo del biopoder corre el riesgo de entrar en contradicción letal consigo mismo. Lo que no quiere decir que se pueda volver atrás, pongamos el caso, reactivando las antiguas figuras del poder soberano. Hoy no se puede imaginar una política que no encare la vida en cuanto tal, que no mire al ciudadano desde el punto de vista de su cuerpo vivo. Pero esto puede suceder en formas recíprocamente opuestas que ponen en juego el sentido de la biopolítica: o la rebelión autodestructiva de la inmunidad contra sí misma o la apertura a su reverso común.

Hemos visto que para Foucault el horizonte biopolítico es definido por el paso del orden soberano de la ley al disciplinario de la norma. Pero, ¿qué es, en sentido estricto, una norma? ¿Y cuál es su diferencia de estatuto respecto de la ley? Se podría decir que las respuestas que Foucault da en el plano histórico dejan esta pregunta básica sin resolver desde un punto de vista rigurosamente conceptual. Ya desde *Maladie mentale et*

⁵⁴ Foucault, «¿Crisis de un modelo en la medicina?», cit.

⁵⁵ *Ibid.*

*personnalité*⁵⁶ el sistema de las normas es definido por él como el conjunto de reglas sociales, institucionales, lingüísticas que estructuran la vida de los hombres según determinados ordenamientos de control y poder.⁵⁷ En este sentido, aunque difiera de la ley desde el punto de vista del efecto —no sólo represivo, sino también productivo—, la norma mantiene la modalidad de relación de la ley con su propio objeto, modalidad que sigue siendo de anticipación presupuesta. Aunque se produzca en función de una finalidad distinta, tanto en el caso de la ley como en el de la norma los sujetos son preconstituidos por algo que a la vez los excede y precede. O, como ya vimos, los excede precediéndolos: la vida se presenta ya incluida en su determinación normativa, de la misma manera que en el modelo soberano estaba ya prejuzgada por la vigencia del orden jurídico. Esta homología estructural mantiene a la norma disciplinaria en el círculo inmunitario de la ley. Lo que las une, si bien en forma invertida, es la conexión negativa que ambas instituyen entre singularidad del ser viviente y conservación de la vida: las condiciones de conservación —o de reproducción— de la vida se colocan fuera y antes de la línea de desarrollo natural del ser viviente.

Para forzar este esquema interpretativo a una concepción distinta de la norma, es preciso dirigir la atención hacia la obra de Georges Canguilhem. Sin poder transitar todo el trayecto de su reflexión acerca de lo normal y lo patológico, el punto en que se debe centrar la atención —porque marca justamente el margen diferencial del léxico foucaultiano—⁵⁸ lo constituye justamente su tentativa de apartar la norma de la presuposición trascendente de la ley: antes que presupuesta y, por tanto, ajena al ámbito de despliegue del ser viviente, la norma biológica le es intrínseca e inmanente. No prescripta, como la ley, sino inscripta en la materia en que se ejerce: «la norma de vida de un organismo es dada por el propio organismo, contenida en

⁵⁶ M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, París: PUF, 1954.

⁵⁷ Cf. G. le Blanc, «Foucault et le contournement du normal et du pathologique», y B. Cabestan, «Du régime: normativité et subjectivité», ambos en Ph. Artières y E. Da Silva, comps., *Michel Foucault et la médecine*, París: Kimé, 2001, respectivamente págs. 29-48 y 60-83.

⁵⁸ Para una confrontación entre los dos autores, cf. P. Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault», en *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, París: Albin Michel, 1993, págs. 286-94. Sobre el tema de la norma, cf. también G. le Blanc, *Canguilhem et les normes*, París: PUF, 1998.

su existencia. La norma de un organismo humano es su coincidencia consigo mismo».⁵⁹ Lo que Canguilhem —también como continuación de la doble línea de las investigaciones fisiológicas de Leriche y Goldstein y de las experiencias psiquiátricas de Lagace, Blondel y Minkowski— lleva a cabo es una auténtica inversión de las relaciones de precedencia y de sucesión: mientras la ley es la que fija, sancionándolo, el umbral de la infracción, este último determina la necesidad, y también la posibilidad, de la norma. Así, si lo ilegal es, tanto en el plano histórico como en el lógico, precedido por lo legal, «lo anormal, lógicamente segundo, es existencialmente primero».⁶⁰ No sólo eso, sino que, además de preexistir, y, luego, resistir, a la normativización que lo reviste, lo anormal de algún modo penetra en el interior de esta hasta modificarla. A esta dinámica remite no sólo el carácter de por sí individual y diferenciador —antes que general y homologador— de la norma, sino también, más profundamente, su permanente tendencia a la autodeconstrucción: dado que una norma no puede establecerse si no es por infracción, o separación, respecto de la que la precede, se sigue que el organismo más «normal» es el capaz de infringir y cambiar con mayor frecuencia sus propias normas. En definitiva la norma, para un organismo, es la capacidad de cambiar las propias normas. Por un lado, esto significa que la normatividad biológica coincide con la normatividad (vale decir, precisamente con la facultad de crear nuevas normas); por el otro, que la normatividad —la cual no es en absoluto reducible a una forma de normalización preventiva ni posterior— mide la fuerza vital de la existencia.

Sin plantear ahora la cuestión más general del vitalismo de Canguilhem, acerquémonos a donde nos urge llegar: a diferencia de la ley, la norma a la que él hace referencia no se sitúa en el límite de separación entre el ser viviente y la vida, sino en su punto de tangencia. Esta división categorial la aparta del paradigma de inmunización: la conservación de la vida no sólo no se funda —como decía Benjamin— en el sacrificio del ser viviente, sino que ya no constituye el móvil originario de lo que vive. Es, a lo sumo, el compromiso residual que asume en el momento en que ya perdió parte de su vitalidad.

⁵⁹ G. Canguilhem, «Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique», en *Le normal et le pathologique*, París: PUF, 1972 (traducción italiana de M. Porro, «Nuove riflessioni sul normale e il patologico», en *Il normale e il patologico*, Turín: Einaudi, 1998, págs. 221-2).

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 206.

Como ya había señalado Kurt Goldstein, el instinto de conservación no es una ley general de la vida, sino la de una vida retratada en la enfermedad.⁶¹ El organismo sano, por el contrario, se mide por la capacidad, y la voluntad, de experimentar lo imprevisto: con todos los riesgos que conlleva, comprendido el riesgo extremo de una reacción catastrófica. Inclusive se podría decir que, para el organismo, la enfermedad representa el riesgo de ya no poder afrontar riesgos. No una falta, sino un exceso, de conservación. Aquí se inserta el eje central del enfoque de Canguilhem. Decir que la patología no es una simple variación cuantitativa con relación a la fisiología significa afirmar que la enfermedad tiene, también ella, como la salud, una norma propia: pero una norma inhabilitada para modificarse, para producir nuevas normas. Una norma no normativa. Volviendo a la diferencia con la ley soberana, la «pura vida» no es el objeto, ni el efecto, de la norma, sino el lugar de su invariancia. No el ámbito de la anomía, ni de la anomalía —ni lo contrario del *nómos* ni del *homalós*—, sino el ámbito entrópico de la anormatividad.

5. El implante

1. Biofilosofías de la inmunidad

Para captar la doble posibilidad —destructiva o afirmativa— incluida en la biopolítica hay que volver a su relación fundacional con ese sistema inmunitario que constituye a la vez su condición trascendental y su modelo operativo. Donna Haraway lo hace en un ensayo que desde el título explicita la conexión, todavía implícita en Foucault, entre gobierno de la vida y paradigma de inmunidad:

Dirijo mi atención principalmente hacia ese polimorfo y poderoso objeto de fe, conocimiento y práctica llamado sistema inmunitario. Mi tesis es que el sistema inmunitario es un elaborado ícono para sistemas clave de «diferencia» simbólica y material en el capitalismo tardío. Preeminente un objeto del siglo veinte, el sistema inmunitario es un mapa dibujado para guiar el reconocimiento y el desconocimiento del sí mismo y del otro en la dialéctica de la política occidental.¹

Que el ámbito de especialización profesional de la autora —quien fuera alumna de Canguilhem y es una autorizada exponente de la galaxia feminista—

⁶¹ Véase K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, La Haya: Nijhoff, 1934 (en especial el capítulo sobre «Norma, salud y enfermedad» y el párrafo, incluido en este, acerca de «La tendencia a la conservación como expresión de una vida en declinación»).

¹ D. J. Haraway, «The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse», en *Differences*, I. I., 1989 (traducción italiana, al cuidado y con una clara introducción de R. Braidotti, «Biopolitica di corpi postmoderni: la costituzione del sé nel discorso sul sistema immunitario», en *Manifesto Cyborg*, Milán: Feltrinelli, 1995, pág. 137).

sea precisamente el de la tecnobiología, amén de la biología celular y el desarrollo, no es irrelevante respecto de la relación, pero también de la distancia, que ella reivindica con relación al discurso foucaultiano. De este, Haraway retoma la centralidad del cuerpo como objeto específico del biopoder, pero desde una perspectiva —que ella misma denomina semiótico-material— que tiende a deconstruir su caracterización unitaria, todavía conservada en el análisis de Foucault. Mientras este último razonaba en términos de normalización-medicalización, Haraway toma el cuerpo por el flanco de su descomposición-multiplicación determinada merced al vertiginoso incremento de las nuevas tecnologías biónicas, electrónicas e informáticas. De aquí un verdadero salto de paradigma interpretativo: si en la década de 1930 el régimen discursivo acerca del cuerpo había hallado el punto de máxima condensación ideológica en la noción de «raza»; si en torno a la década de 1970 el propio Foucault lo repensó en términos de «población», hoy se lo debe considerar desde el punto de vista de su transformación técnica.

Esto no significa que Haraway pierda de vista el horizonte biopolítico —es decir, las relaciones de fuerza efectivas en las que la administración del ser vivo se inscribe y a las que continuamente tiende a modificar—, sino que lo impulsa a su límite extremo y, en cierto sentido, incluso más allá de sí mismo, hacia ese nuevo campo estratégico, simbólico y real a un tiempo, donde el nexo entre política y vida es redefinido de manera radical por la irrefrenable proliferación de la tecnología. Obviamente también Foucault de algún modo lo había tenido en cuenta, como consta no sólo en su pertinaz referencia a las distintas técnicas de gobierno, sino además en el recorrido hermenéutico realizado por él, en la última etapa de su producción, alrededor de las «tecnologías del yo». Con to-

do, justamente esta última referencia pone al descubierto la manera todavía analógica, y por ende externa, de concebir la relación entre técnica y cuerpo: como si el cuerpo, si bien históricamente determinado, precediera en el plano ontológico al ejercicio técnico que se le destina. En este sentido, Haraway puede señalar que la biopolítica foucaultiana tiende a interpretar los procesos constitutivos, degenerativos y curativos del organismo vivo dentro de un protocolo temporal de tipo evolutivo todavía tributario de la tradición humanística.² Por más que esté expuesto a las prácticas de control y reproducción que lo plasman y lo acicatean, el cuerpo al cual Foucault dirige su análisis sigue, en definitiva, identificado por los mismos límites espacio-temporales que escandieron su recorrido desde la civilización greco-cristiana hasta la moderna. A este pasaje malogrado se refiere la autora cuando afirma que los grandes libros de Foucault «hablan de una forma de poder en el momento de su implosión»:³ la relación entre política y vida ahora pasa por un filtro biotecnológico que descompone ambos términos antes de volver a asociarlos en una combinación, material y figurada, inasible para el aparato categorial foucaultiano.⁴ Este, justamente por ser capaz de describir con capilar adherencia los mecanismos genealógicos de la sociedad moderna, corre el riesgo de quedar hermenéuticamente prisionero de

² Cf. D. Haraway, *Modest_Witness@ Second Millennium.Female Man (c) Meets Onco Mouse(tm)*, Nueva York: Routledge, 1995 (traducción italiana al cuidado de L. Borghi, *Testimone_Modesta@ FemaleMan(c)_incontra_OncoTopo(tm)*, Milán: Feltrinelli, 2000, págs. 39-40).

³ *Id.*, *Manifesto Cyborg*, cit., pág. 88.

⁴ Véase, además de la introducción citada de R. Braidotti, también B. S. Turner, *The Body Society*, Londres: Sage Publications, 1996, págs. 63 y sigs. Un margen de diferencia respecto de la biopolítica de Foucault también lo marcan M. Hardt y A. Negri en *Empire*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.

sus dinámicas, y así perder, o al menos no captar a fondo, el punto límite en que la modernidad se asoma a su afuera, es decir, el momento en que explotan, o implosionan, los márgenes diferenciales que por siglos separaron y yuxtapusieron los regímenes de lo real y de lo imaginario, de lo natural y de lo artificial, de lo orgánico y de lo inorgánico. Cuando Haraway escribe que el cuerpo humano no es más un hecho biológico aceptado, sino un complejo campo de inscripción de códigos socioculturales —representado por la figura híbrida del cyborg, dividida equitativamente entre organismo y máquina— tiene, de hecho, la intención de referirse a un proceso de tecnificación de la vida imposible de asimilar al marco no sólo sociocultural, sino también ontológico, de la época moderna. Para cuya identificación es necesario enfocar la evidente inversión de la marcha del desarrollo tecnológico: ya no, como antes, del interior al exterior, sino, por el contrario, del exterior al interior. Mientras hasta cierto punto fue el hombre quien se proyectó en el mundo, y luego también en el universo, ahora es el mundo, en todos sus componentes naturales y artificiales, materiales y electrónicos, químicos y telemáticos, el que penetra dentro de él en una forma que parece abolir la separación misma entre adentro y afuera, derecho y revés, superficial y profundo: en vez de limitarse a asediarnos desde el exterior, la técnica se instaló en nuestros propios miembros.

Claro está que el actual proceso de artificialización —o desnaturalización— del cuerpo fue precedido por infinitas premoniciones, prefiguraciones, anticipaciones que ya desde el siglo XVII se presentaron en las figuras complementarias del cuerpo mecánico y del mecanismo viviente. Pero lo que por largo tiempo no fue más que una sugestiva metáfora, o un soporte auxiliar confinado al ámbito de la invención robótica, ahora se va realizando en la carne del hombre, abier-

ta a procesos de modificación, implantes, explantes hasta ayer absolutamente inimaginables aun por parte de la gran antropología filosófica, ya que no se debe confundir el razonamiento —llevado a su máxima potencia analítica por Gehlen— acerca del bagaje técnico del hombre como compensación de su escasa especialización orgánica, o como liberación respecto del exceso de las pulsiones, con la efectiva sustitución de los órganos mediante injertos tecnológicos. No se trata aquí de un sucedáneo simbólico o siquiera de una prolongación funcional de un miembro natural, sino de la real presencia en el cuerpo de algo que no es cuerpo. Ya la reflexión más avanzada acerca de la naturaleza humana por cierto había aclarado el carácter técnico originario, y no contingente, de este último: no sólo el movimiento erguido, o prensil, sino también el lenguaje, en cuanto expresión, ya es suplemento, exterioridad, prótesis. Pero prótesis justamente natural, no artificial como un marcapasos cardíaco, un microchip de silicio implantado bajo la piel o una cámara televisiva fijada en las cercanías del cerebro. Aquí no se trata más de la inversión de las relaciones de dominio entre el sujeto y su instrumento temida por una larga tradición antitecnológica; tampoco de la concepción de la técnica como extensión física de nuestros cuerpos, que hace de la rueda la prosecución del pie, y del libro la del ojo: concepción que, evidentemente, aún se funda en una distinción taxonómica entre el cuerpo y sus proyecciones externas. Se trata más bien de una interacción entre distintas especies, o inclusive entre mundo orgánico y mundo artificial, que implica una auténtica interrupción de la evolución biológica por medio de selección natural y su inscripción en un régimen de sentido diferente.

Aunque se deje de lado todo pronóstico acerca de los resultados de dicho proceso —aparentemente suspendido entre la posibilidad de un desarrollo sin pre-

cedentes de la calidad de la vida humana y el riesgo de que la colonicen potencias externas a ella—⁵ aquello frente a lo cual sin duda nos hallamos es una reestructuración radical de lo que hasta ahora hemos llamado «cuerpo». Sin llegar a prever su desencarnación en formas autónomas de inteligencia artificial o acaso su traducción digital en el *hardware* de sistemas ciberneticos —como no vacilan en hacer, de todos modos, epistemólogos, filósofos y artistas de la cultura cyborg—⁶ no cabe duda de que aquel experimenta una condición de alteración profunda en su tejido constitutivo. Ya se lo piense como un texto codificado del que se debe hallar la clave genómica, o como la terminal de una red informática de extensión planetaria, o aun como un objeto modificable por medio de la cirugía plástica y, antes, de la ingeniería genética, en todo caso entra en relación directa, y hasta simbiótica, con lo otro de sí: en el sentido específico y literal de que lleva dentro de sí su propio otro. Otro cuerpo —una parte suya— u otro del cuerpo: cosa, artificio, máquina. Un afuera llevado adentro: la prótesis es exactamente eso. O un adentro que se asoma hacia fuera: ya no retenido dentro de los límites, coincidentes con la piel, de la identidad subjetiva tradicional. El sujeto —en este sentido— no es más algo origina-

⁵ Una posición especialmente equilibrada a propósito de estas dinámicas halla su expresión en los libros de C. Formenti, *Incantati dalla rete. Immaginari, utopie e conflitti nell'epoca di Internet*, Milán: Cortina, 2000, y de U. Fadini, *Sviluppo tecnologico e identità personale*, Bari: Dedalo, 2000. Pero observaciones importantes acerca del tránsito a una nueva etapa están presentes también en A. Bonomi, *Il capitalismo molecolare*, Turín: Einaudi, 1997; en M. Cacciari y G. Bettin, *Due mila uno. Politica e futuro*, Milán: Feltrinelli, 2001; en N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Roma-Bari: Laterza, 2001, y en C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bolonia: il Mulino, 2001.

⁶ Cf. M. Dery, *Escape Velocity – Cyberculture at the End of the Century*, Nueva York: Grove Press, 1996 (traducción italiana *Velocità di fuga. Cyberculture di fine millennio*, Milán: Feltrinelli, 1997).

riamente dado, sino un constructo operativo: el resultado de una mixtura con un no sujeto, con algo sujeto a un estatuto ontológico que no es el de la subjetividad concebida de manera clásica. Que a la vez es menos que un sujeto humano —porque le falta la vida— y más que él pues, el caso de la sustitución de un órgano enfermo, le permite seguir viviendo. Algo no vivo, que sin embargo sirve para conservar la vida. Se puede decir que esta necesidad de autoconservación se halla en el origen de todas las formas contemporáneas de alteración del cuerpo: el cuerpo se suspende —se interrumpe y se duplica— con el propósito de durar. Se expone a lo que está fuera de él para salvar lo que todavía lleva en su interior. Entra en problemática relación con lo otro para protegerse de sí mismo, de su natural tendencia a consumirse. En este sentido, y por este lado, vuelve aemerger en el núcleo de la biopolítica el perfil del sistema inmunitario. Este, al ubicarse en el punto crucial en que el cuerpo encuentra lo otro de sí —otro cuerpo o algo que no es cuerpo—, constituye la articulación entre entidades, especies, géneros distintos e interrelacionados como son lo individual y lo colectivo, el macho y la hembra, el hombre y la máquina. Justamente por esta potencia compositiva el dispositivo de la inmunidad se ha convertido en el punto de tangencia —de empalme y de tensión— entre todos los lenguajes de la época contemporánea:

En otras palabras, el sistema inmunitario es un plan para una acción encaminada a la construcción y al mantenimiento de los límites de lo que cuenta como sí mismo y como otro en los ámbitos cruciales de lo normal y de lo patológico. El sistema inmunitario es un lugar históricamente específico en que interactúan política global y local; investigación merecedora de Premio Nobel; producciones culturales heteroglósicas como prácticas dietéticas de masas, ciencia ficción feminista, imágenes religiosas, juegos de niños, técnicas fotográficas y teoría de la estrategia mili-

tar; práctica médica clínica; estrategias de inversión para capitales de riesgo; desarrollos revolucionarios en los negocios y en la tecnología, y las más profundas experiencias personales y colectivas de asunción corpórea, vulnerabilidad, poder y mortalidad.⁷

A partir de tal cruce semántico, el sistema inmunitario se revela como el centro neurálgico a través del cual pasa el gobierno político de la vida. El la empuja más allá del paradigma biopólico u otorga al paradigma biopolítico un significado distinto agregado a su formulación usual. Lo que decae es, justamente, la presunción de una relación inmediata y directa entre política y vida. En realidad, estas se relacionan cada vez más a través del gran aparato de figuras que la ciencia médica elaboró en torno de la necesidad de autoprotección del cuerpo. De allí —de ese concentrando de funciones reales y metafóricas— parte una onda semántica destinada a impactar sobre todo el espectro de los lenguajes sociales. La cosa en verdad no resulta sorprendente: si el eje semiótico en torno al cual se organiza toda institución social es el que establece el límite entre el yo y lo otro —entre nosotros y los otros—, el principio de inmunidad, más que ninguna otra cosa, constituye a la vez la clave para su interpretación y el resultado de su operatividad.

El filósofo que pensó más a fondo la relación entre el cuerpo y el suplemento técnico es ciertamente Jean-Luc Nancy. Según su punto de vista, ya hablar de «relación» resulta inadecuado. Más bien habría que hacer referencia al carácter de por sí suplementario —o técnico— del cuerpo mismo. Pero también, a la vez, a la modalidad fractal, local, puntual de la técnica. Contrariamente a una corriente interpretativa que tiende a ver en la técnica un gran aparato homologador contrapuesto con la existencia en cuanto tal,⁸ para Nancy las dos cosas coinciden.

⁷ Haraway, *Manifesto Cyborg*, cit., pág. 137.

⁸ Véase al respecto el amplio volumen de U. Galimberti, *Psiche e tecnne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milán: Feltrinelli, 1999.

La técnica, remitida a su estatuto originario, no es otra cosa que la separación de la existencia respecto de sí misma: más precisamente el punto en que se cruzan su sustracción a la inmanencia y su sustracción a la trascendencia. Que lo existente no coincida por entero consigo mismo, pero que al propio tiempo no presuponga ningún fundamento trascendente: esta condición es la técnica. Técnico es el modo de ser no esencial, no teleológico, no presupuesto de lo que existe. No lo que modifica —violenta o salva— la naturaleza, sino el hecho de que *no hay naturaleza*. En este sentido, la técnica concierne siempre a los cuerpos: todos los cuerpos y cada cuerpo. Cada cuerpo, en el sentido de que es el lugar de su apertura a lo que no es él mismo, y todos los cuerpos porque ese lugar es exactamente el contorno hendido a través del cual cada uno de los cuerpos entra en contacto con el otro. En el momento en que se retiran juntas trascendencia e inmanencia en la deriva de cualquier significación preestablecida, la técnica —o la tecnicidad de la existencia— coincide con la partición de los cuerpos, con su ser siempre *partes extra partes*, con su continuo «cuerpo a cuerpo»: no hay cuerpo que no esté «a cuerpo». Nunca como hoy tenemos la exacta percepción de esta comunidad de los cuerpos: del contagio sin fin que los aproxima, superpone, impregna, coagula, mezcla, clona. Las aperturas de la carne y las transfusiones de la sangre son idénticas a las del sentido. Vacila toda definición de lo sano y lo enfermo, lo normal y lo patológico, lo inmune y lo común. En el flujo de las resonancias magnéticas y en los rayos de las radiografías, en los reflejos de las ecografías y en las infiltraciones de las prótesis, todos los cuerpos «son enviscados, abiertos, difundidos, trasplantados, intercambiados. No hay más un *estado* de salud ni una *estasis* enferma: un vaivén, una palpitación irregular o continua, que va de un borde al otro de la piel, de las heridas, de las enzimas sintetizadoras, de las imágenes de síntesis».⁹

Al describir esta fenomenología —o, mejor, ontología— del cuerpo tecnificado, Nancy está muy lejos de asumir una actitud de reacción. Que el cuerpo sea originariamente técnico significa que los procesos en curso no hacen más que poner al desnudo la modalidad propia —esto es, necesariamente imprópria— de nuestra corporeidad. No sólo no es posible, ni auspiciable, volver atrás, sino que no hay nada detrás de lo que somos hoy. Sin embargo, ello no implica ninguna tonalidad eufórica:

⁹ J.-L. Nancy, *Corpus*, París: Metailié, 1992 (traducción italiana al cuidado de A. Moscati, *Corpus*, Nápoles: Cronopio, 1995, pág. 87).

ni en términos generales ni en términos específicos. Ni para todos los cuerpos —hambreados, violados, devastados también por su hacinamiento en las cada vez más extensas periferias del mundo— ni para cada cuerpo tomado por separado. Como es sabido, Nancy experimentó de manera directa la partición corpórea en la forma invasiva de trasplante cardíaco. El informe que realizó en *L'intrus* probablemente representa el punto de conciencia más radical, y a un tiempo más sobrio, de qué significa la tecnicidad del cuerpo propio: su no poder ser de ningún modo exclusivamente propio. La amalgama inextricable de potencialidad y finitud, de fuerza y sufrimiento, de acogida y oposición que la caracteriza. Aun antes de los tubos, pinzas y sondas que atraviesan el cuerpo de quien es sometido a un trasplante, aquello que lo penetra tampoco es simplemente su afuera. Es el punto agudo en que se cruzan varias ajenidades, una contrapuesta, e impuesta, a la otra. Una desafiada, replicada y finalmente dominada por la otra. La primera es la del propio sistema inmunitario frente al órgano trasplantado. La segunda —de igual fuerza de impacto— es la del aparato inmunitario del órgano trasplantado mismo que choca contra el propio. La línea que comparten cuerpo receptor y corazón donado coincide con el frente de combate de dos inmunitades contrapuestas, cada una empeñada con toda su fuerza en rechazar a la otra y, a un tiempo, en no dejarse rechazar por ella. De este modo, la resistencia de quien recibe el trasplante debe ser doble: al sistema protector ajeno y al propio, al remolino sin retorno del extrañamiento y a la pretensión imposible de la apropiación. Así ya no es lícito siquiera distinguir entre el «sí mismo» y el «no sí mismo», dado que intruso no es meramente lo extraño, sino lo propio en cuanto extraño: «Soy yo mismo que devengo mi intruso, en todos estos modos que se acumulan y se oponen».¹⁰

Cuando también llega el cáncer como efecto secundario —si así se lo puede definir— de la ciclosporina y la baja de las defensas inmunitarias que esta comporta, se hace necesaria una intrusión adicional constituida por el efecto sumado de la ajenidad quimioterapéutica y la morfina destinada a mitigar los dolores a cambio de otros. Pero lo que en mayor medida provoca extrañamiento —por demasiado propio, más propio que lo propio— es esa suerte de «autotrasplante» que consiste en glóbulos blancos de uno, extraídos, congelados y reinyectados en

¹⁰ *Id.*, *L'intrus*, París: Galilée, 2000 (traducción italiana al cuidado de V. Piazza, *L'intruso*, Nápoles: Cronopio, 2000, pág. 28).

el organismo, tras una nueva y más contundente baja de las defensas inmunitarias, con todas las consecuencias que esto conlleva. De las cuales la más extrema es la absoluta imposibilidad de reconocer la identidad propia; su pulverización en una infinidad de ondas que se refractan cada vez más lejos, en un alternarse y superponerse de dolor, derrumbes, impotencias. Referirse a uno mismo es, en este punto, más que difícil, literalmente imposible, dado que ya no hay un yo en el cual el nuevo yo —su reconstrucción y deconstrucción— pueda reconocerse. Ese yo ahora devino, antes que una primera, una tercera persona: no un «él», sino la no-persona que transporta a la vez su realidad y su sombra. Una divergencia de los lugares, de las percepciones, de los tiempos en la que aquello que cura por un lado hace enfermar por el otro y lo que rejuvenece envejece: ¿qué edad tiene aquel cuyo corazón es veinte años más joven que el resto del cuerpo? ¿Qué identidad tiene un hombre con un corazón de mujer o una mujer con un corazón de niño? Sin poder llamar «mío» el cuerpo que me pertenece y sin que me «pertenezca» más mi cuerpo, quedo privado de lo que siempre fue pensado como la verdad del sujeto. Y junto con ello percibo que el sujeto tiene otra verdad que la propia: «su exposición infinita. El intruso me expone excesivamente. Me extrude, me exporta, me expropia. Yo soy la enfermedad y la medicina, yo soy la célula cancerosa y el órgano trasplantado, yo soy los agentes inmunodepresores y sus paliativos, yo soy los trozos de alambre que mantienen unido mi esternón y yo soy este sitio de inyección cosido bajo la clavícula, así como anteriormente era estas tuercas en la cadera y esta placa en la ingle».¹¹ Aquí, como por obra de un relámpago, se ilumina aquello «terrible e inquietante» que Sófocles había entrevisto en la base técnica de la naturaleza humana.

2. Juegos de guerra

¿Pero en qué sentido constituye la inmunidad el epicentro estratégico de las sociedades contemporáneas? ¿Qué tipo de relación la enlaza a las dinámicas biopolíticas de nuestro tiempo? Y, sobre todo, ¿cómo contribuye a orientarlas? Hacia esta red de interro-

¹¹ *Ibid.*, págs. 34-5.

gantes moviliza Haraway con más empeño sus recursos argumentativos: si el paradigma biomédico, lejos de estar simplemente condicionado por la percepción general del mundo, influye de modo creciente sobre ella; si por tocar de manera directa el deslinde fundamental entre la vida y la muerte, constituye un formidable generador de sentido para la existencia individual y colectiva; si, por último, el sistema inmunitario es hoy la punta de diamante de esta dinámica performativa, entonces justamente en torno a su definición se juega una partida decisiva no sólo en el terreno biológico, sino también en el específicamente político. Bien sabe quien conozca aun a grandes rasgos la historia de la ciencia inmunológica¹² que pocos objetos fueron sometidos como la inmunidad a una serie casi ininterrumpida —y todavía en progreso— de redefiniciones analíticas e interpretativas con relación a su estructura y significado. Ello no quita que prevalezca ampliamente —no sólo en la comunidad científica, sino también en el sentido común— la representación que lo entiende como defensa del organismo contra los elementos extraños a este que amenazan su integridad fisiológica y funcional: como expresa el gran inmunólogo Frank Macferlane Burnet en un libro programáticamente titulado *The Integrity of the Body*, «La producción de anticuerpos o cualquier otra reacción inmunológica por parte de un organismo se efectúa contra material extraño, esto es, contra alguna cosa que no forma parte de ese organismo».¹³

¹² Acerca de la historia de la inmunología, además de A. M. Silverstein, *A History of Immunology*, Nueva York: Academic Press, 1989; A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, París: PUF, 1991, y B. Genetet, *Histoire de l'immunologie*, París: PUF, 2000, véase la sumamente útil antología al cuidado de G. Corbellini, *L'evoluzione del sistema immunologico*, Turín: Bollati Boringhieri, 1990, así como su amplia introducción.

¹³ F. M. Burnet, *The Integrity of the Body*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1963 (traducción italiana *Le difese organiche*, Turín: Boringhieri, 1967, pág. 82).

Pero el pasaje retórico decisivo para la producción de estereotipos ampliamente difundidos en la definición del sistema inmunitario, se realiza al transcribir esa función de defensa en una formulación agresivamente militar. El mecanismo inmunitario asume el carácter de una auténtica guerra, cuya prenda en disputa es el control, y en última instancia la supervivencia, del cuerpo ante invasores externos que primero tratan de ocuparlo y más tarde de destruirlo. Vuelven, desde este punto de vista, reforzados y autorizados por una caución científica muy distinta, todos los tropos de los tratados del siglo XVII acerca del cuerpo político ya registrados en el capítulo anterior: desde la atención obsesiva a los límites identitarios hasta el miedo fóbico al contagio de potenciales infiltrados y la renovación permanente de las barreras defensivas.

El hecho de que las metáforas influyentes del discurso inmunológico evoquen el arsenal ideológico de los enfrentamientos «contra hordas hostiles de microbios invasores y la protección de la santidad del cuerpo» es atribuido históricamente, por uno de los mayores especialistas en el tema, a la circunstancia de que la disciplina en cuestión nació al fragor de la lucha contra las grandes enfermedades infecciosas combatidas a principios del siglo pasado; no sin advertir, de modo sólo en parte irónico, que «el mismo término “arsenal” indica que este proceso fue visto como una batalla entre dos fuerzas contrarias, una buena y la otra muy mala. Dado que la historia la escriben los vencedores, veremos cómo se las arreglan los buenos».¹⁴ Por otra parte sería difícil no percibir un efecto sutilmente apologético en la reconstrucción filogenética que sirve de presupuesto no sólo descriptivo sino

¹⁴ E. S. Golub, *Immunology. A Synthesis*, Sunderland (Mass.): Sinauer Associates Inc., 1987 (traducción italiana *Immunologia. Una sintesi*, Bolonia: Zanichelli, 1989, págs. 308/332).

también normativo del relato inmunológico. Como se explica en la mayoría de los manuales, el sistema inmunitario no es cooriginario con la aparición de la vida, e inclusive se remonta a una etapa relativamente tardía de la evolución de esta. Su desarrollo es paralelo al de las especies más complejas de la escala zoológica, por comparación con otras más primitivas.¹⁵ Ahora bien, esto significa que justamente el sistema funcional para la lucha por la supervivencia es el resultado de una selección anterior, determinada ella misma por el predominio de formas de vida más fuertes por sobre otras más débiles. Pero el truismo más evidente, en relación con dicha dinámica evolutiva, se halla en su interpretación en términos de enfrentamiento de civilizaciones entre principio del orden y principio del caos, a su vez identificados por un lado con la defensa de la integridad del individuo y por el otro con las potencias entrópicas tendientes a su ruina:

Todo ser vivo es un ejemplo del esfuerzo de la *vis naturae* por oponerse a la tendencia de la materia al desorden. Desde esta óptica, el sistema inmunitario adquiere el significado de sistema que se opone a la entropía, conservando la integridad del individuo contra la tendencia a la desestructuración provocada por otros organismos que fundan su propia existencia y la de su especie en la colonización y la elevada tasa de reproducción. El decaimiento de las funciones del sistema inmunitario tras la muerte del individuo determina la putrefacción, que, entendida como colonización no combatida por parte de otros individuos y como desestructuración, satisface la tendencia de la materia al desorden.¹⁶

¹⁵ J. H. L. Playfair, por ejemplo, en *Immunology at a Glance*, Oxford: Blackwell, 1979 (quinta edición, 1996), pág. 12, diseña en esta clave el modelo evolutivo del sistema inmunitario de la ameba al mamífero.

¹⁶ M. Biondi, *Mente cervello e sistema immunitario*, Milán: McGraw-Hill, 1997, pág. 1.

Precisamente esta —entre la identidad del individuo y el magma amenazante que presiona sus límites externos— es la línea de demarcación fundacional a través de la cual la teoría inmunológica más difundida reconstruyó su propia historia y, por ende, su propio significado, como consta de manera ejemplar en el manual de Jan Klein *Immunology: The Science of Self/Non Self Discrimination*, que justamente se abre con un párrafo titulado «Cuatro amenazas a la individualidad» (*Four Threats to Individuality*) inmediatamente seguido por una descripción de su defensa contra el riesgo de « fusión» con entes heterogéneos.¹⁷ Donde evidentemente la mejor defensa se coloca en el ataque contra el «no sí mismo», respecto del cual *y contra* el cual sólo se puede reconocer el «sí mismo», según una polémica definición de la identidad que determina, recíprocamente, una representación cada vez más virulenta de sus enemigos: «invasores repelentes» (*Repelling Invaders*), los llama Marion Kendall en un libro escandido por capítulos titulados «Inicio de la batalla», «Política de defensa general y el enemigo», «Agentes subversivos», etc.,¹⁸ mientras un célebre artículo de Peter Jaret en el *National Geographic Magazine* describe la dinámica inmunitaria como una guerra de las galaxias en que el portador de un tumor bombardea las células cancerígenas en el videojuego «Célula T Killer» y hasta *The Economist* invita a responder «con la máxima ferocidad» a las primeras «señales de incursión extranjera».¹⁹ Sin necesidad de buscar —como se ha hecho— la matriz ideológica de este léxico alófobo en los lemas de la

¹⁷ J. Klein, *Immunology: The Science of Self/Non Self Discrimination*, Nueva York: Wiley-Interscience, 1982, pág. 3.

¹⁸ M. Kendall, *Dying to live: How our bodies fight disease*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

¹⁹ P. Jaret, «Our Immune System: the Wars within», en *National Geographic Magazine*, junio de 1986, págs. 702-35.

guerra fría y de la literatura racista previa de escenario colonial,²⁰ lo que impresiona es sobre todo su intensificación, como una verdadera escalada, no sólo en textos de divulgación, sino también en ensayos especializados de carácter científico.²¹

Susan Sontag sostiene que el pensamiento médico moderno comienza cuando las metáforas bélicas, que siempre caracterizaron a la historia de la medicina, se vuelven específicas, esto es, en vez de referirse a la enfermedad en cuanto tal, se aplican a los microorganismos a los que se declara sus portadores en cada caso.²² Pero no cabe duda de que hoy nos encontramos ante un claro salto cualitativo también respecto de esta tipología. Eso sucede sobre todo cuando están implicados los procedimientos —los mecanismos, los triunfos, los fracasos— del sistema inmunitario, como demuestra en la forma más explosiva el caso del sida, para el que Paula Treichler pudo hablar de una «epidemia de significación»,²³ aludiendo a la incontrolable deriva semántica a la que una problemática médica queda sometida cuando se cruza con determinadas manifestaciones biopolíticas. Evidente confirmación de ello brinda la lectura cruzada de los dos libros *The Body at War* de John Dwyer²⁴ y *The Body Victorious*

²⁰ Cf. W. Anderson, «Immunities of Empire: Race, Disease, and the New Tropical Medicine, 1900-1920», en *Bulletin of History of Medicine*, CXX (1996), n. 1, págs. 94-118, y D. Ogden, «Cold War Science and the Body Politic: an Immuno/Virological Approach to "Angels in America"», en *Literature and Medicine*, XIX (2000), n. 2, págs. 241-61.

²¹ Cf. también D. Jacobi, «Quelques tendances ou effets de figurabilité dans la divulgation des théories immunologiques», en *Aster*, 1990, n. 10, págs. 129-53.

²² S. Sontag, *Aids and its Metaphors*, Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1988 (traducción italiana *L'Aids e le sue metafore*, Turín: Einaudi, 1989, págs. 6-7).

²³ P. Treichler, «Aids, homophobia, and biomedical discourse: an epidemic of signification», en *October*, 43, 1987.

²⁴ J. Dwyer, *The Body at War. The Story of our Immune System*, Londres: Trade Division of Unwin Hyman Limites, 1988 (traducción italiana *Le guerre del corpo umano*, Milán: Mondadori, 1991).

de Lennart Nilsson (por las imágenes fotográficas).²⁵ La batalla inmunitaria entre «sí mismo» y «no sí mismo» es reconstruida etapa por etapa con una opulencia de detalles bélicos tal que genera la duda: ¿se trata de ensayos de medicina relatados a través de imágenes militares o de libros de estrategia militar ilustrados con metáforas médicas?²⁶ La secuencia narrativa, con creciente intensidad dramática, va de la detección del enemigo a la activación de las líneas de defensa, el lanzamiento de la contraofensiva, la eliminación física de los adversarios capturados y el retiro de las víctimas del campo de batalla. La primera operación —la búsqueda de infiltrados— se hace problemática a causa de la capacidad que tienen estos últimos de mimetizarse en el ambiente del cuerpo, e inclusive en el traje de sus guardianes: «Un sistema refinado que usan muchas bacterias y todos los virus para escapar de sus adversarios —comienza Nilsson— es esconderse dentro de las mismas células del cuerpo. Se disfrazan, por así decir, vistiendo un uniforme que los soldados del sistema inmunitario no aprendieron a reconocer».²⁷ En estas condiciones —prosigue Dwyer con una repentina estocada étnico-racial— «descubrir un ente extraño puede ser para nuestro sistema inmunitario tan arduo como sería para un caucásico identificar un intruso chino en una ceremonia multitudinaria en la plaza Tienanmen de Pekín».²⁸ Para descubrir a los astutos saboteadores ocultos en los tejidos, no queda otra alternativa que

²⁵ L. Nilsson (en colaboración con Jan Lindberg), *The Body Victorious. The Illustrated Story of Our Immune System and Other Defenses of the Human Body*, Nueva York: Delacorte, 1987 (edición original: Estocolmo, 1985; traducción italiana *Il corpo si difende*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1986).

²⁶ En este sentido, véase F. W. Timmerman (jr.), «Future Warriors», en *Military Review*, septiembre de 1987.

²⁷ Nilsson, *Il corpo si difende*, cit., pág. 24.

²⁸ J. Dwyer, *Le guerre del corpo umano*, cit., pág. 59.

poner en funcionamiento un dispositivo de vigilancia consistente en «un sistema de televisión por circuito cerrado capaz de hacer una toma del sospechoso, y fijar su rostro en una imagen ampliada en una mitad de la pantalla de un monitor», mientras un supervisor pasa revista a todos los perfiles del personal legítimo proyectados en la otra mitad. Así «se determinarán las instrucciones para los hombres de seguridad de esta fundamental “primera línea de defensa”, quienes podrán entonces estar seguros de que ese sujeto es realmente un intruso y de este modo justificar la severidad de la respuesta que deben desplegar».²⁹

De todas formas, aun los sistemas de circuito cerrado pueden fracasar o ser falseados por saboteadores profesionales. Entonces hace falta recurrir a un sistema más personalizado de control que pasa por el fichaje automático —una suerte de carné de identidad— conformado por la marca especial impresa en las células de todos los seres vivos: «Una célula cuya identificación resultase defectuosa sería inmediatamente destruida por las fuerzas de defensa en continuo patrullaje. El cuerpo de policía del organismo humano está programado para distinguir entre residentes “de buena fe” y extranjeros ilegales, una facultad, esta, fundamental para el sistema de autodefensa».³⁰ A esta altura, alertados por los «inspectores» a través de sus «aparatos receptores», intervendrán los auténticos soldados, empleados según una estrategia diferenciada que prevé tareas estrictamente definidas: pelotones de ataque, escuadras de contención, encargados de la remoción de los cadáveres:

Un grupo de contraataque incluirá comandos que guiarán un destacamento con diverso armamento a la zona de

guerra, incitándolos al ataque. Algunos de estos destacamentos tácticos estarán principalmente comprometidos en la acción de desarme e inmovilización, y no en la eliminación directa. El modo de actuar del grupo está tan bien organizado que prevé que haya hombres encargados específicamente de la limpieza, los cuales remueven los cadáveres y otros despojos del campo donde se desarrolló la batalla, fuera del implante, de modo que la paz pueda reinar de nuevo.³¹

Nilsson explica con gran despliegue de detalles cuáles son las fuerzas de que puede disponer el sistema inmunitario: «regimientos de reclutamiento y desmovilización rápidos, tropas de asalto, francotiradores y tanques blindados». Pero con eso no basta: «Contamos con células-soldado que, no bien entran en contacto con el enemigo, inmediatamente comienzan a producir misiles telecomandados cuya precisión no deja esperanza alguna a las fuerzas enemigas. Además contamos con cargas que penetran en las baterías y las hacen estallar, patrullas de reconocimiento, un servicio de espionaje y unidades-base de defensa que establecen la ubicación exacta del adversario y la efectiva densidad de fuerzas que se debe emplear».³² Se trata del imponente ejército de granulocitos y macrófagos, los cuales, de todas formas, justamente por su pesada dotación pueden ser rodeados y atacados por virus y bacterias. En este caso —es decir, en la circunstancia de una infección especialmente tenaz—, cuando caen por millones los valerosos granulocitos en su lucha contra los invasores, la tarea de los macrófagos, esto es, los fagocitos de dimensiones mayores, se transforma en la de engullirlos, en una suerte de espectacular «canibalismo celular».³³ Es entonces cuando el estado mayor envía al campo las tropas de

²⁹ *Ibid.*, pág. 60.

³⁰ Nilsson, *Il corpo si difende*, cit., pág. 21.

³¹ J. Dwyer, *Le guerre del corpo umano*, cit., pág. 61.

³² Nilsson, *Il corpo si difende*, cit., pág. 24.

³³ *Ibid.*, pág. 25.

asalto especializadas —los linfocitos— que «no devoran células. Matan a sus enemigos de un modo distinto, usando proyectiles telecomandados (los anticuerpos), o bien valiéndose de un cuerpo especial de envenenadores (las células “asesinas” o *killer*)».³⁴ Llegados a este punto, se utilizan todos los recursos: desde los tradicionales tanques blindados, hasta las «minas químicas», o la «dinamita biológica». Las bacterias enganchadas por los anticuerpos son llevadas ante el «“pelotón de ejecución”. Ahora el factor C1 del complemento puede unirse a la pared de la bacteria, seguido inmediatamente por el factor C2, y así sigue el proceso. Una vez que el factor C9 alcanzó también su objetivo, concluye el proceso: la célula estalla. Los factores del complemento la han perforado, inyectando en su interior un fluido que provoca su explosión».³⁵ La suerte del combate parece echada:

Las bacterias que eventualmente lograran abrirse camino por la fuerza y expandirse por el organismo, se encontrarían con los macrófagos esparcidos por los tejidos. Si, pese a ello, lograran ganar más terreno, por lo general serían absorbidas por la linfa y transportadas a las glándulas linfáticas. Estas son las fortalezas del sistema inmunitario, custodiadas por macrófagos y linfocitos. Ahora las fuerzas de defensa provistas de especificidades están en sus posiciones: anticuerpos y células «asesinas» desbordan la sangre listos para dar el golpe de gracia a todos los microorganismos que encuentren.³⁶

Aquí se podría dar por terminada la descripción de la guerra inmunitaria. Los invasores fueron desbaratados: desarmados, muertos u obligados a suicidarse, según una modalidad de autosupresión técnicamente conocida como «apoptosis». Así, «No hay contemplaciones; no se toman prisioneros. Hasta los frag-

³⁴ *Ibid.*, pág. 26.

³⁵ *Ibid.*, pág. 31.

³⁶ *Ibid.*

mentos de las bacterias invasoras, de los virus, de las *rickettsias*, de los parásitos y de los hongos son transportados a los nódulos linfáticos para proporcionar un rápido adiestramiento a los que pueden ser considerados los verdaderos gendarmes del sistema de defensa, las que se da en llamar células «asesinas».³⁷ Removidos o reutilizados para fines de instrucción los cadáveres de los enemigos, el campo de batalla ahora está despejado. El cuerpo recuperó su integridad propia: una vez inmunizado, el enemigo no podrá atacarlo más.

3. *La derrota*

Pero, ¿en verdad se dan las cosas de este modo? ¿Puede acaso la victoria del cuerpo sobre sus enemigos ser tan plena y definitiva? La impresión es que en semejantes reconstrucciones del procedimiento inmunitario tiende a prevalecer un rasgo mítico que termina ocultando los elementos problemáticos y contrafácticos. En primer término, en lo tocante a la concepción misma del «yo», configurado como una entidad espacial protegida por rígidos límites genéticos y casi identificado con la lucha por defenderlo. Pero además —y sobre todo— al efecto salvífico otorgado a dicha defensa, reconvertida inmediatamente en una máquina ofensiva que no conoce adversario capaz de resistírselle. Lo que se elide drásticamente en esta movilización total es la relación esencial que el cuerpo entabla con su propia vulnerabilidad, hecho que se corresponde en el plano ontológico con el carácter ineluctablemente finito de la existencia humana. Porque, contra aquello que dan a entender estos juegos de guerra, no sólo no existe aparato, o aparejo, que

³⁷ *Ibid.*, pág. 20.

pueda devolvernos, aunque sólo fuera potencialmente, una cierta forma de inmortalidad, sino que la mera presunción de semejante eventualidad no hace más que volver a traernos con mayor brusquedad a la realidad de nuestra insuperable condición. Esto también, y acaso sobre todo, vale para lo atinente al sistema inmunitario. Este es todo menos un dispositivo perfecto, así como sus victorias se hallan muy lejos de llegar a ser definitivas. Y esto no únicamente por la obvia consideración de que basta con una sola derrota para borrar todos los logros obtenidos hasta el momento, sino también porque su funcionamiento está intrínsecamente cargado de lo que en términos filosóficos sería llamado una aporía estructural: en el sentido de que, como ya bien sabemos, el procedimiento inmunitario implica la presencia de un motor negativo —el antígeno— al cual no debe simplemente eliminar, sino más bien reconocer, incorporar, y sólo de este modo neutralizar.

Esta inherencia de lo negativo al mecanismo de su control terapéutico puede asumir, desde luego, distintas y aun recíprocamente opuestas modalidades, que oscilan entre una situación de defecto y una de exceso, pero pueden también sumarse en una superposición perversa. Partamos de la primera, de aquella fenomenología patológica comúnmente denominada «deficiencia inmunitaria». Como bien se sabe, la gravedad que esta puede presentar es una cuestión de grados, que va de la hipogammaglobulinemia, esto es, un déficit relativo, todavía refrenable con un tratamiento antibiótico adecuado, a la agammaglobulinemia, una condición, de hecho incompatible con la vida, de absoluta incapacidad de producir anticuerpos defensivos. En todo caso, se trata de una insuficiencia, congénita o adquirida, de células T (dependientes del timo) y B (derivadas de la médula ósea). Aunque no está del todo claro el estadio de diferenciación de los linfocitos

durante el cual se produce el bloqueo, es un hecho que las enfermedades de inmunodeficiencia exponen al organismo a una serie tal de traumas infecciosos que este difícilmente puede resistir largo tiempo. Pero el elemento más destacado, con relación a la aporía biológica antes mencionada, reside en que algunos de estos virus —por ejemplo, el tristemente célebre VIH— no se limitan a eludir el aparato inmunitario, sino que, en detrimento de este, llegan a sacar provecho de sus recursos. Esto significa que a menudo el vehículo con el cual el mal consigue proliferar y expandirse en el organismo atacado son justamente las defensas del mecanismo de inmunización. La aparente paradoja nace de que las células T CD₄, reservorio privilegiado del virus, resultan mejores «anfitrionas» para este cuando son activadas —vale decir, si hay un alerta en el sistema inmunitario— que cuando se hallan en estado de reposo. Además, las citoquinas producidas por las células T, cuando reconocen antígenos virales, pueden provocar la reproducción del virus dentro de los linfocitos T CD₄, confirmando así ese cortocircuito perverso entre la activación de la defensa y la potenciación de aquello de lo cual nos queremos defender.

Ya estas primeras indicaciones introducen elementos que problematizan en alto grado el esquema antes bosquejado de la superior inteligencia estratégica del sistema inmunitario. Se confirma, por cierto, la rudeza de un enfrentamiento caracterizado por la violencia y la astucia, la sorpresa y el engaño; pero su resultado parece mucho más incierto que el expuesto antes en clave triunfalista. Si se mira este enfrentamiento del otro lado del espejo —esto es, desde el punto de vista de la absoluta fragilidad del cuerpo—, los que corren el riesgo de la retirada y la derrota ahora son sus defensores. Justamente el caso del VIH presenta un cuadro patológico en el cual la batalla resulta in-

cierta durante mucho tiempo. La enfermedad pasa por frecuentes etapas de pausa y aun de remisión, por los continuos contraataques del sistema inmunitario. Pero la mayoría de las veces este último está destinado a una derrota irremediable que se presenta con el rostro del sida. La causa técnica de tal derrumbe reside en la progresiva supresión de las células T cooperadoras (*helper*), necesarias para activar las T asesinas (*killer*) capacitadas para el combate frontal con el virus. En efecto, según el procedimiento contrafáctico ya señalado, las células que deben hacer frente a la infección de HIV producen daño también a los linfocitos cooperadores, los cuales les son necesarios para actuar con eficacia. La trama puede transcribirse, una vez más, en una dramaturgia militar especular, pero con un resultado opuesto al de aquella, triunfante, de Dwyer y Nilsson. También en este caso se trata de una guerra que no excluye ningún golpe. Y también en este caso concluye con la capitulación de uno de los dos ejércitos. Pero lo que cambia es precisamente cuál de ellos sale derrotado del combate. Al principio la situación parece perfectamente equilibrada: «Cada uno de los miembros del ejército del VIH —escriben Nowak y McMichael— es capaz de atacar toda célula enemiga que encuentra; pero cada miembro del ejército inmunitario es un especialista: sólo reconoce a un soldado del VIH si este lleva una “banderita” de un determinado color». ³⁸ Ahora bien, esta última circunstancia se revela decisiva. Basta con que los soldados del VIH cambien de «bandera» para sembrar el desconcierto en el campo adversario:

...supongamos que el ejército VIH esté formado por tres grupos, cada uno con una bandera distinta, y que a su vez, como respuesta, los especialistas inmunitarios se dividan

³⁸ M. A. Nowak y A. J. McMichael, «Come l'Hiv sconfigge il sistema inmunitario», en *Le scienze*, n. 94, 1997, pág. 61.

en tres grupos, cada uno capaz de reconocer una bandera distinta. En estas condiciones, el ejército inmunitario estaría en grave desventaja. Cualquier especialista inmunitario reconocería y atacaría sólo uno de cada tres soldados enemigos que encontrara, o sea, el que lleva la bandera apropiada. Pero los soldados de las fuerzas VIH podrían atacar indiscriminadamente a todos los especialistas que encuentren, y al final ganarían la guerra.³⁹

Que se hable de guerra —y no de simple batalla— perdida por el sistema inmunitario se debe al carácter material y simbólicamente devastador de la derrota. Si el sida en poco tiempo adquirió las facciones desfiguradas de peste del siglo XXI —no una enfermedad, por más grave que sea, sino el mal mismo materializado en el cuerpo individual y colectivo—, ello se debe justamente al ataque frontal de que hace objeto al mito salvífico del sistema inmunitario. Despojándolo de sus defensas, penetra en el yo y provoca su implosión: «El sida no es simplemente una enfermedad física; también es un artificio de la transgresión social y sexual, un tabú violado, una identidad fracturada». ⁴⁰ Lo lesionado, en este caso, no es sólo un protocolo sanitario, sino todo un régimen ontológico: la identidad del individuo como la forma, y el contenido, de su subjetividad. Sí, también el cáncer la corroa, tanto como la estremecen las enfermedades vasculares. Pero el sida la devasta porque destruye incluso la idea de límite identitario: la diferencia entre mismo y otro, adentro y afuera, interior y exterior. Viene, sin duda, desde fuera. De otro individuo, grupo, país.⁴¹ Incluso en algunos aspectos es el «afuera» mismo en su carácter más incontrolable y amenazante. Pero

³⁹ *Ibid.*, pág. 64.

⁴⁰ J. Z. Grover, «AIDS Keywords», en *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*, Cambridge: The MIT Press, 1988, pág. 18.

⁴¹ Cf. S. L. Gilman, *Disease and Representation. Images of Illness from Madness to AIDS*, Ithaca-Londres: Cornell University Press, 1988 (traducción italiana *Immagini della malattia, dalla follia all'Aids*, Bolonia: il Mulino, 1993, págs. 348 y sigs.).

luego, una vez instalado en el interior del cuerpo, se transforma en otro «adentro». Se podría decir que su especificidad reside precisamente en su «hacer afuera» su adentro, en hacer del adentro un afuera: «las mismas células del cuerpo se vuelven el invasor». ⁴² Desde este punto de vista, el sida es exactamente lo contrario —y por ello el Enemigo absoluto— del sistema inmunitario: no la interiorización de lo exterior, sino la exterioridad del propio interior. Lo interno proyectado fuera de sí mismo. ⁴³

Con todo, si bien las enfermedades propias de la inmunodeficiencia adquirida hacen patente la fragilidad, la debilidad, la insuficiencia congénita del sistema inmunitario, las enfermedades autoinmunes son las que expresan, ya en su propia denominación, la contradicción más aguda: no una disminución, un bloqueo, una falla del aparato inmunitario, sino su vuelco contra sí mismo. Desde ya, la patología autoinmunitaria tampoco es, bajo ningún concepto, unívoca en sus causas, grados y manifestaciones. Aun el listado de enfermedades que se incluye en esta clase —entre las cuales el lupus eritematoso sistémico, la hepatitis crónica activa, la diabetes insulinodependiente y la esclerosis múltiple son las más conocidas— varía según los criterios utilizados. Por no hablar de la vasta zona limítrofe de las alergias o aun de situaciones mixtas en las cuales síndromes de inmunodeficiencia pueden presentar rasgos asimilables a patologías autoinmunes (en la opinión de Montagnier, ese podría ser el caso del sida). Algo está fuera de duda: en todos estos casos siempre se trata de un «exceso de defensa» del organismo que, en su intento de herir al enemigo, también se daña a sí mismo. Dwyer atribuye tal efecto perverso a un exceso de celo del ejército inmunita-

⁴² S. Sontag, *L'Aids e le sue metafore*, cit., pág. 16.

⁴³ Cf. Patton, *Inventing AIDS*, Nueva York: Routledge, 1990.

rio que, en el ímpetu del ataque, algunas veces hace uso de equipos bélicos desproporcionados con la real entidad del adversario: «Como es fácil de imaginar, los comandos se pueden dejar llevar por el éxito en la batalla y usar un misil allí donde una granada de mano hubiera sido más que suficiente». ⁴⁴ De idéntico modo, toda una serie de manuales que describen el fenómeno en cuestión hace constante referencia a la imprecisión de armas convencionales que no consiguen hacer blanco en el enemigo con suficiente precisión, provocando daños ambientales. Si —para no apartarnos de las metáforas militares— se suelta una bomba de inmenso poder de destrucción desde un avión a gran altura, es difícil que los daños se limiten a los objetivos específicos. De aquí la posibilidad de que haga impacto sobre los adversarios, pero además sobre los aliados. ⁴⁵

Y sin embargo, desde esta perspectiva —el exceso de defensa, la imprecisión, la mala puntería— no se llega a captar el elemento más específicamente desestabilizador de la respuesta autoinmunitaria. Vale decir, ese pliegue autorreactivo, el cual, más que a un conflicto errado o desproporcionado, remite a la forma autodisolutiva de la guerra civil, como bien escribe Gus Nossal al comentar la célebre expresión latina de Ehrlich. ⁴⁶

Paul Ehrlich acuñó la expresión *horror autotoxicus*, que describe de modo vívido la idea del horror y el caos que podría tener como resultado que los linfocitos se pusieran a organizar un ataque inmunitario contra los constituyentes

⁴⁴ J. Dwyer, *Le guerre del corpo umano*, cit., pág. 61.

⁴⁵ Como expresa L. Steinman, «Le malattie autoimmuni», en *Le Scienze*, n. 94, 1997, pág. 86.

⁴⁶ Cf. P. Ehrlich, «Über Haemolysin. Dritte Mitteilung», en *Collected Studies on Immunity*, volumen al cuidado de C. Bolduan, Nueva York: Wiley, 1906, pág. 27.

autólogos. Sería como una forma de guerra civil —glóbulos blancos contra glóbulos rojos, linfocitos contra hígado y riñones— que lleva a la anarquía y a enfermedades graves. No es insólito hallar este tipo de guerra civil, y las enfermedades que derivan de ella se llaman enfermedades autoinmunes.⁴⁷

¿Por qué tanto horror? ¿Por qué esta evocación del caos y de la anarquía que parece sobrepasar en intensidad dramática incluso la derrota en el campo de batalla por obra del virus? La respuesta está justamente en la falta de un enemigo externo, en el carácter puramente reflexivo del mal. Aquí no se trata de una guerra perdida contra un adversario irresistible; tampoco, en sentido estricto, de una verdadera guerra, de un *pólemos* entre dos fuerzas contrapuestas que se enfrentan por el predominio. Más bien se trata de una *stásis*: de una fuerza que se subleva contra su propia sustancia provocando la aniquilación de todo cuanto la rodea y, finalmente, también de ella misma: «Las enfermedades autoinmunes son para el cuerpo lo que son las guerras civiles para la sociedad».⁴⁸ En ellas ya no hay pasaje de lo exterior a lo interior: es el interior mismo que se combate hasta autodestruirse. Por ello, el resultado no es la victoria de una de las dos partes —ni del bien sobre el mal, ni del mal sobre el bien— sino la pura anarquía. El concepto de «auto-anticuerpo» —más o menos provocado por la presencia del correspondiente «auto-antígeno»— constituye su expresión aun semánticamente más marcada: un *anti* en lucha contra aquello de lo cual no obstante forma parte; un *autós* que coincide con aquello que lo combate en una proliferación irrefrenable del disenso interno:

⁴⁷ G. Nossal, *Antibodies and Immunity*, Nueva York: Basic Books, 1969 (traducción italiana *Anticorpi e immunità*, Turín: Boringhieri, 1971, pág. 213).

⁴⁸ Nilsson, *Il corpo si difende*, cit., pág. 187.

anticuerpo, autoanticuerpo, antiautoanticuerpo, y así sucesivamente.

Pero el elemento más antinómico del proceso no reside tanto en su carácter patológico, cuanto, paradójicamente, en el *no* patológico, o *normalmente* patológico. Quiero decir que dicho proceso expresa, por decirlo así en estado puro, la lógica del sistema inmunitario. Si este funciona oponiéndose a *todo* aquello que reconoce, no puede dejar de atacar también a ese «sí mismo» cuyo reconocimiento constituye el presupuesto mismo de todo otro reconocimiento: ¿cómo podría el sistema de la inmunidad conocer lo otro sin conocer preventivamente al *yo*? «La situación es sin duda paradójico —admite, en tal sentido, Golub—. Por una parte hemos visto que hace falta un reconocimiento del *self*, pero por la otra se sabe que la reacción contra el *self* puede ser un suicidio».⁴⁹ Esta paradoja —bien conocida por los estudiosos de inmunología— se traduce en la observación de que aquello por explicar no es la circunstancia de que en determinados casos el sistema inmunitario agrede a sus propios componentes, sino más bien el hecho de que por norma general ello no suceda. Como es sabido, esta no-agresión se debe a ese fenómeno que se define como «autotolerancia», o tolerancia respecto de uno mismo. Pero sobre lo que se desea llamar la atención es la inversión que esto determina en lo referente a una percepción difundida: lo que se debe explicar, en tanto «anormal», no es la autoinmunidad —con todas las consecuencias, incluso letales, que conlleva— sino más bien su ausencia. Cuando se dice que «la autoinmunidad puede ser considerada la ruptura del estado de tolerancia a los constituyentes autólogos»,⁵⁰ debe entenderse

⁴⁹ E. S. Golub, *Immunología. Una síntesis*, cit., pág. 357.

⁵⁰ B. Benacerraf y E. R. Unanue, *Textbook of Immunology*, Baltimore-Londres: Williams & Wilkins, 1979 (traducción italiana *Manuale di immunologia*, Padua: Piccin, 1981, pág. 242).

que esa ruptura se produciría en *toda* circunstancia si no se disparase la señal de «alto» del mecanismo de tolerancia. Nos hallamos en el punto clave del desarrollo de este tema: la revuelta destructiva contra sí mismo no es una disfunción temporaria, sino el impulso natural de todo sistema inmunitario. Al ir contra todo cuanto «ve», es naturalmente llevado a ir *antes que nada* contra sí mismo. Por lo demás, esta consecuencia aporética, sobre la que echa luz plena la figura de la autoinmunidad, ¿no estaba implícita ya en el principio de coincidencia homeopática entre cura y veneno? En tanto en cuanto la dialéctica inmunitaria implica siempre la incorporación de lo negativo, el fenómeno de la autoinmunidad constituye a la vez su confirmación y su radicalización: la desvinculación de lo negativo respecto de toda función positiva y su redoblamiento destructivo en contra de sí. La destrucción, a través de la autodestrucción propia, de todo el cuerpo cuya defensa preside.

4. Inmunidad común

Pero esta lectura destructiva —y autodestructiva— del sistema inmunitario, ¿es la única posible? ¿O es posible adoptar una perspectiva interpretativa radicalmente distinta? En definitiva, si lo que está en juego en esta trama, como sostiene Burnet, es una cuestión no sólo biológica, sino también filosófica,⁵¹ ¿es posible imaginar una filosofía de la inmunidad que, sin negar su contradicción intrínseca e incluso profundizando más en ella, invierta su semántica, dirigiéndola en sentido comunitario? Ya Haraway dio una respuesta afirmativa a esta pregunta, tratando

⁵¹ F. M. Burnet, «The Darwinian approach to immunity», en *Molecular and cellular basis of antibody formation*, Nueva York-Londres: Academic Press, 1965, pág. 17.

de «imaginar el sistema inmunitario de modo distinto al de la retórica característica de la guerra fría, que siempre lo representó como un campo de batalla. ¿Por qué no pensarla, más que como discurso de invasores, como un discurso de especificidades compartidas en un yo semiimpermeable capaz de interactuar con otros (humanos o no, internos o externos)?»⁵² En la misma dirección, Polly Matzinger elaboró una teoría de la inmunidad, la cual, antes que identificarla con una defensa valerosa del yo contra cualquier invasor exógeno, más bien la asimila a un sofisticado sistema de alarma accionado por una serie de «comunicaciones positivas y negativas con una vasta red de otros tejidos del cuerpo».⁵³ En este sentido, Anne Marie Moulin⁵⁴ puede afirmar que en la elaboración teórica de la inmunología el léxico del reconocimiento empieza a reemplazar al de la guerra, dentro de un nuevo esquema interpretativo que tiene en cuenta no sólo la epistemología contemporánea, sino también algunos tramos de la tradición filosófica, con especial atención a la metafísica de Leibniz.⁵⁵

Sin embargo, quien llevó esta tesis a su completa maduración —siguiendo su genealogía en una línea que tiene su punto de inicio en las intuiciones del zoolo-

⁵² D. J. Haraway, *Come una foglia* (entrevista con T. Nichols Goodeve), Milán: La Tartaruga, 1999, págs. 92-3. Véase, en una perspectiva similar, E. Martin, *Flexible bodies: Tracking immunity in American culture from the days of polio to the age of AIDS*, Boston: Beacon Press, 1994.

⁵³ P. Matzinger, «Tolerance, danger and the extended family», en *Annual Review of Immunology*, 1994, n. 12, pág. 991. Para esta nueva reflexión femenina acerca de los sistemas inmunitarios, véase L. Weasel, «Dismantling the Self-Other Dichotomy in Science: Towards a Feminist Model of the Immune System», en *Hypatia*, XVI (2001), n. 1, págs. 27-44.

⁵⁴ A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine*, cit., pág. 14.

⁵⁵ Para la referencia a Leibniz, cf. P. Caspar, *L'individuation des êtres. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, París: Le Symcomore, 1989.

patólogo ruso Ilya Mechnikoff— fue Alfred Tauber.⁵⁶ El sostiene que la conservación de la integridad orgánica es sólo una función derivada y secundaria del sistema inmunitario, si se la compara con la principal: definir la identidad del sujeto; así, interpreta esta última no como algo definitivo e inmodificable, sino como el producto, siempre cambiante, de una interacción dinámica y competitiva con el medio. El cuerpo mismo, desde esta perspectiva, lejos de constituir una unidad cerrada dentro de límites bloqueados e insuperables, es considerado un ecosistema que evolucionó con el paso del tiempo dentro de lo que el autor no vacila en denominar una «comunidad social».⁵⁷ Naturalmente, en el centro de esta concepción histórico-procesual de la identidad como sistema abierto al desafío del exterior y constituido en definitiva, por ese desafío, está la función compleja de la tolerancia inmunológica. Sin poder hacer un recorrido siquiera sumario por las etapas de su descubrimiento, cuyo origen es el experimento de Ray Owen sobre los gemelos bovinos divitelinos —justamente capaces de tolerar el injerto de tejidos tomados de su gemelo por haber compartido *in utero* el sistema circulatorio—, llegamos sin demora a la definición que nos interesa: la tolerancia es una depresión específica de la respuesta inmunitaria inducida por una anterior exposición al antígeno. ¿Pero cómo ha de entenderse esa no-respuesta? ¿Como una suerte de «agujero» —ausencia de intervención— del sistema inmunitario, o, por el contrario, como el efecto activo de una autolimitación suya? ¿Como una falta de reconocimiento o como un

⁵⁶ A. I. Tauber, *The immune self: Theory or metaphor?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (traducción italiana al cuidado de G. Corbellini, *L'immunologia dell'io*, Milán: McGraw Hill, 1999).

⁵⁷ La expresión de Burnet (en *Biological Aspects of Infectious Diseases*, Cambridge: Cambridge University Press, 1940) a la que se refiere Tauber es *climax community*.

reconocimiento tan sofisticado que impide una respuesta negativa contra componentes antigenicos que pertenecen al mismo organismo? Acerca de este punto crucial —para caracterizar no sólo la tolerancia, sino también la inmunidad—, las respuestas fueron todo menos unívocas. Burnet mismo osciló entre una concepción pasiva, negativa, de la tolerancia como adiestramiento inadecuado del sistema inmunitario, y otra positiva, que la atribuye a una activa capacidad de aprendizaje madurada ya en el período embrionario. Finalmente, el péndulo interpretativo se detuvo en lo que se conoce como teoría de la selección clonal, según la cual la eliminación de los clones autorreactivos protege al cuerpo de esa terrible posibilidad autodisolutiva que consiste en el ataque por parte de sus propias defensas.

No obstante, también en este caso queda una zona de sombra sobre el real protagonista de la operación. Cuando Burnet afirma que los linfocitos que han entrado en contacto precoz con el antígeno son incapaces de proliferar; o cuando Nossal atribuye el efecto de tolerancia a una especie de aborto clonal debido a la interrupción de la diferenciación celular, ¿hay que pensar en una real exclusión de las células o en la producción de señales que inhiben su respuesta al antígeno? ¿Se trata de una anergia, esto es, una inactividad, de los linfocitos autorreactivos o de su eliminación por parte de otros linfocitos, a causa de ello llamados «supresores»? En síntesis, y en definitiva, lo que está en discusión sigue siendo la relación entre inmunidad y tolerancia: ¿esta es una zona franca abierta en el silencio de la primera o, más bien, un producto «negativo» suyo? En realidad, ya Peter Medawar había contribuido a orientar hacia la segunda respuesta al demostrar que la tolerancia puede ser inducida de modo artificial: inoculando en el feto de una rata perteneciente a una cepa cuyo mate-

rial genético fue uniformado células provenientes de otra cepa, la primera en lo sucesivo tolerará células pertenecientes a ratas de la cepa donante. De ello resulta no sólo que el organismo, si se lo adiestra precozmente, puede aprender a reconocer como propios componentes originariamente ajenos, sino además que en ese reconocimiento el mediador es el sistema inmunitario. De hecho, cuando se asevera, como también hace Medawar, que «la tolerancia es una situación bastante peculiar, pues el agente inmunosupresor es el antígeno mismo, si bien en los adultos su empleo deba ser apoyado por el de agentes inmunodepresores»,⁵⁸ se la inscribe, aunque sea con características idiosincrásicas, vale decir, autolimitantes, dentro del aparato de inmunidad. Y en efecto puede ser inducida, según los casos y en distintas dosis, sea mediante el suministro de antígenos, sea mediante el de anticuerpos. Esto significa que la tolerancia bajo ningún concepto es una no-inmunidad, una suerte de inmunodeficiencia virtuosa; si acaso, se trata de una inmunidad al revés: lo que invierte sus efectos aun dentro del mismo léxico. Pero si es así, si la tolerancia es un producto del propio sistema inmunitario mismo, ello quiere decir que este último, lejos de ser un repertorio unívoco de rechazo de lo otro-de-sí, lo incluye en su interior no sólo como su motor, sino también como un efecto suyo.

Me parece que Tauber llega a la misma conclusión partiendo de un punto de vista distinto que se puede remontar a la teoría de la red de Niels Jerne, sobre todo en la versión que de ella dio la llamada escuela de París (ANT: *Autonomous Network Theory*). Sin que sea posible entrar demasiado en detalles tampoco en

⁵⁸ P. B. Medawar, E. M. Lance y E. Simpson, *An Introduction to Immunology*, Londres: Wildwood House, 1977 (traducción italiana *La nuova immunologia*, Turín: Boringhieri, 1979).

este caso, se trata de una perspectiva cognitiva según la cual el sistema incluye también aquello que le es externo, en el sentido de que su funcionamiento es autorreflexivo. Esto quiere decir que, caída la tradicional oposición entre antígenos y anticuerpos, ahora sustituidos, respectivamente, por los términos «epitopos» y «paratopos», todo elemento reticular desempeña de manera alternada o también simultánea cada uno de los dos papeles dado que a la vez reconoce y es reconocido: «Si se aceptan estos enunciados —escribe Jerne—, se puede concluir que, en su aspecto formal, el sistema inmunitario es una red compleja y enorme de paratopos que reconocen grupos de idiotopos, y de idiotopos que son reconocidos por grupos de paratopos».⁵⁹ Pero si eso es cierto, quiere decir que se derriba toda distinción presupuesta entre sí mismo y no sí mismo, propio y no propio, adentro y afuera. ¿Cómo podría el sistema expulsar fuera de sí algo, si la dimensión «afuera» de por sí no es más que el reflejo producido por un movimiento interno? Como es de esperar, todo esto no carece de problemas: «El lector místico —escribe de manera deliberadamente provocadora Golub— podría pensar que esta situación es análoga a lo que sucede cuando, mirándose al espejo, ve en la imagen reflejada el mundo entero».⁶⁰ El riesgo de esta perspectiva es, justamente, incluir toda la realidad en el punto de vista del yo: autores como Varela y Coutinho no parecen hacer otra cosa cuando afirman que «sólo existen el yo y sus leves variaciones».⁶¹ Pero —sin menospreciar las posibles derivas

⁵⁹ N. K. Jerne, «Toward a Network Theory of the Immune System», en *Annales d'Immunologie*, 1974, n. 125 (traducción italiana «Verso una teoria del sistema inmunitario come rete di interazioni», en *L'evoluzione del pensiero immunologico*, cit., pág. 252).

⁶⁰ Golub, *Immunologia. Una sintesi*, cit., pág. 284.

⁶¹ F. J. Varela, A. Coutinho, B. Dupier, N. N. Vaz, «Cognitive networks: Immune, neural, and otherwise», en *Theoretical Immunology*, II (1988), pág. 365.

mentalistas— el elemento que impacta en semejante afirmación es su carácter necesariamente reversible: si toda alteridad es referida al yo, esto también quiere decir que el yo siempre, y constitutivamente, está alterado. E incluso que coincide con su propia alteración. Así como si el sujeto es potencialmente todo, también es nada, en tanto absolutamente indeterminado e indeterminable. Por otra parte, un resultado constitutivamente bivalente —ubicado en el punto de indistinción entre potenciación y deconstrucción del sujeto— está, de algún modo, implícito en la teoría de la red: en el momento exacto en que rechaza la tesis tradicional de que el sistema inmunitario sólo reconoce lo otro porque, si reconociera al sí mismo, lo destruiría, concentra todo su enfoque sobre el yo. Pero, de este modo, termina por hacerlo indistinguible de lo otro, no obstante querer diferenciarlo de ello: «El sistema inmunitario —escribe, de hecho, Tauber— no sólo debe funcionar para identificarse en contraposición con lo otro, sino que también debe definir constantemente el yo, basándose sobre sí mismo. Con una base semejante, la inmunidad es un *proceso* que en todo momento prevé un sistema abierto de autodefinition, el cual constantemente produce el yo y lo otro».⁶²

A esta altura, toda la dinámica inmunitaria adquiere una configuración absolutamente imposible de asimilar a la interpretación usual: antes que como barrera de selección y exclusión respecto de lo externo, funciona como caja de resonancia de su presencia en el interior del yo. Este último no es más una constante genética o un repertorio predefinido, sino un constructo determinado por un conjunto de factores dinámicos, de reagrupamientos compatibles, de encuentros fortuitos: ni un sujeto ni un objeto, sino un princi-

pio de acción, «un verbo sin sujeto, o acaso un *predicado*», como expresa Tauber.⁶³ Regresa la idea —ya expuesta con distintas modalidades por Virchow y por Nietzsche— del cuerpo como lugar de enfrentamiento y competición entre segmentos celulares diferentes y también potencialmente en pugna.⁶⁴ El cuerpo nunca es original, acabado, íntegro, «hecho» de una vez por todas, sino que continuamente y cada vez se hace según las situaciones y los cruces que determinan su desarrollo. Sus límites no lo bloquean en un mundo cerrado; por el contrario, constituyen el margen, delicado y problemático por cierto, pero siempre permeable, de su relación con aquello que, aunque se sitúe en su exterior, desde el comienzo lo atraviesa y lo altera. Hasta se podría decir que, en contraste con todas sus interpretaciones militares, el sistema inmunitario es, de suyo, el instrumento de semejante alteración, aun allí donde, o justamente porque, parece resistírselle: toda vez que aquel entra en acción, el cuerpo resulta modificado respecto de lo que era antes.

Acaso el ejemplo más extraordinario —también por su carácter simbólicamente inaugural— de semejante dialéctica lo constituye la gravidez. ¿Cómo llega a producirse? ¿Cómo puede el feto —reputable como «otro» sobre la base de todos los criterios inmunológicos normales— ser tolerado por los anticuerpos de la madre? ¿Cuál es el mecanismo de protección que, salvo casos infrecuentes, permite o favorece su desarrollo en detrimento del principio de rechazo natural de cualquier alotrasplante? La respuesta a esta pregunta por una parte ataña, como sucede con todos los fenómenos de tolerancia, a los puntos ciegos del siste-

⁶² *Ibid.*, pág. 154.

⁶³ Cf. W. H. Fridman, *Le cerveau mobile*, París: Hermann, 1991. Véase también la introducción de M. Daëron a M. Daëron, M. Fougerousse, W. H. Fridman, A. M. Moulin y J.-P. Revillard, *Le système immunitaire*, París: Nathan, 1995, pág. 56.

⁶⁴ Tauber, *L'immunología dell'io*, cit., pág. 171.

ma inmunitario, y precisamente a una suerte de bloqueo que inhibe la habitual expresión de los antígenos de histocompatibilidad en el citrofoblasto de la madre. Las mujeres desarrollan determinados tipos de anticuerpos, los cuales, al ocultar las señales de presencia de un agente extraño provenientes del feto, permiten que sobreviva. De todas formas, esta respuesta no da suficiente cuenta de una dinámica mucho más compleja, que sólo desde un punto de vista superficial puede ser atribuida a un caso de silencio inmunitario. En realidad, para nada inactivo, el mecanismo de inmunidad trabaja en un doble frente, porque, si por una parte está orientado a controlar al feto, por la otra también se controla a sí mismo. En síntesis, inmunizando de lo otro, también inmuniza de sí. Se inmuniza de un exceso de inmunización. Que toda la operación se desarrolla dentro del esquema de actividad inmunitaria —y no del característico de su carencia— lo prueba la circunstancia de que el sistema de autodefensa de la madre sigue siendo bloqueado, o «engaño», por anticuerpos. Pero el dato aún más significativo es que su producción —necesaria para impedir el reconocimiento de la índole extraña del feto y, por ende, su rechazo— depende de un cierto grado de heterocigosis del padre: en el sentido de que si este resulta demasiado afín a la madre, aquellos no se generan, con el consiguiente desenlace abortivo. La escena antinómica que de este modo se va conformando no ha de perderse: sólo si el semen del padre resulta lo suficientemente extraño como para producir anticuerpos de bloqueo, la madre está en condiciones de sustentar —ignorándola— la índole extraña del feto. Tan es así que, para evitar abortos espontáneos, se inoculan antígenos del padre en el cuerpo de la mujer. Eso significa que la conservación del hijo por parte de la madre es permitida no por la «semejanza» de ambos, sino por su diferencia transmitida por herencia y

debida al padre. Sólo en cuanto extraño el hijo puede volverse «propio». ⁶⁵ Y de hecho, como desmentida del mito de la unidad simbiótica entre la madre y el hijo que lleva en su interior, ella lucha furiosamente contra él, contra la exterioridad que él introduce en el interior de ella:

Siempre tenemos ante nosotros la imagen de una madre satisfecha, que sonríe cual *Monna Lisa* y mira con beneplácito su abdomen prominente, las manos ligeramente apoyadas sobre ese «tumor» que ella, claro está, desea con vehemencia. Sin embargo, en lo profundo, su cuerpo está haciendo lo mejor que puede para rechazar ese parásito extraño. Es sin embargo inexplicable la furia de ese ataque que permite, de todos modos, que el feto sobreviva. ¿De qué manera una reacción inmunológica continua contra un feto en vías de desarrollo termina por protegerlo en vez de destruirlo? ⁶⁶

Es el último —y primer— interrogante sobre el cual el paradigma inmunitario completo se flexiona hasta tocar un punto de indistinción con su propio opuesto «comunitario»: la fuerza del ataque inmunitario es justamente lo que mantiene con vida aquello que normalmente debería destruir. La madre se opone y enfrenta al hijo y el hijo a la madre, empero el fruto de semejante conflicto es el detonante de la vida. Contra el andamiaje metafórico de la batalla a muerte, en el vientre materno se combate «a vida», como demostración de que la diferencia, y también el enfrentamiento, no son necesariamente destructivos. Es más, así como el ataque de la madre protege al hijo, el del hijo también puede salvar a la madre de sus tendencias autoagresivas, hecho que explica la regresión de las enfermedades autoinmunes durante la

⁶⁵ Para una crítica de la relación «apropiadora» entre madre e hijo —o hija—, véase el ensayo de A. Putino, *Amiche mie isteriche*, Nápoles: Cronopio, 1988.

⁶⁶ J. Dwyer, *Le guerre del corpo umano*, cit., págs. 104-5.

gravidez. Ese es el resultado de la dialéctica que se desarrolla dentro del sistema inmunitario entre células productoras de anticuerpos y células autorreguladoras: las unas favorecen a las otras precisamente enfrentándolas. Es como una suerte de cinchada en empate: el equilibrio del conjunto no lo determina la resta sino la suma de las fuerzas que se oponen. Así la fuerza misma de la respuesta inmunitaria es lo que determina la autorregulación. En la lógica inmunitaria se abre una perspectiva que invierte su interpretación prevaleciente. Nada queda —desde esta perspectiva— de la incompatibilidad entre el sí mismo y lo otro. Lo otro es la forma que adquiere el sí mismo allí donde lo interior se cruza con lo exterior, lo propio con lo ajeno, lo inmune con lo común.

El problema, planteado por la inmunología, de la cognoscibilidad de lo otro a través de la definición del yo —o del yo a través de la delimitación de lo otro— es tan clásico que se remonta, en sus términos fundamentales, a Platón. En efecto, no carece de relación con la aporía relevada por Sócrates en el *Ménon* (80e), según la cual, para encarar el conocimiento de algo es preciso, en cierta forma, conocerlo de antemano: de otro modo, no se sabría qué se busca; tampoco que hay algo por buscar. Si lo extraño es verdaderamente tal —esto es, no sólo distinto, sino totalmente desconocido—, ¿cómo se lo puede conocer y, previamente, plantear la necesidad de su conocimiento? Esta pregunta fue presentada nuevamente en el debate filosófico contemporáneo por Bernhard Waldenfels: ¿de qué modo es posible una experiencia —o nada menos que una ciencia— de lo extraño desde la perspectiva de lo propio?⁶⁷ Su tesis fundamental es que mientras los dos términos permanezcan por completo separados el uno del otro —cerrados en su carácter absoluto—, aquella será imposible de lograr. Pero tampoco lo es si se superponen en medida tal que pierdan su diferencia originaria y, por ende, su identidad. Para que se lo pueda experimentar, lo inaccesible no puede ser ni del todo inaccesible,

⁶⁷ Cf. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Francfort: Suhrkamp, 1990; *id.*, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Francfort: Suhrkamp, 1997.

ni inmediatamente accesible: de otro modo negaría su propio estatuto. La única manera de superar este impedimento lógico parecería ser apuntar —como indicó Husserl— a «una accesibilidad demostrable de aquello que originariamente no es accesible».⁶⁸ De todas formas, con esto el problema no se resuelve en absoluto. ¿Dónde se ubica el punto en que es dable el pasaje entre lo originariamente inaccesible y lo accesible? Waldenfels lo coloca en una modificación de la experiencia subjetiva capaz de hacer presente la ausencia: «Lo inaccesible se hace accesible en la experiencia misma de lo extraño, así como el pasado se hace accesible en el recuerdo y en ningún otro lugar».⁶⁹ Pero es justamente la referencia a la rememoración la que termina por reconducir aun el extrañamiento fenomenológico a la órbita del presupuesto platónico según el cual en última instancia no se puede conocer más que cuanto ya se ha conocido, aunque sea en otra forma. De este modo, la experiencia de lo extraño ya llega a ser anticipada —y de este modo neutralizada— en la experiencia de lo propio.

Se puede decir que toda la tradición occidental queda atrapada en este pliegue antinómico: lo extraño es pensable sólo en los términos de su disolución presupuesta. Ni siquiera el intento, realizado por la etnología más radical, de desplazar el punto de observación de sí mismo a lo otro logra en verdad escapar de ello. Al contrario, termina por confirmarlo de una manera contrastiva, ya que el autoextrañamiento de lo extraño —su absoluta «propiedad» de extraño— no es más que la inversión especular de la apropiación de lo propio. Los términos de la aporía siguen siendo los que estableció Sócrates: o lo extraño es verdaderamente extraño, y por ende no accesible, o no lo es, y por ende es ya propio desde el inicio. No ha de sorprender que la ciencia inmunológica —aunque lleva, o justamente porque lleva, la cuestión al plano más originario posible, esto es, el biológico— sea aferrada por la misma mordaza. Pienso especialmente en la teoría según la cual el sistema inmunitario expulsa todo lo que es marcado como no-propio por el complejo mayor de histocompatibilidad (CMH). Ahora bien, la analogía, e inclusive la homología, con el modelo platónico se basa sobre la circunstancia de que, exactamente como en el mito de la anam-

⁶⁸ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, en *Husserliana Gesammelte Werke*, La Haya: Nijhoff, 1950, I (traducción italiana *Meditazioni cartesiane*, Milán: Bompiani, 1989, pág. 134).

⁶⁹ B. Waldenfels, «Cultura propria e cultura estranea. Il paradosso di una scienza dell'estraneo», en *Paradigmi*, 1992, n. 30, págs. 647-8.

nesis, también el CMH reconoce como propios exclusivamente los elementos que ya encontró durante el estadio embriogénético. No pocos de los términos habitualmente usados por la inmunología —«adiestramiento», «aprendizaje», «competencia», «memoria»— revelan esta ascendencia también en el plano léxico. Después de todo, Niels Jerne —a quien se debe la formulación más orgánica de la teoría de la selección clonal— no vaciló en exemplificar su funcionamiento apelando a la remisión al *Menón*:⁷⁰ la capacidad de síntesis del anticuerpo no es aprendida de lo exterior, sino que le es inherente de manera originaria, como es inherente al alma la noción prerracial de las formas ideales en la concepción platónica. No sólo eso, sino justo como en la clásica distinción entre íconos y simulacros —o bien entre copias que imitan de modo directo las ideas y copias que imitan las copias— la histocompatibilidad de los antígenos es medida por su grado de «semejanza» con los componentes originarios del organismo. También habría que admitir, desde este punto de vista, que no existe una experiencia de lo extraño no presupuesta por la de lo propio: lo extraño es aceptable, y aceptado, sólo si ya forma parte de lo propio.

De todas formas, como se dijo, esta no es la única conclusión posible. Y no porque no sea la vía regia tomada históricamente por la ciencia inmunológica, sino porque lleva impresa sobre sí la figura de su inversa. Comenzando por el propio Jerne, padre por cierto de la teoría de la selección clonal, pero también de la ya mencionada teoría de la red. Adrian Mackenzie sostuvo convincentemente que si se considera a la luz de esta última el funcionamiento del sistema inmunitario, este no sólo elude el presupuesto platónico, sino que además constituye una radical deconstrucción del mismo.⁷¹ Y de hecho, una vez establecido un criterio de perfecta reversibilidad entre sedes de anticuerpos y determinantes antígenicos, se desdibuja toda discriminación *a priori* entre «copias» y «originales»: dado que cada uno de los antígenos puede interactuar con cualquier anticuerpo, y que incluso el anticuerpo, mirado desde otro punto de vista, se vuelve él mismo un antígeno, pierde sentido no sólo el primado

de lo semejante sobre lo desemejante, sino hasta la separación entre interior y exterior. No porque lo exterior no exista, como a veces se dice en una clave exasperadamente mentalista, sino porque se relaciona con lo interior en una forma ya determinada por su cruce preliminar. Si el antígeno exterior es «visto» desde el interior como un anticuerpo, exactamente como, desde otra perspectiva, el anticuerpo toma la función del antígeno, más que el combate entre dos posiciones distintas, se determina, así, la confrontación, o aún mejor, el intercambio constante, entre un exterior interiorizado y un interior exteriorizado. De este modo la identidad, lejos de ser el resultado de una exclusión —o de una selección— de las diferencias, deviene el producto de estas. El equilibrio del sistema inmunitario no es el fruto de la movilización defensiva contra lo otro de sí, sino la línea de conjunción, o el punto de convergencia, entre dos series divergentes. No está gobernado por el primado de lo mismo sobre lo semejante y de lo semejante sobre lo distinto, sino por el principio, que cambia constantemente, de su relación. En este sentido, nada más intrínsecamente consagrado a la comunicación que el sistema inmunitario. Su calidad no es medida por su capacidad de protección respecto de un agente extraño, sino por la complejidad de la respuesta que este le exige: todo elemento diferencial absorbido del exterior no hace más que ensanchar y enriquecer el espectro de sus potencialidades internas. Más allá de las variadas formulaciones teóricas, antropológicas o literarias, esta es tal vez la única —por cierto la primera— experiencia de lo extraño, no sólo en relación con lo propio, sino en su constitución misma. No está en su base la rememoración de un principio genético incontaminado, sino la experiencia de la propia alteración originaria. Antes de toda otra transformación, todo cuerpo ya es expuesto a la necesidad de su propia exposición. Es la condición común de todo inmune: la percepción sin fin de su propia finitud.

¿Qué es el «sí mismo inmunológico»? Lo problemático está, antes que en la respuesta, en la formulación misma de la pregunta. ¿El sistema inmunitario es «algo»? Y, de modo más específico, ¿puede ser definido —como se hace con frecuencia en la literatura científica— con la expresión «sí mismo»? Quiero decir, ¿en qué medida se lo puede designar con un pronombre personal reflexivo? Como es sabido, el sistema inmunitario fue representado, sobre todo durante el transcurso de estos últimos años, sucesivamente como un núcleo corpóreo, un constructo mental, un sistema semiótico, por no hablar de la re-

⁷⁰ Cf. N. K. Jerne, «The natural selection theory of antibody formation; ten years later», en *Phage and the Origins of Molecular Biology*, al cuidado de J. Cairns, G. S. Stent y J. D. Watson, Nueva York: Cold Spring Harbor Lab., 1966, pág. 301.

⁷¹ A. Mackenzie, «God has No Allergies: Immanent Ethics and the Simulacra of the Immune System», en *Postmodern Culture*, VI, 1996, n. 2.

presentación político-militar sobre la que nos extendimos ampliamente. Aunque no se otorgue importancia a una valoración de la pertinencia de dichas transposiciones metafóricas con respecto a un fenómeno en última instancia biológico, la duda concierne de modo preliminar a la expresión con que en cada una se lo denomina: *self*, *selbst*, *soi*, *sé*. ¿Es legítimo —o sólo plausible— denotar el sistema de inmunidad biológica en términos de sujeto personal presentado de manera positiva? ¿O más bien habría que utilizar una forma negativa? De tomarse en cuenta la aporía de base que define su funcionamiento, al parecer hay una sola respuesta posible. Si —como se considera por regla general— la tarea primaria del sistema inmunitario es rechazar lo otro de sí, forzosamente hace falta excluir que pueda orientarse de modo directo a sí mismo. Desde un punto de vista inmunológico, el «sí mismo» sólo puede ser definido de manera negativa a partir de aquello que no es. Es la conclusión paradójica, pero irrefutable, al menos si el punto inicial son esos presupuestos, de la línea interpretativa que va desde Ehrlich hasta la teoría de la selección clonal: como está implícito en el concepto, fecundo en imágenes, de *horror autotoxicus*, si el sí mismo se reconociera en forma inmunitaria, se autoaniquilaría. El único modo de sobrevivir es ignorarse. En síntesis, el objeto de la actividad inmunitaria nunca es el sí mismo —excepto, por supuesto, en el caso catastrófico de las enfermedades autoinmunes—, sino todo cuanto no es sí mismo. El «sí mismo» no puede ser pronunciado inmunológicamente más que en negativo. ¿Cuál es entonces la razón para presentarlo precisamente mediante ese término gramatical con el cual no puede nunca identificarse lógicamente?

Y sin embargo los gramáticos nos dicen que las cosas no se dan exactamente de este modo, que son mucho más complicadas. Y eso no porque la lógica inmunitaria pueda eludir la aporía que la define, sino porque, en un plano por cierto distinto, la propia gramática a un tiempo la reproduce y la ilumina. Claude Debru habló, a propósito de esto, de una auténtica «paradoja gramatical», una «serie de enigmas» que se condensan alrededor de la tercera persona del pronombre reflexivo.⁷² Estos conciernen en primer término a su compleja relación con el nombre: en el momento en que se antepone el artículo «el» al pronombre «sí» —como justamente se hace en el lenguaje bio-

⁷² C. Debru, «Grammaire du soi», en *Soi et non-soi*, volumen al cuidado de J. Bernard, M. Bessis y C. Debru, París: Seuil, 1990, págs. 267-77.

inmunológico— se tiende a nominalizarlo, es decir, a pasar de un término con función puramente gramatical a un término conceptual que designa una realidad exterior a la enunciación. El resultado es que en este caso nos hallamos ante un pronombre que ya no es sólo un pronombre y ante un nombre que conserva una capacidad del pronombre, tal como la reflexiva. Desde luego, los gramáticos enseñan que no obstante persiste una distinción: mientras los nombres se refieren a entidades indeterminadas, los pronombres, por no tener realidad más que en el acto lingüístico, remiten a entidades de carácter personal, como sucede en la forma más prístina con los pronombres personales. Sin embargo, justo en este punto se determina una disimetría adicional. Como ha destacado sobre todo Benveniste, mientras la primera y la segunda personas del pronombre no tienen otra existencia más que en el acto de pronunciar la palabra, la tercera tiene la peculiaridad de referirse a una realidad no discursiva. Ello explica el motivo por el cual gran cantidad de lenguas no tienen pronombres ni desinencias verbales para la tercera persona. La cosa adquiere una relevancia peculiar en árabe, en que aquella designa exactamente a «aquel que está ausente». Es cierto que las lenguas indoeuropeas tienen una forma verbal en tercera persona, pero esta tiene la facultad de ser usada también cuando no se designa la persona, o cuando se trata de un impersonal. La conclusión que de ello deriva Benveniste es tan clara como desconcertante: «la “tercera persona” no es una “persona”; más bien es la forma verbal que tiene la función de expresar la *no persona*».⁷³ La definición no debe ser matizada, sino asumida en su significado más pleno. No alude a una suerte de despersonalización de aquello que seguiría siendo una persona, sino precisamente a una no-persona: «No hay aféresis de la persona, sino justamente no persona».⁷⁴

Aquí ya despunta una primera correspondencia con la identidad negativa del sí mismo inmunológico. Así como este no puede coincidir consigo mismo —puede ser definido solamente por aquello que no es—, el pronombre que lo representa es una persona no personal, caracterizada por el estatuto de no-persona. Si además se atiende ya no al pronombre en cuan-

⁷³ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París: Gallimard, 1966 (traducción italiana *Problemi di lingüistica generale*, Milán: Mondadori, 1990, pág. 273).

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 275.

to tal sino a su carácter reflexivo,⁷⁵ las analogías se hacen aún más convincentes. También Benveniste —quien sigue la línea de los estudios fundamentales de Meillet—⁷⁶ muestra que el pronombre latino *se*, como sus derivados modernos, contiene una antigua raíz indoeuropea destinada a adquirir una relevancia aún mayor cuando, como en nuestro caso, el pronombre es sustantivado.⁷⁷ Se trata del término *swe*, del cual derivan los latinos *suus* y *soror* y los griegos *éthos* y *étes* (pariente, aliado). Benveniste deduce que de él dependen dos líneas semánticas distintas, la primera de las cuales remite al sí mismo individual; la segunda, a un círculo más amplio, parental y comunitario. La «propiedad» a la que remite el tema *sue* es, en suma, compartida por varios sujetos dentro de un mismo grupo. Así, aquello explica ya sea *ídios* (perteneciente sólo a uno) o *hetairos* (perteneciente a un conjunto más amplio): algo que es propio, pero sólo en cuanto común a quienes caracteriza. Un cruce entre el carácter singular de *idiótes* y el carácter plural de *sodalis*, pero también entre el *se* reflexivo y el *se*- disyuntivo del *sed*. Volvamos al sí mismo inmunológico munidos de estas referencias. Lo que resulta de ello —aunque sólo sea en el nivel de las resonancias de los conceptos entre ámbitos semánticos heterogéneos— es una vertiginosa correspondencia. Si entrecruzamos la duplicidad originaria de la raíz *swe* con la no-personalidad de la tercera persona pronominal, obtenemos un efecto a partir del cual parece también adquirir nueva luz la negatividad «ontológica» del sí mismo inmunológico. Esta parece remitir, más que a una lógica de simple negación, a una contradicción por la cual la identidad es afirmada y alterada a la vez: afirmada en la forma de su propia alteración. Entonces, como el pronombre que lo nombra y la raíz de la cual este desciende, también el sí mismo inmunológico sería a la vez lo que es más individual y lo que es más compartido. Superponiendo estos dos significados divergentes en una sola figura se obtendría

el peculiar perfil de una individualidad compartida o de un compartir individualidad. Acaso todavía se custodie en este quiasma el enigma de la inmunidad.

⁷⁵ Con relación a este punto, véase L. Sznajder, «Y a-t-il un réfléchi en latin? Etude sur les conditions d'emploi de *se* et *suus*», en *L'information grammaticale*, mayo de 1981, págs. 17-22, además de J.-C. Milner, «Le système du réfléchi en latin», en *Langages*, junio de 1978, págs. 73-86.

⁷⁶ Cf. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, París: Hachette, 1903 (1937), págs. 336-8.

⁷⁷ Cf. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., I, págs. 253 y sigs.

Colección *Mutaciones*

- François Balmès*, Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)
Jean Baudrillard, El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal
Judith Butler, Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad
Georges Canguilhem, Escritos sobre la medicina
Gilles Deleuze, Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel
Jacques Derrida y Maurizio Ferraris, El gusto del secreto
Roberto Esposito, Bíos. Biopolítica y filosofía
Roberto Esposito, Communitas. Origen y destino de la comunidad
Roberto Esposito, Immunitas. Protección y negación de la vida
Roberto Esposito, Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal
René Guitart, Evidencia y extrañeza. Matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud
Jean-Claude Milner, El paso filosófico de Roland Barthes
Jean-Claude Milner, El periplo estructural. Figuras y paradigma
Jean-Luc Nancy, Las Musas
Myriam Revault d'Allonnes, El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad
Gérard Wajeman, El objeto del siglo

Colección Nómadas

Pierre Alféri, Buscar una frase

Alain Badiou, De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado

Jean Baudrillard, El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas

Georges Charbonnier, Entrevistas con Claude Lévi-Strauss

Hélène Cixous, La llegada a la escritura

Jacques Derrida, Aprender por fin a vivir (Entrevista con Jean Birnbaum)

Jacques Derrida, Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema

Jacques Derrida, Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio

Alain Finkielkraut y Peter Sloterdijk, Los latidos del mundo. Diálogo

Martin Heidegger, La pobreza

Pierre Legendre, Dominium Mundi. El Imperio del Management

Pierre Legendre, El tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia

Pierre Legendre, La fábrica del hombre occidental. *Seguido de* El hombre homicida

Pierre Legendre, Lo que Occidente no ve de Occidente. Conferencias en Japón

Jean-Luc Nancy, A la escucha

Jean-Luc Nancy, El intruso

Jean-Luc Nancy, La mirada del retrato

Jean-Luc Nancy, La representación prohibida. *Seguido de* La Shoah. Un soplo

Jean-Luc Nancy, La verdad de la democracia

Jean-Luc Nancy, Tumba de sueño

Mario Perniola, Contra la comunicación

Jacques Rancière, El odio a la democracia

Myriam Revault d'Allonnes, El hombre compasional

Paul Ricoeur, El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología

Peter Sloterdijk, Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía

Paul Virilio, El accidente original