



---

*Artículo*

---

**El desbordante don de la irrepresentable *communitas*.**

**Esposito lector de Bataille**

María García Pérez

Universidad de Granada

Recibido: 24/02/2017

Aceptado: 12/04/2017

## **Resumen**

El presente artículo pretende hacer un recorrido por las tesis centrales de Roberto Esposito señalando el vínculo entre comunitarismo e impolítica a través de la interpretación que este autor hizo del pensamiento de Georges Bataille. Se descubrirá con ello un tratamiento ontológico de lo político como modo de resistencia y desbordamiento de las tendencias que excluyen al otro a través de la negatividad del paradigma inmunitario.

**Palabras clave:** Comunidad, impolítica, inmunitarismo, identidad, representación.

## **Abstract**

This article intends to make a tour of the central theses of Roberto Esposito pointing out the link between communitarianism and impolitical through the interpretation that this author made of the thought of Georges Bataille. An ontological treatment of the political will thus be discovered as a mode of resistance and overflowing of the tendencies that exclude the other through negativity of the immune paradigm.

**key words:** Community, impolitical, immunitarism, identity, representation.

## **1. Introducción. En un mundo asolado por el cierre y la identidad.**

Es Roberto Esposito quien con más profusión ha tratado de desarrollar en la actualidad todas las aristas de la problemática noción que se ha venido a denominar con el término *impolítica*. En efecto, para Esposito pensar los confines de lo político, así como el exceso que lo desborda y desfonda desde su interior, es la tarea de autores *impolíticos* que, desde Arendt a Bataille pasando por Benjamín o Derrida, habrían inundado el corpus de la filosofía política tradicional con sus planteamientos y vendrían a descubrir el poso contradictorio e irresoluble del diseño teológico-político a la base de los actuales estados-nación, portador de una lógica de la negatividad propia del *inmunitarismo* que constriñe la vida (*bíos*). Se trata, en palabras del propio Esposito, de hallar una suerte de “tercera vía que escapa a la *repraesentatio* teológico-política sin ceder, por otro lado, a la despolitización moderna”<sup>1</sup>. Con este objetivo, a nuestro juicio, la labor que lleva a cabo el pensador italiano en varias de sus obras es la de reconducir tal reflexión *impolítica*<sup>2</sup> hacia el pensamiento de la noción de comunidad haciendo de ésta, en un gesto análogo al de Jean Luc-Nancy o Giorgio Agamben, el resorte mediante el cual resistir a dicho paradigma *inmunitario* que trataremos de explicar en los apartados subsiguientes. Nos vamos a centrar en el presente artículo, dada esta senda del pensador italiano que liga así *impolítica* y *comunitarismo*, en su interpretación y rescate de las tesis de Georges Bataille<sup>3</sup>. Para ello haremos, en primer lugar, un recorrido por sus reflexiones más reconocibles para terminar con el tratamiento que el italiano nos ofrece del francés. Este vínculo entre Bataille y Esposito, como veremos, nos revelará de manera clara una apuesta por lo irrepresentable que anida en el seno de la representación política misma (y que desde luego tiene su correlación en el ámbito de la teoría del conocimiento moderna), de una comunidad descubierta en su raíz ontológica, a lo Heidegger, esto es, distinta y originaria respecto de las comunidades ónticas, pero vista desde su plena afirmación, que es afirmación *biopolítica*, y que tiene que ver con el exceso improductivo, con el desborde de lo representado-constituido y así, del sujeto mismo y de su pretendida identidad y cierre. En un momento de tendencias re-nacionalizadoras de los Estados-nación de Occidente sobrepasados hoy por la lógica del capitalismo global y sus miserias, esto es, de fortificación de fronteras y de exclusión del otro, tal y como nos lo muestran los ejemplos del Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen en Francia, del UKIP en Gran Bretaña, Amanecer dorado en Grecia, o del Partido republicano con Trump a la cabeza y

en la presidencia de Estados Unidos, etc., el recurso a esta mirada impolítica de Roberto Esposito creemos que es esencial para mostrar una línea de pensamiento que observa al ser de lo político, ontológicamente entendido pues, como instancia que desbarata, resistiendo de continuo, dicha clausura identitaria.

## **2. El concepto de impoliticidad. Una primera aproximación.**

Si nos detenemos brevemente, en esta primera aproximación, en el prefacio a la reedición de su obra *Categorías de lo impolítico*<sup>4</sup>, comprobamos que lo primero que nos propone este pensador es un esfuerzo por deshacer los malentendidos que en forma de crítica han rodeado al término “impolítica”. Una vez resueltas estas objeciones, entre las que destaca tres, ellas mismas pueden ayudarnos a arrojar luz sobre tal concepto, aun de forma negativa. Vamos a verlas sintéticamente:

En lo que respecta al primer equívoco destacado por Esposito, y que tiene que ver con la confusión entre los conceptos de impolítica y antipolítica, hay que entender, nos dice, que estas nociones no se identifican en absoluto. Porque para el impolítico de lo que se trata es de reconocer siempre el *pólemos* que acompaña a lo político y para el que no hay afuera posible. En consecuencia, no se puede hablar con rigor de una exterioridad, de un antagonista, desde el que enfrentarse a lo político sin caer en su juego, esto es, sin convertirse, a su vez, en aquello que quiere, dialécticamente, negar. Por eso, si la modernidad se caracteriza por ser la época de la neutralización, esto es, de la búsqueda de un afuera de lo político para huir del conflicto, entonces podemos entenderla desde aquí como la era de lo antipolítico, una era que a la postre, como bien habría apuntado Carl Schmitt<sup>5</sup>, es generadora, desde sí misma, de nuevas disputas y contiendas. En consonancia con ello nos advierte Esposito de que “(d)esde este punto de vista, lo antipolítico es la forma extrema, póstuma y acabada de la política moderna como manera, inevitablemente conflictiva, de neutralizar otro conflicto, más insostenible todavía”<sup>6</sup>.

En segundo lugar, se ha equiparado también la impolítica a la teología negativa aduciendo que ella sería el resultado de su enfrentamiento a la lógica teológico-política. Nada más lejos, dice Esposito, pues si bien es cierto que los autores impolíticos en su totalidad han recusado toda vinculación entre bien y poder, esto es, entre teología y política, lo impolítico, nos dice, no se reduce sólo a la identificación de lo problemático de este vínculo. Lo que pone en cuestión el impolítico no es sólo el núcleo aporético de esta

asociación sino, también, el que se encontraría implícito en ambos términos relacionados. La cuestión central consistiría en pensar los límites tanto de lo político como de la teología; y es ahí donde el desarrollo impolítico escaparía a toda pretensión gnóstica.

Finalmente, la última objeción que recoge Esposito en este prefacio es la que se refiere a la reducción y limitación de la impolítica a mera crítica de la modernidad ya en su fase de crisis y decadencia, desde la Primera Guerra Mundial hasta la caída del Muro de Berlín. Ahora bien, el criticismo político e histórico suele moverse en la presuposición de un origen que ha acabado por pervertirse y, en consecuencia, bien en el intento de restauración del mismo, bien en la búsqueda de un nuevo origen que rearticule tanto la historia como la política. No es este el caso del desarrollo impolítico, porque la desconstrucción que él opera supone la asunción del hecho de que “nunca ha existido una *polis* entendida como un cosmos unitario posteriormente quebrado. Así como nunca ha existido un orden natural después violado, extirpado y destruido por la técnica”<sup>7</sup>. Por tanto, la reflexión impolítica niega la existencia de un origen que pueda postularse como donador de un maná perdido en la historia y sus crisis, esto es, de un sentido que guiaría el acontecer del espíritu humano y sus resultados prácticos. Aquel sentido lejos de estar siempre presente a sí mismo, alberga inevitablemente desde el inicio una despresencia que lo reenvía a su irrepresentabilidad<sup>8</sup>. Por este motivo, la comunidad impolítica se resuelve en aquella NADA que ya Nancy<sup>9</sup> había observado en las tesis batailleanas: la falta de presencia de sí a sí, su inoperancia, su imposible representación, lanzan a lo impolítico no hacia un afuera polémico o antagonista respecto de la teología política, sino hacia su interior. En este sentido podemos decir que lo impolítico es siempre, a ojos de nuestro autor, pensamiento del (y en el) límite de lo político.

No nos detendremos ahora con cada uno de los autores que Esposito viene a analizar en *Categorías de lo impolítico*. Este prefacio nos sirve aquí, antes bien, para introducirnos en la lectura de otras obras fundamentales del autor, tales como *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, *Inmunitas. Protección y negación de la vida* o *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, ya que es en ellas donde, a nuestro juicio, Esposito trata de dar una definición más acabada y rigurosa de lo impolítico a través de su concepto de comunidad. Ahora bien, lo decisivo para nosotros tras este recorrido que aclare las reflexiones espositianas es retornar al inicio para rescatar, precisamente de *Categorías de lo impolítico*, el tratamiento que el italiano otorgó al pensamiento Georges Bataille como lugar desde el que batir y resistir, desde el derroche, al inmunitarismo biopolítico que

preñaría a la soberanía moderna. Comencemos, no obstante, por ver de qué modo trenza Esposito su concepción de comunidad impolítica al margen de este autor.

### **3. Inmunitarismo biopolítico.**

El pensador italiano pone en juego su interpretación de los términos *communitas* e *inmunitas*, según la cual la modernidad habría construido para sí, sobre todo desde Hobbes, una suerte de inmunización respecto del resorte comunitario, transformando el lazo social en la mera verticalidad del pacto, la cual aseguraría un poder capaz de exorcizar el vacío sin cálculo que habita en la comunidad y que disloca toda forma de subjetividad. Vayamos más despacio. Esposito descubre en el núcleo de la comunidad, mediante el análisis etimológico del término *communitas*, su ensambladura con el don a través de la raíz latina *munus*. A partir de aquí, nos dice, la comunidad no puede entenderse ya en relación con lo propio, esto es, con un cierto predicado para un/os sujeto/s que encontrarían su unión en un término colectivo mayor y trascendente a ellos; ha de ser comprendida, muy al contrario, como una fundamental expropiación que coloca a la subjetividad siempre fuera de sí, siempre atravesada por una deuda que, en su carácter recíproco y obligatorio, insiste en la comunidad. Este tema del don que emparenta a Esposito con Derrida<sup>10</sup> supone, en consecuencia, una puesta en cuestión del sujeto, el derribo de la metafísica de la presencia y de una apertura hacia la alteridad a la que no le basta la mera relación intersubjetiva:

Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una 'propiedad', sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un 'más' sino por un 'menos', una falta. (...) Un 'deber' une a los sujetos de la comunidad (...) que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad<sup>11</sup>.

Por consiguiente, la comunidad se define, desde este *munus*, como un vacío o un desgarrar que pone en peligro los límites individuales, extrayéndolos siempre hacia fuera y amenazando con convertirlos en un vórtice para el sujeto en tanto que tal. El *cum*, aquel - *con* que rescataba Nancy de la ontología de Heidegger para otorgarle el papel central de sus pesquisas y para desbaratar las pretensiones de la obrabilidad y de la presencia de

sentido, se hace aquí inseparable del *munus*, del don como elemento que despoja al sujeto de sí mismo. Insistimos, la filiación derridiana y nancyana se hace clara en Esposito.

No obstante, antes de hacer inmersión en todos los resortes de esta *communitas* espositiana es apropiado que nos fijemos en su reverso negativo porque, frente a ella, a los ojos de nuestro autor, la modernidad habría instaurado su paradigma inmunitario, de signo totalmente opuesto al comunitario y, al mismo tiempo, protector respecto de aquella amenazante nada expropiatoria. Sobre esta estrategia de salvaguardia, una vez más, el primer y más contundente pensador es, según Esposito, Thomas Hobbes. Su construcción teórica del Estado, que asienta la soberanía del pacto sobre el presupuesto central del miedo al estado de naturaleza, prescribe la necesidad de abandonar todo vínculo entre los hombres que no sea el de su alienación en el Leviatán. Con ello se opera una lógica sacrificial paradójica según la cual los seres humanos sacrifican el *cum*, esto es, toda posibilidad comunitaria y, de este modo, a sí mismos en aras de su propia autoconservación, quedando “artificialmente acomunados en la sustracción de la comunidad”<sup>12</sup> y, finalmente, convertidos en individuos aislados. Así, de alguna manera, Hobbes habría reconocido correctamente la amenaza de muerte (de muerte de los sujetos, de la subjetividad) que acompaña a la comunidad y habría erigido a su Leviatán como único remedio. El contrato aparecería, pues, como la cara opuesta al don, pero guardaría dentro de sí una contradicción irremediable: toda vez que el soberano preserva el derecho natural, esto es, dado que él se convierte, merced al pacto, en el único capaz de disponer de la vida y la muerte de los súbditos, el miedo al estado de naturaleza se transforma ahora en miedo al propio Estado. Aun más, puesto que el Leviatán actúa siempre en representación de sus súbditos, lo que allí ha ocurrido es que éstos han acabado por transferirle su subjetividad: el Leviatán actúa tal y como actuarían los súbditos. Por eso, en este caso, el miedo es ahora terror: miedo que paraliza y que impide toda resistencia al poder del soberano, que se vuelve irresistible. A este respecto, Esposito completa la explicación hobbesiana mediante el tratamiento que Freud dio en *Tótem y Tabú* al proceso de fundación civilizatoria, pues “también aquí la única comunidad posible es la consolidada por el sacrificio: comunidad del sacrificio que no puede no ser también sacrificio de la comunidad”<sup>13</sup>. En efecto, Freud establece el levantamiento del animal totémico sobre el asesinato del padre tras un periplo en el cual los hermanos, como en el estado de naturaleza descrito por Hobbes, habrían disputado por el poder. En

ambos casos, el miedo a la muerte, o al muerto, se encuentra detrás de la constitución del cuerpo social, del paso de la naturaleza al estado civil. Pero Freud descubre algo más y ayuda a clarificar a Hobbes: la introyección del padre muerto y la consiguiente culpa, que se simboliza hacia el exterior en la figura del Tótem, es la imagen misma del sacrificio de los hombres a aquel padre que ahora redobla su fuerza. Así, “identificándose con él —en tanto muerto— sólo pueden entregarse a esa muerte que han dado y comido, y ahora, a su vez, los come”<sup>14</sup>. El sacrificio toma entonces la forma del círculo: si primero fue sacrificado el padre, ahora lo son los hijos en él, en el miedo a su ausencia, al vacío que dejó su asesinato, a la culpa del crimen perpetrado por todos.

Pero para perfilar mejor los contornos del inmunitarismo espositiano aun debemos decir algo más. En efecto, hay que señalar que para Esposito el paradigma inmunitario del que hablamos guarda un vínculo estrecho con la biopolítica aunque, al mismo tiempo, no está exento de una especificidad que lo hace irreductible a ella. Tal y como sucede en el caso de Giorgio Agamben<sup>15</sup>, para nuestro autor la biopolítica hunde sus raíces en la antigua Grecia, en los albores mismos de la tradición política de Occidente, y no es otra cosa que gobierno sobre la vida, aplicación de técnicas gubernamentales sobre la *zoé* para tornarla *bíos*: de la vida salvaje, animal, a la vida cualificada de la *polis*. Ahora bien, para Esposito el proceso propiamente inmunitario se circunscribe a la época moderna, si bien ambas acaban por culminar en el totalitarismo nazi como forma extrema de su relación, llevada al paroxismo. Por tanto, ocurre que las técnicas de control biopolíticas se intensifican justamente con la llegada del inmunitarismo, a cuya luz se observa con claridad, según Esposito, el doble vínculo que establece lo político sobre la vida: de un lado coercitivo, represor (y en el extremo mortífero) y de otro (re)productivo, conservador y potenciador de la vida. Aniquilar para mantener con vida, este es el paradójico *modus operandi* de la lógica inmunitaria, que podemos definir ya en pocas palabras como una suerte de inclusión de una negatividad en aras de la (auto) conservación.

Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida. Ella salva, asegura, preserva al organismo, individual o colectivo, al cual es inherente (...). (L)a inmunización del cuerpo político funciona introduciendo

dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural<sup>16</sup>.

En este fragmento seleccionado está ya casi todo: la vida y la salud del cuerpo político sólo pueden preservarse mediante la injerencia necesaria de una negatividad, a través del diagnóstico de las enfermedades que deben ser purgadas, de la identificación y la eliminación de los virus y los agentes patógenos; el schmittiano decisionismo<sup>17</sup> se convierte ahora en decisión acerca de la salud y la enfermedad. Ahora bien, esta estrategia legitimadora del poder soberano, circunscrita en la era moderna y que se extendería hasta nuestros días, supone un giro en torno a la concepción de los males sociales, o, mejor, de las patologías que hostigan al cuerpo social. Éstas, lejos de considerarse simplemente nocivas, comienzan a verse como necesarias justamente para la legitimación soberana. Como en Hegel, la negatividad es ahora el motor; y, como en Schmitt, la enemistad acaba por definir y asegurar la amistad; ahora, observa Esposito, la enfermedad misma es la que posibilita el refuerzo del sistema inmune y, con ello, la conservación de la vida. Tanto las insurrecciones internas como los conflictos externos sirven a la cohesión del cuerpo político, a su supervivencia en tanto que tal, a la fortaleza de su legitimación. En consecuencia, para acabar con ellos, paradójicamente, es necesario fomentarlos en la dosis adecuada. Se trata de vacunar al cuerpo introduciendo la medida justa de elementos mórbidos de manera que éste cree los anticuerpos que le permiten enfrentarlos, esto es, de manera que se procure la inmunización frente a patologías que puedan desbordarlo definitivamente.

(L)a enfermedad refuerza por contraste, o inclusive crea, los mecanismos autodefensivos del organismo enfermo (...) el poder político puede utilizar las sediciones y revueltas para legitimar y reforzar su aparato represivo. O inclusive producirlas con ingenio. (...) El remedio para el mal está en tomarlo en formas y dosis tales que inmunicen definitivamente de él<sup>18</sup>.

Sucede, por tanto, que el inmunitarismo no tiene que ver únicamente con la ciencia médica y sus prescripciones para sortear la enfermedad, sino que como tal paradigma extiende su lógica a través de todos los ámbitos de lo humano y se expresa del modo anteriormente explicado dentro del ámbito biopolítico. En esta línea concluye Esposito que la soberanía (Hobbes), junto con la propiedad (Locke) y la libertad (Bentham), son los

dispositivos biopolíticos específicos de la modernidad. Nuestro interés radica en la cuestión de la soberanía y de la comunidad y, en esta línea, Esposito afirmará que la soberanía inmunitaria moderna no será otra cosa que la pretensión de protección frente a la *communitas*, entendida ahora como una vida absolutamente afirmativa de sí, dedicada a su ilimitado crecimiento y exuberancia, lo que para el italiano se traduce, como veremos en lo que sigue, en una expropiación de la subjetividad. En una sección ulterior abordaremos en profundidad el análisis de la tematización que nuestro autor hace acerca de la teología política, intentando extraer todas las aristas del mismo a través de sus obras, un asunto que aquí ya hemos rozado. Por el momento demos el paso hacia el tratamiento de la *communitas* espositiana.

#### **4. Inoriginariedad e impropiedad de la *communitas*.**

La modernidad guarda otro secreto. Paralelamente a la construcción inmunitaria Esposito encuentra una línea soterrada que, al mismo tiempo, se esforzaba por no abandonar al sacrificio de la negatividad protectora y legitimadora aquel *cum* y aquel *munus*. Rousseau y Kant serían la prueba de ello, pero luego, andando el tiempo, Heidegger y Bataille reforzarían esta tendencia silenciada, uno mediante su desarrollo del éxtasis, el otro mediante el de la experiencia. El ginebrino se enfrentó a la ya mencionada lógica sacrificial hobbesiana invirtiendo el esquema del inglés según el cual el conflicto se encontraría instalado en el origen pre-civilizatorio del estado natural. Para Rousseau, en cambio, el lobo, el individuo que no sacia nunca su deseo y su poder y que por ello sojuzga a los demás, se encuentra en la sociedad organizada políticamente. De este modo, Rousseau identifica en Hobbes y su Leviatán lo que ya hemos bosquejado: el sacrificio de la comunidad en aras del estado civil. Pero la objeción decisiva de uno a otro se encuentra en la historización de un origen que Rousseau postula fuera de la historia. Así, “el no-vínculo, la no-relación, no es el producto de un estado civil que destruye el lazo social; es lo que precede a uno y otro: al no-Estado y a la no-sociedad”<sup>19</sup>. Por tanto, el origen no es sino una sustracción, un *in-origen* que se coloca fuera del tiempo. No obstante, según Esposito, Rousseau no sacará todas las consecuencias de este descubrimiento de lo inoriginario del origen; antes bien acaba por recaer en la mitificación a través del paradigma individualista de su tiempo. En primer lugar porque finalmente construye un relato positivo y fáctico acerca de una naturaleza perdida y corrompida en la

historia y, en segundo lugar, y esto es lo más importante, porque ella se compone de individuos absolutamente aislados, sin vínculo, ni siquiera ya el de la lucha continua de todos contra todos. Además, lo que Rousseau acaba por proponer es una recuperación del estado de naturaleza cuyo proceso no deja de ser paradójico: se trata del intento comunitario por parte de un individuo absolutamente cerrado que desemboca necesariamente en la absorción de aquél por parte del todo que es la comunidad a través del mecanismo de la voluntad general. Así, al igual que ocurría en Nancy, Rousseau, a pesar del valor que le reconoce aquí Esposito, no se salva tampoco de la falta de verdadero vínculo comunitario en sus tesis.

Pero analicemos la interpretación de Esposito un poco más despacio. Rousseau, al contrario que Descartes, nos dice el italiano, hace descansar la evidencia de la existencia no en el pensamiento sino en el sentimiento y de este modo pretende zafarse de la preponderancia de la autoconservación, pues la vida no se resolvería ya en el cálculo para la sobrevivencia, sino en la intensidad con que es sentida. De este modo, nos dice, el individuo certifica el agostamiento de la existencia en tanto que se vincula en exclusiva a la conservación de sí. Ahora bien, hay una contradicción en este alegato por la existencia como exceso de sí, esto es, como ex –sistencia: funda la necesidad de comunidad sólo para restituir la primacía de la vida individual haciendo de aquélla un mero predicado, una mera propiedad de ésta. Por tanto, Rousseau “reconstituye al sujeto individual, confiándole, entregándole esa existencia que hasta parecería tener que excederlo, impulsarlo hacia lo alto, torcerlo hacia un afuera irreductible a la compacidad del ego. Como si el ex de la existencia se replegase en sí mismo para reconquistar una unidad interior aún más propia”<sup>20</sup>. Con ello la unidad interior, la presencia de sí a sí del sujeto, se reconquista en una suerte de fusión comunitaria por la que el individuo acaba por recuperar lo que le es propio. Así, la dinámica del mito queda ampliamente cumplida y con ella asoma, según Esposito, un proto-totalitarismo: el individuo, el buen salvaje, alcanza lo que es suyo y, a su vez, rompe con la decadencia en la que ha caído en el estado civil disolviéndose y reencontrándose en una comunidad que procura un “mecanismo totalizador de reducción de muchos al uno”<sup>21</sup>, similar a la hobbesiana enajenación del derecho natural en el Leviatán.

Falta y exceso (falta en tanto que inoriginariedad, y exceso en tanto intensidad que coloca a la vida humana fuera de sí), son, a pesar de todo, los dos rasgos impolíticos hallados por Esposito en Rousseau. Pero será Kant, andando el tiempo, el que trate de

rebasar las limitaciones mitificantes del pensamiento rousseauiano. Kant consigue ahondar en el proceso desubjetivador para el tratamiento de la comunidad de tal modo que hace depender al sujeto con respecto a ésta y no al contrario. La comunidad ya no es una propiedad del sujeto, sino el horizonte sobre el que éste puede llegar a ser y definirse en su finitud. La trascendentalidad de la ley y la imposible realización del imperativo categórico constituyen la falla por la que la primacía del individuo y la subjetividad quedan desbaratadas. A este respecto, la novedad que introduce Esposito es el rastreo del pensamiento de la comunidad en Kant, no en la *Crítica del juicio*, como ya lo hizo Hannah Arendt, sino en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica* fundamentalmente. En la primera, en concreto en los pasajes de la *Dialéctica* dedicados a los paralogismos sobre la sustancialidad y la personalidad, el tratamiento kantiano de la subjetividad respecto del objeto arriba al menoscabo de ésta en tanto que carente de “toda sustancia, para devenir simple proposición formal, pura función que no subsiste por sí o en sí, salvo que se haga otro de sí (...) perdiendo toda identidad”<sup>22</sup>. Luego, en la *Crítica de la razón práctica*, esa misma subjetividad quedará, además, anulada en su dimensión activa en tanto que la ley, el imperativo categórico, es aquello a lo que el sujeto no puede dar cumplimiento pleno, por lo que se ve abocado a una inexorable humillación de sus pretensiones, a una inevitable culpabilidad. La ley formal kantiana, pues, es lo que nos une en la falta y en la finitud, es aquello que precede a la voluntad y, en consecuencia, impide, desde su obligatoriedad absoluta —que se ejerce, además, sin contenidos—, toda realización precisamente de ella misma, de lo que nos es en común. Tampoco cabe entonces el recurso a la intersubjetividad. Kant ejemplifica así la nada que nos une y que transgrede en su obligatoriedad a todo sujeto poniendo coto a cualquier pretensión de obrabilidad de la misma. Así es como la comunidad se sustrae a cualquier destino que pretenda hacerla, llevarla a cumplimiento. Pero también, y esto es lo decisivo con respecto a Rousseau, Kant consigue con este movimiento evitar el recurso a un origen a recuperar: la quiebra o puesta en crisis de la subjetividad, del individuo cerrado y presente a sí mismo, acaba con la contradicción rousseauiana que ordenaba la comunidad sólo como forma de recuperación de la unidad interior, indivisa, del sujeto-individuo. Por tanto, la operación del alemán habría consistido en profundizar en la inoriginariedad de la comunidad, procurando además el vaciamiento de contenidos para cualquier pretendido origen: el mal (Hobbes) y el bien (Rousseau) son sólo disposiciones morales que aparecen a la luz de la ley formal y que, en consecuencia, se dan al mismo

tiempo que ésta, de manera que la voluntad queda conformada por aquélla y no a la inversa. La voluntad no es aquí hacedora de la ley, sino que ésta es el marco trascendental por el que el hombre es ya siempre un ser limitado al que se le ve hurtada a priori toda posibilidad realizativa, pues lo que ella prescribe es lo irrealizable mismo. Kant, en efecto, estaría señalando una cuestión capital a juicio de Esposito, tal y como afirma el italiano, y es que “la imposibilidad de la comunidad debe ser leída también en sentido contrario: el hecho de que la comunidad sea imposible quiere decir que ese imposible es la comunidad (...) como la única Cosa que valdría la pena hacer sin que pueda hacerse jamás, porque coincide con su propia común Nada”<sup>23</sup>.

Pero Heidegger vio más allá de Kant, porque no dudó en adentrarse en el abismo sobre el que aquél, ya en su límite, se dio vuelta. Esposito sigue aquí para su interpretación de Heidegger a Jean-Luc Nancy, y, es curioso que, en toda su obra dedicada a la *communitas* mencione por primera vez únicamente en este punto el término “impolítica” para referirse a dicha interpretación. Quizá, a pesar de todo, habría sido arriesgado usar esta noción para englobar a Kant o a Rousseau en ella. En cualquier caso, lo que liga la reflexión son las palabras que el propio Heidegger le dedicó a Kant advirtiéndole sobre lo impensado que allí quedó: las consecuencias últimas del desfundamiento de la subjetividad que el de Königsberg habría iniciado y que Heidegger quiere profundizar con la inclusión de la temporalidad, la cual rasgaría la identidad y la permanencia sacando fuera de sí al sujeto y colocándolo, en su finitud, como *ex –sistente* abocado y “sujeto” sólo de la nada. El sujeto es ahora el *Dasein* y en él la perspectiva ya no es óptica sino ontológica, lo que revelaría la cualidad básica de su *ser-en-el-mundo*. Ahora bien, dándole énfasis a las tesis nancyanas, el mundo es aquí un mundo compartido que, en consecuencia, tiene que ver con lo revelado por el ser y no con un origen perdido ni con un futuro a alcanzar, sino con un profundo y más fundamental *ser-con*:

No pertenece a nuestro pasado ni a nuestro futuro, sino a lo que ahora somos. Nuestro éxtasis. Nosotros en tanto extáticos (...) No es lo que la sociedad suprimió, ni lo que ella debe proponerse como objetivo. Así como no es resultado de un pacto, de una voluntad o de una simple exigencia que los individuos comparten (...) Y ello por el simple dato fáctico de que no existen individuos fuera de su *ser-en-un-mundo-común*<sup>24</sup>.

Tal y como supo ver Nancy, la existencia es ante todo co-existencia y el ser es siempre ser singular y plural, apertura, lo que lo libraría, como ya vimos, de toda tendencia fusional en la que se disolviera la alteridad. Si tenemos en cuenta, además, que en Heidegger la esencia coincide con la existencia, esto es, que no hay más esencia que la propia existencia finita y compartida del *Dasein*, del ser arrojado al mundo, el resultado es una comunidad que se hurta a su realización, que carece de fundamento, que es co-apertura y donde, por tanto, la “relación con el otro es decidir ‘dejarlo ser’ en su alteridad respecto de sí mismo, en su auténtica inautenticidad, o su impropiedad más propia”<sup>25</sup>.

Ahora bien, Heidegger acabó por traicionarse a sí mismo al dotar de contenido positivo a aquel *cum*, localizándolo en una tierra determinada, esto es, cuando hizo de la comunidad el destino histórico de Alemania. Así, el primer pensamiento fuerte de la comunidad como *munus*, es decir, como apertura obligada del ser, donación necesaria de sí en la que el pensamiento del sujeto queda definitivamente desactivado, acaba por virar hacia el terrible mito de la recuperación de un origen que prescribe deshacerse de todo aquello que le sea extraño. Esto sucede, según Esposito, en el momento en que Heidegger inyecta un principio ético jerárquico entre la existencia auténtica y la inauténtica cuya relación antes era la de la co-implicación de lo propio y lo impropio. “Esto —y no otra cosa— fue el nazismo de Heidegger: el intento de dirigirse directamente a lo propio, separarlo de lo impropio (...) atribuirle un sujeto, una tierra y una historia, una genealogía y una teleología”<sup>26</sup>.

Con todo, hasta aquí podemos dilucidar el rasgo más importante que Esposito atribuye a la impoliticidad y que luego observa que Bataille llevará hasta sus últimas consecuencias: se trata del abandono, que debe ser definitivo, de todo pensamiento del sujeto, pues éste es el principio de cualquier intento de realización histórica de la comunidad. La comunidad, al contrario, es precisamente la que deshace al sujeto y lo arroja a su impotencia, a su apertura y disolución, a una forma de donación de sí que violenta irreversiblemente su pretendida clausura e identidad.

Debemos reparar en que lo donado, lo que, con Derrida, acaba por diferir aquí, es el sentido. Éste ya no queda ligado a la presencia ni a la permanencia que le otorgaba la subjetividad, sino que, en su salir fuera, finiquita su pertenencia al sujeto expropiándolo de sí mismo. Por eso, la impoliticidad presentada por Esposito se mueve en una ontología del sentido que propone a la comunidad como el resorte en que el derridiano diferir del sentido se cumple en el ámbito político y lo desfonda. Y, si en Nancy podemos decir que

tal diferir toma la forma de la *ex-posición* del *ser singular-plural* de manera que se desactiva toda concesión a la presencia u obrabilidad<sup>27</sup>, en Esposito estamos ante un *contagio* que tiñe la concepción del sentido comunitario de consecuencias biopolíticas. En efecto, frente a la inmunización de la que hemos hablado, la *communitas* se propaga por necesario contagio que desborda la negatividad inmunitaria, esto es, que des-protege al cuerpo político haciendo saltar por los aires su identidad, su cierre y, así, su legitimidad, lo cual marcará el paso de la propuesta espositiana que quiere rebasar esta política *sobre* la vida, que se ejerce sobre ella para protegerla, a una política *de* la vida, esto es, de una biopolítica atravesada por la negatividad a otra plenamente afirmativa. Sentido y vida, fenomenología de la carne que deshace al cuerpo (político), estas son las dos coordenadas que llevarán a Esposito en un momento dado a fijarse en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty del mismo modo en que también lo hizo, cita el italiano, Jean-Luc Nancy:

¿Qué forma política puede adoptar esa carne que siempre perteneció a la modalidad de lo impolítico? ¿Qué nombre podrá asignarse a algo que surge de un fondo de anomia? (...) la carne en cuanto tal: un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferenciado y diferente, que no sólo esté desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera cuerpo<sup>28</sup>.

No nos adentraremos más en este aspecto, porque el propio Esposito no parece insistir en él aunque nos ha parecido relevante por su ligazón con Nancy. Antes bien, su recorrido parece llevarlo hacia otros autores para completar su propuesta comunitaria: Nietzsche, Spinoza, Simondon y Deleuze<sup>29</sup>. Sin embargo creemos que es en el análisis del pensamiento batailleano donde toda la teoría espositiana se revela más claramente. Volvemos por tanto al punto de inicio y cerramos el círculo, pues, retornando a *Categorías de lo impolítico* para hacernos eco y analizar la posición del italiano respecto de Georges Bataille. Sólo así descubriremos los últimos resortes de la biopolítica afirmativa que Esposito nos propone, una biopolítica que no inmuniza, que no queda atravesada por la negatividad, sino que, antes bien, es pura afirmación por mor del gasto o derroche (*dépense*) y el juego (*chance*).

## **5. Bataille impolítico: la comunidad acéfala y el sacrificio.**

Dedicamos aquí un espacio a Bataille por dos razones. La primera es que estamos convencidos de la centralidad del pensador francés en la reflexión espositiana como clave para entender el engarce entre impolítica y comunidad tal y como ya hemos apuntado. La segunda consiste en que aquí vamos a retomar la obra *Categorías de lo impolítico* de Esposito en su último capítulo titulado *Comunidad de muerte* y que versa sobre Bataille trabando su análisis con lo que nos queda por reseñar de *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, es decir, también el último capítulo dedicado, de nuevo, al de Billom. Y esto porque Esposito, al igual que Nancy, encuentra en la comprensión batailleana de la soberanía y del exceso la clave más acabada para pensar la comunidad impolítica ofrecida hasta ahora por la filosofía y el resorte sobre el cual poder seguir interrogando, profundizando, como vamos a ver en nuestras conclusiones, en el carácter irrepresentable de la comunidad la cual escaparía, así, a toda inmunización, a la negatividad propia de una razón política que ha acabado por exorcizar el libre contagio comunitario.

Esposito arranca la cuestión destacando fundamentalmente dos aspectos que separarían a Bataille de Heidegger en cuanto al tratamiento de la comunidad. Por un lado, para Bataille la posibilidad de toda imposibilidad que es la muerte del *Dasein* se transforma siempre en la muerte del otro. La condición de posibilidad de la comunidad y la comunicación batailleanas reside no tanto en la muerte del propio sujeto, en su exceder su límite y desbordarse a través de sus heridas, sino en que el alter esté atravesado también por esta condición de la finitud. Por tanto, la dimensión depositaria de la muerte del *Dasein*, que en Heidegger caía del lado de la autenticidad, esto es, de la propiedad, es expropiada desde el principio en Bataille en el mismo momento en que, nos dice Esposito,

la muerte representa la anulación de toda posibilidad en la dimensión expropiadora y expropiada de lo imposible; la muerte es nuestra común imposibilidad de ser aquello que nos esforzamos por seguir siendo: individuos aislados (...) La muerte del otro nos remite más bien al carácter inapropiable de toda muerte: de la *mía* como de la *suya*, dado que la muerte no es ni 'mía' ni 'suya' porque es la expropiación misma<sup>30</sup>.

De fondo se encuentra la llamada *Economía General*, que Bataille propuso justamente para trascender todo aquello que se refiere a la propiedad y que, por tanto, apunta a la impropiedad que rebasa al sujeto y que le impide ser sí mismo. Ella, como sabemos, está basada en el principio de exceso o gasto improductivo que expelle a la vida más allá de sí misma, de los límites que la biología le marca para su autoconservación, hermanándola con la muerte a través del deseo-Eros, por el que rompe la temporalidad y la primacía del futuro para resolverse en un puro presente sin destino ni finalidad. Por eso, nos dice Esposito que el tipo de experiencia, la *experiencia interior*, que tematiza Bataille nos lleva directamente a la comunidad y califica al francés como “el más radical anti-Hobbes”<sup>31</sup>: el teórico inglés, que por cierto se habría movido en una economía restringida por el carácter contractual e instrumental del Leviatán como medio para el fin ulterior de la pacificación, es, según Esposito y como hemos visto, el principal adalid del paradigma inmunitario y consistiría en lo absolutamente opuesto a la teoría batailleana del excedente pues aquél habría insistido, como vimos, en el aniquilamiento de la comunidad y la construcción del Estado-Leviatán en pro de la sobrevivencia, mientras que, por su lado, Bataille habría dado franquía al deseo, sobrepasando el miedo a la muerte y procurando la disolución del individuo-sujeto que, justamente, se comunica y origina comunidad en virtud de esta misma disolución (que es, además, siempre recíproca).

Ahora bien, hay un segundo rasgo que Esposito destaca respecto de la diferencia de Bataille con Heidegger y que constituye el principal escollo, para el italiano, del pensamiento batailleano, allí donde coincide sin solución con Hobbes: la centralidad que le otorga al sacrificio. Porque, si bien el sacrificio en Bataille elude toda lógica instrumental que amenace con convertirlo en un medio para un fin (la *conservatio vitae* con Hobbes o el saber absoluto con Hegel) para situarse del lado de una pérdida sin ganancia (del derroche y del *non-savoir*), lo que el sacrificio acaba por certificar es un tipo de comunidad como comunidad de muerte. Ocurriría, así, que Bataille “se prohibió ver en la existencia lo que no se puede sacrificar. Incluso lo Insacrificable mismo”<sup>32</sup>. Como vemos Esposito sigue, de nuevo, a Nancy: lo que a Bataille le faltó fue la perspectiva ontológica que descubrió Heidegger para la comunidad, pues su *Mit-Dasein* declarararía que la existencia se encuentra originariamente ofrecida, abierta, en tanto que el mundo es siempre mundo compartido. Así, en este sentido, el sacrificio fáctico de la misma no es en absoluto necesario para cerciorarnos de su finitud, pues tenemos bajo esta perspectiva que a priori, ontológicamente, el existente se encuentra *ya siempre* instalado en esa dimensión de lo

finito que lo expele hacia su afuera y le roba todo fundamento que no sea el de la Nada. Aun más, si Bataille pretendió deshacerse de la dialéctica hegeliana del sacrificio por la cual el sentido viene a presencia a través de su negatividad, esto es, en que la negatividad misma se entiende como un momento de la venida a presencia del sentido, entonces no cabe hacer del sacrificio la demostración de la finitud de la existencia, porque de ese modo hacemos de él un medio para un fin, recayendo en el mismo planteamiento fenomenológico de Hegel. Hemos de prescindir entonces del esquema sacrificial que instalaría la negatividad propia del inmunitarismo y que es descrito y alabado por el propio Bataille al relatar el mito del sacrificio de Numancia<sup>33</sup>, pues lo que justamente éste no nos deja ver es el carácter originario del don (*munus*) recíproco de la (co)existencia y, así, de la comunidad. Por eso —nos dice Esposito en *Categorías de lo impolítico*— “la *communauté de coeur batailliana* es en cambio y ante todo comunidad de muerte”<sup>34</sup>. Nos adentramos ahora en el capítulo de la misma dedicado a Bataille.

No vamos a introducirnos aquí en la línea de semejanzas y contraposiciones que Esposito plantea allí entre Bataille y Simone Weil, sino que nos limitaremos a extraer los temas más reseñables que el autor recoge sobre aquél. Nos interesa sobre todo la explicación más detallada que ofrece sobre el sacrificio batailleano, por cuanto resalta la diferencia entre éste y el tratamiento que Bataille dará a la lógica de la guerra<sup>35</sup>, tema éste importante en la teología política schmittiana a través de Carl Schmitt. Pero también nos fijaremos en la transformación que el pensamiento de Nietzsche experimenta en el mundo filosófico del francés en lo que se refiere al término “potencia”. Por último, será de reseñar asimismo el análisis que llevará a cabo en *La estructura psicológica del fascismo* y que le conduce a la metáfora del monstruo sin cabeza, cuya imagen aparecerá como portada del primer número de la revista *Acéphale* ilustrada por André Masson. Como se verá, estos temas son inseparables entre sí y apuntan, en su relación inextricable, a la impoliticidad del francés, según Esposito.

Comencemos por el tema de la guerra y el sacrificio. Para Bataille, la guerra forma parte de la órbita en que se mueve el principio de utilidad y, así, la muerte que allí se da no escapa en absoluto a la instrumentalidad, pues es un medio para la victoria; en cambio, el sacrificio guarda un significado totalmente opuesto, de manera que la muerte es allí el don simbólico de la propia existencia sin finalidad, sin ganancia. Esta sería una de las cuestiones que lo alejarían de la teología-política, en concreto de la primacía schmittiana y hobbesiana de la guerra y el conflicto, y lo situaría en el pensamiento

impolítico, en cuya esfera se torna sagrada la finitud. Lo mismo ocurre con su cercanía (en lo que respecta al pensamiento de la comunidad) con Nietzsche: con el Nietzsche del niño que juega en la última transformación del alma profetizada por Zaratustra y en la que la potencia, es decir, la voluntad de poder, nos dice Esposito, se transforma en *chance*, en voluntad de suerte, es decir, en afirmación del azar y del eterno retorno como repetición, esta vez, del instante sagrado que se resuelve en nada, rompiendo así la linealidad del tiempo y sus rigores, su dependencia para con un futuro que haga del presente mero medio; “el instante es el tiempo que queda del fin del tiempo, el único tiempo soberano, sustraído de la economía restringida de la duración (que no sea la duración de la pérdida), el tiempo-*chance*”<sup>36</sup>. Y este es el tiempo (o su ruptura) que Bataille relaciona con el momento posthistórico en que se centraron parte de las revisiones hegelianas de su maestro Kojève, un tiempo que contradice la fenomenología de Hegel y por el cual aquel fin de la historia ya no supone el cumplimiento del saber para el Espíritu absoluto, sino un ámbito abierto de *no-saber* que aniquila al reinado del pensamiento. Ganancia y pérdida: este es el campo de *juego* batailleano, que, no obstante, no se resuelve mediante ninguna dialéctica, pues justamente el segundo de los términos acaba por desbaratar siempre las pretensiones del primero. En esta línea, lo impolítico de Bataille puede ser descubierto en la circunstancia de que somete los conceptos clásicos de la razón política, como el de soberanía<sup>37</sup>, a una sacudida que los trastoca haciendo inoperativa, justamente, toda política por el descubrimiento del exceso que habita siempre en la existencia humana y que la expele hacia su falta de identidad consigo misma, arruinando toda acción calculadora. Y es a través de ese juego sin reconciliación como introduce también la trascendencia inherente a la inmanencia: “la trascendencia es la luz vacía en que se recorta la plenitud de la inmanencia”<sup>38</sup>. No hay, en efecto, solución para la aporía expresada por la juntura de este par de nociones, no es posible apostar por una o por otra: la trascendencia, esto es, la alteridad del sujeto respecto de otro sujeto aislado, es precisamente aquello que apunta a nuestro deseo de inmanencia, de fusión en un *continuum*, que no puede ser nunca totalmente satisfecho; por eso la comunidad de Bataille está articulada “en la modalidad (...) de la alteridad común, de la alteridad compartida, (donde) lo que se comparte no es una presencia, sino una ausencia de ser, en el sentido de que mi falta puede ser potenciada solamente por la falta de otro (del otro como falta)”<sup>39</sup>. Esposito multiplica aquí de nuevo los ecos de la interpretación de Nancy respecto a Bataille y llega a las mismas conclusiones: de lo que se trata es de la

existencia finita compartida sin más sustento que el de la nada, es decir, en la ausencia de fundamento, allí donde los seres se ponen en juego al exhibir sus heridas y se trascienden a sí mismos, trascienden su inmanencia, su hacerse a sí mismos en soledad para disolverse en tanto sujetos en esa existencia con los otros, en esa otra inmanencia imposible. Por eso la comunidad es aquí, como en Nancy, resistencia a la inmanencia y se sustrae tanto al tratamiento intersubjetivo como a los rigores del pensamiento de la representación y del reconocimiento: “No sólo porque se busca en el otro su (o la propia) identidad, sino su (o la propia) fractura. Pero también porque en la muerte ajena no hay nada de reconocible. Ella es más bien justamente lo irreconocible, lo que es irreductible a conocimiento, de sí mismo y de los otros”<sup>40</sup>. Esto es lo que escenifica, ahora positivamente, la alegoría de Numancia, la tragedia de una comunidad para la muerte, de una comunidad irrepresentable que vence, que se afirma, en el límite de lo político, en su desgarradura última. Numancia, aquel pueblo sitiado por los poderes de Roma, del Imperio, de la *civitas* política por antonomasia, alcanza su afirmación comunitaria en la muerte común; por esa muerte común escapa a la luz de la representación en que se constituye y se circunscribe lo político, para transmutarse en innombrable e imposible, nocturna, impolítica, donde ya no hay sujeto de soberanía, donde la cabeza ha sido amputada para que le suceda una plicefalia o, mejor, una acefalia. Así, el monstruo sin cabeza es la metáfora que piensa lo impensable: un ser sin guía ni utilidad, el monstruo de lo inmotivado, el no-sujeto de una “imposible comunidad (...) (porque) si algo de la comunidad fuera representable, si la comunidad cediera una sola de sus partes a la representación, ella desaparecería (en la inmanencia absoluta o en la absoluta trascendencia). En este sentido, la comunidad es verdaderamente la extrema figura de lo impolítico”<sup>41</sup>.

## **6. Conclusiones.**

En suma, lo impolítico coincide, para Esposito, con este pensamiento de la comunidad del exceso, de la irrepresentabilidad y de la existencia compartida. Surge en primer lugar del cortocircuito de la lógica que une bien y poder como lógica teológico-política, esto es, como aquel esquema en que el Uno gobierna a los muchos, a lo múltiple, en pro del orden. Lo impolítico dice, por tanto, el *munus*, que es la apertura ineludible de toda existencia finita y que impide la subsunción del alter en y por la subjetividad. La

*experiencia interior* batailleana es experiencia desubjetivadora que revela, como en Heidegger, la nada que envuelve al ser, el hecho de que su esencia coincida con su existencia y que, por tanto, se resista de continuo a cualquier apropiación, a cualquier fusión comulgante pero, también, a cualquier modo de relación meramente intersubjetiva. Bataille y Heidegger son, pues, la llave que nos permite continuar en el pensamiento de la comunidad prescindiendo del recurso a la búsqueda de un origen en el que ésta hubiera acontecido para luego pervertirse; con ellos lo impolítico se perfila como la reflexión acerca de la inoriginariedad e impropiedad de la comunidad, de su resistencia a su constitución en tanto que sujeto colectivo con una identidad determinada y cerrada. Ahora bien, hay que reiterar no obstante el abandono necesario del paradigma sacrificial presente también en Bataille: ni la comunidad ni la existencia singular pueden ser sacrificadas, porque la una está co-implicada en la otra. Aun más, el ser-en-común no puede rendirse a la negatividad inmunitaria, a la biopolítica sobre la vida que, para protegerla, sólo sabe negarla, negar su carácter ilimitado, exuberante, afirmativo. El singular es siempre plural y a la inversa. La comunidad es y es en nosotros y como nosotros, no hay que reencontrarla ni hacerla. El contagio es, pues, inevitable. De este modo, lo impolítico descubre el vacío irrellenable, irrepresentable, no dialectizable, que se hallaría en el núcleo mismo de lo político y que es la comunidad.

## **7. Bibliografía**

AGAMBEN, G.. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Pre-textos, Valencia, 1998.

ANTONELLI, M. "La deriva deleuziana de Roberto Esposito" *Revista Pléyade*, Julio-Diciembre 2013, pp. 35-56.

BATAILLE, G. *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattóni, Adriana Hidalgo editora S.A., Buenos Aires, 2003.

BATAILLE, G. *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattóni, Adriana Hidalgo editora S.A., Buenos Aires, 2001.

BATAILLE, G. *El Estado y el problema del fascismo*, Introducción de Antonio Campillo, trad. de Pilar Guillem Gilabert, revisada por J.L. Villacañas y A. Campillo, Valencia, Pre-textos/Universidad de Murcia,

BATAILLE, G. *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1996.

CAMPILLO, A. *Contra la Economía. Ensayos sobre Georges Bataille*, Comares, Granada, 2001.

CAMPILLO, A. "La comunidad infinita", en *Georges Bataille. El Estado y el problema del fascismo*, Pre-textos/Univ. De Murcia, Valencia 1993.

ESPOSITO, R. *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

ESPOSITO, R. *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2006.

ESPOSITO, R. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

ESPOSITO, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

ESPOSITO, R. *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996.

DERRIDA, J. *El tocar. Jean-Luc Nancy*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

DERRIDA, J. *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos, Madrid, 2008.

DERRIDA, J. *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.

DERRIDA, J. *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Trotta. Madrid, 1998.

DERRIDA, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1986

GALINDO HERVÁS, A. *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur, Madrid, 2015.

GALINDO HERVÁS, A. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Pública, Murcia, 2003.

KERVÈGAN, J.-F., *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Madrid, Escolar Mayo, 2014

NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006.

*La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001.

SCHMITT, C. *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2014.

SCHMITT, C. *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

SCHMITT, C. *El Leviathán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Stuart & cía, Argentina, 2002.

## Notas

---

- 1 Esposito, R., *Confines de lo político: Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996, p. 33.
- 2 Para un estudio pormenorizado de la noción de impolítica, donde no sólo se recaba el pensamiento de Roberto Esposito sino también el de Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben o Alain Badiou componiendo un marco genealógico a la par que crítico acerca de esta corriente de pensamiento, es indispensable la lectura de GALINDO HERVÁS, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015.
- 3 Desde luego la que ofrecemos aquí es sólo una de las posibles interpretaciones a las que se presta Georges Bataille, autor ciertamente heterodoxo y heteróclito. Así lo aprecia A. Campillo, quien califica la obra del francés como un “poliedro de infinitas caras” (CAMPILLO, A., “La comunidad infinita”, en *Georges Bataille. El Estado y el problema del fascismo*, Pre-textos/Univ. De Murcia, Valencia 1993, p. 2).
- 4 ESPOSITO, R. *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2006.
- 5 Cfr. SCHMITT, C., “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 111-127.
- 6 ESPOSITO, R., *Categorías de lo impolítico*, loc.cit., 2006, p. 14.
- 7 *Ibidem*, p. 22.
- 8 Aunque no vamos a explorar aquí la hipótesis de un posible vínculo entre Esposito y Derrida, se hace claro que la deconstrucción del logocentrismo occidental que llevó a cabo el francés y que llevó hasta la filosofía política (Cfr., DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2008; DERRIDA, J., *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998), es un elemento central del pensamiento impolítico en general tal y como lo ha reflejado el profesor Alfonso Galindo Hervás en una reciente obra (Cfr., GALINDO HERVÁS, A., *La soberanía, de la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res Publica, 2003).
- 9 Cfr., NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 50.
- 10 Cfr., DERRIDA, J., *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000; DERRIDA, J., “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1986;
- 11 ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 29-31.
- 12 *Ibidem*, p. 65.
- 13 *Ibidem.*, p. 77.
- 14 *Ibidem.*, p. 82.
- 15 “(L)a producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” (AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Pre-textos, Valencia, 1998, p. 16).
- 16 ESPOSITO, R., *Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 74-75.
- 17 Aunque los diferentes estudios sobre Carl Schmitt ofrecen ricas y variadas interpretaciones acerca del pensamiento del jurista alemán (Cfr., KERVÈGAN, J.-F., *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Madrid, Escolar Mayo, 2014) es clara la posición de Esposito al respecto de la teología política de este autor como tratamos de mostrar aun sin adentrarnos de forma demasiado profusa en el tema. En cualquier caso, lo que Esposito propone es la inclusión de las tesis decisionistas schmittianas (SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, op.cit., pp. 11-109) y su teología política según la cual en la noción

de lo político se habría operado una suerte de secularización durante la modernidad que no obstante no habría roto el hilo que liga a ésta con la trascendencia, esto es, con el afuera del soberano respecto del ordenamiento jurídico como única instancia para evitar la anomia (Cfr., SCHMITT, C., *Teología política*, Madrid, Editorial Trotta, 2009), así como su vínculo indiscutible con el hobbesianismo, no sólo en lo que se refiere a su antropología negativa sino especialmente, en su propósito de contener y neutralizar al Behemoth desde un poder irresistible (Cfr., SCHMITT, C., *El Leviathán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Argentina, Stuart & cía, 2002) en ese paradigma inmunitario, origen último de los horrores que habrían asolado a Occidente en el siglo XX.

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

19 ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op.cit., p. 89.

20 *Ibidem.*, p. 106.

21 *Ibidem.*, p. 100.

22 *Ibidem*, p. 130.

23 *Ibidem*, p. 135.

24 *Ibidem*, p. 156.

25 *Ibidem*, p. 163.

26 *Ibidem*, p. 167.

27 Cfr. NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, op.cit., p. 149-174; NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006. No es de extrañar a este tenor que Derrida dedicara todo un libro a reflexionar sobre algunas cuestiones del pensamiento de Jean-Luc Nancy. En efecto, en *El tocar* nos advierte ya desde su inicio de la importancia del pensamiento de este autor dedicándole hondas palabras: “he querido esbozar un primer movimiento para saludar a alguien, para saludarlo a él, a Jean-Luc Nancy. A alguien que piensa y escribe hoy como ninguno (...) esa obra es un gran acontecimiento y ofrece uno de los ejemplos capitales de esta época: un pensamiento hiperbólico y probo a la vez, exigente hasta el último extremo, *exacto*, en una palabra, según un sentido distinto de la *exactitud* que él habrá sabido firmar, ante el cual se habrá comprometido, él Jean-Luc Nancy” (DERRIDA, J., *El tocar. Jean-Luc Nancy*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 13). Por lo demás, allí Derrida nos sumergirá en un tipo de comprensión del tacto, del tocar, más allá de la apropiación y, así, de la presencia, esto es, de los sujetos que tocan, allí donde Nancy “nos convoca a lo intocable del tocar” (*Ibidem*, p. 430), de lo cual nos ocuparemos más adelante. Del mismo modo podemos remitirnos también al encuentro entre ambos autores recogido en “Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy”, *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 2004 (Ejemplar dedicado a: Jean-Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político), pp. 27-48.

28 ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op.cit., p. 268.

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

30 ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op.cit., p. 197.

31 *Ibidem*, p. 200.

32 *Ibidem*, p. 207.

33 BATAILLE, G., "Crónica nietzscheana" en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, selecc., trad. y prólogo de Silvio Mattóni, Adriana Hidalgo editora S.A., Buenos Aires, 2003, pp. 190-199.

34 ESPOSITO, R., "Comunidad de muerte", en *Categorías de lo impolítico, op. cit.*, p. 314.

35 La experiencia totalitaria de la que es contemporáneo Bataille es desde luego decisiva en su pensamiento, en efecto, "en un mundo sin Dios, sin patria y sin ley, sometido al horror de la guerra y del totalitarismo, la comunicación amorosa y amistosa pasa a ocupar el primer plano de la existencia humana" (CAMPILLO, A., *Contra la Economía. Ensayos sobre Georges Bataille*, Granada, Comares, 2001, p. 12).

36 ESPOSITO, R., "Comunidad de muerte", en *Categorías de lo impolítico, op. cit.* p. 299.

37 Cfr., BATAILLE, G., *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996.

38 ESPOSITO, R., *loc.cit.*, p. 301.

39 *Ibidem*, p. 315.

40 *Ibidem.*, p. 316.

41 *Ibidem.*, p. 317.