

El riesgo biopolítico de la Inmunidad

María Victoria Gimbel

1.- El mapa biopolítico moderno: la cuestión de la experiencia humana, en tanto que vida, y su intrínseca relación con el juego del poder.

La interpretación del concepto moderno de biopolítica, de por sí complejo al abarcar diversas acepciones, está basada, en general, en la novedad que supone el entender la historia de las relaciones humanas actuales en estrecha relación con el surgimiento del modo de producción capitalista (pensemos en las categorías de mercancía e ideología) y con las técnicas de dominación que se estructuran y articulan, creemos, ontológicamente como efectos de dicha conjunción. Desde esa categoría se tratan de analizar los distintos instrumentos o medios operativos dentro del marco de las políticas derivadas de la noción de poder moderno en conexión con el lugar decisivo que ocupan actualmente en nuestras sociedades los discursos de la ciencia biológica y de la medicina que, presentándose como paradigmas reguladores de la experiencia humana, traspasan su ámbito explicativo, alcanzando e impregnando el ámbito jurídico. Por ello, la vida no solo debiera entenderse bajo la dialéctica marxiana de capital-trabajo sino también formando parte de una dinámica en que las fuerzas productivas además de provocar, en términos económicos, pobreza y exclusión, ponen en juego a la propia vida. De tal manera que *el bios* va a manifestarse en su radical dimensión en tanto que acontecimiento político, tejido y planteado entonces en términos de poder por ser objeto y sujeto de su ejercicio, causa y efecto del mismo.

Como se sabe, para Aristóteles la cualificación de la vida humana se da en la polis, por considerar el logos la forma específica que establece la separación entre la mera vida y lo propio del hombre. Por ello, el Estado es originariamente su lugar natural, el único espacio donde poder actualizar su esencial dinámica social. Ello significa que la ciudad constituye un límite o franja mediadora entre la mera animalidad (el defecto) y la soberanía divina (el exceso). Sin embargo, y teniendo en cuenta la concepción moderna del estado, en concreto, las teorías del contrato social, es referencia común para comprender la importancia de la intrínseca relación entre bios y poder remitirse a la obra de Foucault, quien sin formular explícitamente el concepto de **biopolítica**, permite una

clave de interpretación en la que se mueven algunas de las más relevantes propuestas del pensamiento político contemporáneo (Esposito, Agamben, Lazzarato, por citar autores presentes en estas jornadas). Pues es precisamente desde Foucault cuando se puede sostener la idea de que el hombre moderno es un bios-politikós pero, a diferencia del estagirita, en esta lectura lo que se estataliza no es lo político (su posibilidad de acción común) sino lo viviente (lo que en principio, en tanto mero ser natural, escaparía al entramado social). De ese modo, el poder (económico y jurídico) y el saber científico adquieren la centralidad porque ambas dimensiones van a manifestarse a través de estrategias y mecanismos de dominación, produciendo nuevas formas de subjetivación (de servidumbres voluntarias) y contando con la biotecnología como una de sus aliadas decisivas en la conformación de un tablero donde la partida que se juega es **el poder sobre la vida**.

Así pues el fenómeno, en términos foucaultianos, que aparece en el siglo XIX, no es otro que la denominada biologización, la encrucijada representada en el nudo que atraviesa las nociones bios/poder/política. Por eso, la primera dificultad viene a la hora de delimitar **¿qué es la vida?** Porque no es lo mismo el poder **de** la vida que la vida **subsumida** bajo el poder.

Para aclarar ese relevante doble sentido, es imprescindible referirse al **estatuto ontológico** que cobra la noción de vida con Nietzsche, fuente inagotable de la que beben todos aquellos pensadores que, de una u otra manera, aunan filosofía y política en torno a esa categoría, pretendiendo dar cuenta del fenómeno que enlaza estructuralmente bios y poder. También Freud, gran lector de su obra, es deudor de alguna de sus innovadoras ideas en la psicología profunda. Además, todos ellos están influenciados por lo que se considera una de sus grandes aportaciones en el campo de la interpretación, me refiero al procedimiento genealógico y arqueológico como faro que ilumina las condiciones históricas, contingentes y particulares en las que surge “eso” que está pasando, buscando el origen en el que un acontecimiento se origina y desmontando de ese modo cualquier supuesta causa o fundamento sobre las que asentar el sentido. Porque de la mano de Nietzsche **la genealogía se convierte en un método de doble movimiento hermenéutico** que desvela tanto el momento en que un fenómeno surge como el relato de su evolución. Esto implica un nuevo concepto de verdad pues a partir de su pensamiento lo que acontece se interpreta en términos de señales o síntomas que hay que descifrar. La realidad no se ve como un mundo de hechos, naturales o sociales, inaugurando así una nueva vía u horizonte para el pensar donde la tarea del filósofo consistiría en descubrir enigmas, teniendo que ser más bien una especie de sintomatólogo y semiólogo y su papel sería el de

analista diagnosticador de lo escondido que interpreta signos secretos, evitando caer en la trampa ilusoria de los discursos ficticios pretendidamente objetivos y que, con Nietzsche, pasan a estar del lado de la mentira o ilusión necesaria. Así, conocer ya no es explicar sino más bien un ejercicio constante de descodificación, donde se entrelazan la verdad y la ficción. En resumen, el proceder genealógico, usado en la biopolítica moderna, es el método seguido para analizar la relación entre bios y poder, tratando de poner de relieve un determinado “estado de cosas” que posibilitaron tanto su comienzo como los cambios que ellas mismas contienen y generan.

Pues bien, el pensar de Nietzsche tiene como piedra angular la siguiente afirmación: **la vida es voluntad de poder**. La vida es el dato inmediato, condición de la que se deriva todo lo demás. No hay un por fuera o por dentro de la vida. Porque esa voluntad de poder no se refiere a la voluntad de un sujeto singular, no se trata de una voluntad moral o deliberadora, tampoco es relativa a una entidad metafísica o trascendente sino que la vida adquiere categoría ontológica al entenderse desde su radical inmanencia, en continua potenciación. La vida, y esto es muy importante para el análisis biopolítico, no está originariamente referida a la autoconservación, lo que en términos neodarwinistas actuales significa que la vida no se rige por ningún mecanismo adaptativo o evolutivo. **Ella en tanto que ser significa que “puede”**, y su querer se manifiesta doblemente, por un lado, afirmativamente, se traduce en modos exuberantes de desarrollo (fuerzas positivas o activas de la vida) y de otro, negativamente, se efectúa en modos nihilistas (fuerzas reactivas a la propia vida). La negatividad es por ello fuerza constante operativa y que en tanto potencia es inmanente a la propia vida. La contradicción (la guerra, la violencia) pertenece a la vida misma, no es su antítesis, como se leería en clave de la dialéctica hegeliana, que siendo motor debería ser superada en una unidad o todo que la incluyese y la disolviese, sino que la vida está literalmente “*más allá del bien y del mal*”, pues siendo voluntad de poder ella quiere incesantemente afirmarse (conservarse, protegerse, expandirse...) pero también puede negarse (resistir, inmunizarse, aniquilarse...) Entonces, las derivaciones (no causas) son la autoconservación, por el lado afirmativo de la vida, y la decadencia o disolución por el lado que navega hacia la muerte. En cualquier caso, y a diferencia de Heidegger, para quien la voluntad de poder se considera la extrema manifestación de la organización técnica y racional en la realidad, lo relevante aquí, como se resalta en la hermenéutica de la filosofía política contemporánea, es que con Nietzsche se pone de manifiesto **el poder de la vida** en el interior mismo de la realidad; ella misma es el campo de fuerzas y, por eso, en tanto que voluntad,

podríamos decir, **quiere porque quiere, sin fundamento**. Pues también, como dice Lacan, en términos psicoanalíticos, *“el fenómeno de la vida permanece en su esencia completamente impenetrable. Sigue escapándose más allá de lo que hagamos”*

Porque la vida está ligada esencialmente al poder, la biopolítica adquiere el estatuto de categoría de central para descifrar el ser de las cosas, convirtiéndose en concepto ontopolítico para descifrar las claves no tanto del poder de la vida sino **del poder ejercido sobre la vida**. Sin embargo, ello es posible teniendo en cuenta que la vida misma es “ya” un terreno potencial sobre el que se puede gobernar, aunque, creemos, no del todo. Pues el poder no se expande como un soberano ejerciendo una dominación totalizadora, ejercida de arriba abajo, sino más bien es un poder estratégicamente distribuido a través de sus potencias (en ese sentido se entiende, por ejemplo, la superposición que según Agamben, se da entre violencia y derecho, ley y excepción, siendo el campo de concentración la regla); y de ese modo la negatividad pasa a ser también una característica que asume el mapa biopolítico moderno, que bajo el modelo de dominación/servidumbre explicaría alguna de las relaciones que se dan entre vida y poder. Por eso, también cabe preguntarse por el poder de la contradicción en términos afirmativos, por el valor de lo negativo para que surjan otras condiciones que posibiliten salir de la dicotomía fuerza/resistencia, de esta nueva forma biopolítica que consiste en “hacer vivir... y dejar morir”.

El concepto de bios que venimos tematizando y problematizando está alejado de cualquier connotación naturalista. La vida a la que nos referimos no puede ser subsumida bajo ningún concepto científico (físico, químico o biológico) sino que teniendo en cuenta la interpretación nietzscheana de la misma, la tarea es precisamente pensar si todavía es posible salir de la estatalización de la biología como modelo científico, jurídico y médico, cuando nos referimos a vida humana; precisamente porque el poder de esos discursos parece ir encaminándose a que la vida vuelva a un estado meramente natural como consecuencia de los dispositivos y mecanismos de poder y saber que van excluyendo lo político de la experiencia humana. Se iría efectuando así un retorno de la experiencia humana hasta devenir naturaleza “muerta”, sometiendo la vida a ese poder biologizante en nombre de la política, sujeta pues al discurso técnico-científico. De ahí que haya que estar alerta ante este constante y peligroso proceso de naturalización de la polis.

2. El cuerpo político como cruce o encuentro entre la vida y el poder

Dice Nietzsche “*Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámese sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo*”. Y también Lacan dice “*el hombre tiene un cuerpo*” o “*la vida habla*”.

En consecuencia, y dando un paso más acá, la vida que se relaciona con el poder no es la del placton, la ameba o el ratón de laboratorio sino la encarnada, la del viviente hablante, es decir, la de los sujetos (singulares y colectivos) en tanto cuerpos atravesados por el lenguaje. Es en ellos y a través de ellos en los que se produce la primigenia intersección entre bios y poder, constituyéndose como el original umbral tensional. De ese modo, **la cuestión del cuerpo es clave como categoría biopolítica.**

La vida humana es política, en tanto que producción de sujetos, porque el poder es un modo de acción sobre el cuerpo hablante, límite pues entre la historia y la naturaleza, entre la política y la vida. Por eso, tanto siguiendo a Esposito, para quien no se da una vida a-política, pues ella siempre está referida al cuerpo viviente (humano) y la polis supone su modificación originaria, como si atendemos a la denominada biología lacanianiana en la que se afirma “*sin vida no hay goce*”, siendo las pulsiones las fuerzas que operan en la sustancia viviente, se puede decir que no hay experiencia humana (hablante, sexual y mortal) por fuera de la política; el poder se ejerce a través de técnicas y dispositivos que operan en el sujeto, trabajando en y con sus propias fuerzas. Así pues, la vida encarnada en los sujetos es la condición y el presupuesto para entender las relaciones de poder que, a diferencia del concepto de vida expuesto por Agamben en términos de *zoé (nuda vida)*, aquí cae bajo esta nueva forma de ontopolítica en la que la confrontación se da en el cuerpo, por ser el lugar conflictivo donde acaece la lucha del poder y del saber, a través de sus formas de gobierno y resistencia; es decir, cuerpo que puede y quiere ser normalizado por mecanismos y estrategias que hacen de la subjetividad un terreno de ejercicio de gobierno que escapa al control total, sin soberanos ni sujetos autónomos, pero con instancias vigilantes y castigadoras.

La frontera interior/externa se diluye cuando los efectos del poder son a la par afectos del cuerpo. Porque es en él donde se constituye, digamos, la franja original o lugar donde se encuentran la vida y el derecho, la palabra y la ley. El cuerpo así entendido, habitado por el lenguaje, no es resultado de ningún poder sobre la vida ni tampoco efecto de una progresiva lucha adaptativa o evolutiva, al contrario, es vida singular, inadaptada, excepcional, precisamente por tratarse de una vida política (contingente e

histórica) que por ello se resiste, consciente e inconscientemente, a ser delimitada por la maquinaria molecular o por la dinámica genética, como pretenden determinados discursos científicos que la disuelven al considerar la vida humana como mero fenómeno natural o físico, o también como la reciente sociobiología que la explica en términos de hecho social, producto del entorno o ambiente y la formula en porcentajes y estadísticas.

Dichos saberes nos proporcionan, estando a la mano, aquello que se necesita para una “políticamente correcta” integración o normalización, entrando en juego algunos dispositivos de poder como es el caso del higienismo dominante. Pues las poderosas medidas neoliberales de higiene representan el horror moderno a la suciedad que se manifiesta en la limpieza étnica (inmigrantes, gitanos, etc), en la limpieza de las ciudades, sin indigentes ni prostitutas o también en la limpieza de los cuerpos esculpidos por la técnica: caras sin arrugas, sin grasa, sin vello u olores. En definitiva, hay que preservar a los sujetos de la contaminación; ya se sabe que los pobres huelen mal y que las mujeres, cínicamente llamadas de “vida alegre”, tienen que ser confinadas en parques temáticos dedicados al sexo, donde no falte ningún medio profiláctico para que sus relaciones corporales sean como deben ser: limpias.

3. La aporía trágica moderna : el riesgo de la Inmunidad

El estatuto ontológico de la vida y su relación intrínseca con el poder tiene en **el concepto ontopolítico de inmunidad** una de sus máximas expresiones. Porque, como se desprende de lo dicho, es la materia viviente humana el terreno potencial donde se despliegan los modos de dominación de la salud. Ahora bien, tomando el cuerpo como centro de operaciones, y administrado disciplinariamente, se corre el peligro de que pueda ser colonizado a través de técnicas que estarían, paradójicamente, al servicio de la protección, defensa y conservación de la vida. Así los sujetos pueden caer en redes normativas totalizadoras derivadas de ese modelo medicalizado, biológico y científico que se presenta, a modo de paradigma, como inmunizador de la enfermedad física, psíquica y moral, garante de una experiencia vital sana.

Maticemos... el significado general de inmunidad, derivado de la palabra latina *immunitas* está referido al estado de resistencia natural o inducida de un organismo ante agentes tóxicos o infecciosos, pero también con ese término se alude al privilegio por el que un sujeto no se somete a los procedimientos legales, quedando libre o exento de obligaciones y castigos. Así, un cuerpo puede estar inmune a una determinada enfermedad contagiosa, de forma congénita o por medio de vacunas o sueros, y un

sujeto puede no tener que pagar determinados tributos o servicios porque goza, por ejemplo, de inmunidad legal. Este doble sentido del término inmunidad, biológico y jurídico, creo, está a la base de la propuesta de Esposito, para quien **la categoría de inmunidad** es una de las claves fundamentales para entender el **vínculo explícito del ejercicio del poder sobre la vida**. En ese sentido, dice: *“para que la vida pueda conservarse y desarrollarse debe ser ordenada por procedimientos artificiales capaces de sustraerla de su peligros naturales”*

Al respecto, se trataría de responder a preguntas como ¿es posible inmunizar del todo al sujeto? ¿el cuerpo puede, de algún modo, resistirse todavía a ser curado completamente usando su propio fármaco? O también esta otra ¿cómo lograr que la experiencia subjetiva haga algo con eso que se da en el cruce entre enfermedad y salud, en el límite aporético en el que se da vida y aniquilación?

Esposito para desvelar la antinomia estructural que se manifiesta en las prácticas políticas modernas, como es el caso del poder de la biomedicina, introduce en su análisis una lógica donde se articulan la inmunitas y la communitas como dos polos dialécticos, tesis y antítesis, anverso y reverso de la realidad. La comunidad sería lo afirmativo y la inmunidad lo negativo, estableciéndose así una relación inmanente en el juego biopolítico: **la inmunidad es algo, en tanto poder para no tener nada en común**. Así, lo común expresaría el ser, sin referirse a una suma de iguales, en el sentido de identidad propia, ya sea étnica, territorial o espiritual, y la inmunidad sería lo refractario a ese ser común y, por eso, se define, en esta relación, como no-ser. Pues en su filosofía el significado de communitas tiene que ver con la deuda y el sacrificio y la inmunitas con la sustracción, con el estar privado de un deber con los otros.

En ese sentido, el riesgo inmunitario para el hombre moderno se derivaría de esa relación ontológica entre inmunidad y comunidad, porque el sujeto puede (voluntaria e involuntariamente) atarse al horizonte de protección quedando atrapado por las mismas fuerzas que impiden su expansión y, de ese modo, a través de la vacunación, del antídoto inducido, se estaría protegiendo la vida usando su propia fuerza, como, por ejemplo, sería el caso de la violencia. Ello, según Lazzarato, pone de relieve la necesidad de pensar con Esposito la comunidad a partir de esa deuda común como condición de otra experiencia que no use la inmunidad como instrumento negativo del ejercicio del poder .

La importancia de lo expuesto tiene que ver con la forma de subjetivación efectuada bajo la dominación del discurso biomédico. Porque queriendo

lograr la inmunización de las almas en un espacio interior de por sí tensional, donde se produce tanto el poder como la tutela, cabe la posibilidad de activar un dinamismo, en palabras de Esposito, donde ejercer “*la protección de la vida en las mismas potencias que impiden su desarrollo*”. Esta dominación diabólica de la experiencia humana, gobernada por las medidas de prevención puede entonces traer consigo la amenaza de reducir el cuerpo a la mera animalidad, pues, como ya nos advierte W. Benjamin, **hay que tener cuidado con querer reparar lo negativo de la comunidad**, con el mandato ejercido sobre el cuerpo a través de técnicas, que a base de curar e inmunizar, logren disolver completamente la negatividad, es decir, aniquilar la posibilidad de hacer algo con la resistencia. La cuestión es pensar hasta dónde alcanza la administración del cuerpo político, que siendo cosificado, y estando sujeto al mandato de su protección y defensa, puede aún resistirse afirmativamente. Dicho de otro modo, este nuevo biopoder que atraviesa el cuerpo, jugando el papel de esclavo y amo a la vez, y haciendo de la subjetividad su campo de pruebas ¿puede ser sometido del todo a las fuerzas que le atraviesan y le objetivan en nombre de la salud?

La cuestión ya estaba presente en el pensar de Nietzsche cuando busca el fármaco “hiperinmune” que pueda curar al hombre del nihilismo, de la venganza y del resentimiento. Pues la dinámica de la vida conlleva conservarla y para ello es necesario prevenirla de la infección, que en su caso, es lograr hacerse cargo de la enfermedad, acompañante pertinaz del cuerpo, en tanto que en él se da una concentración de fuerzas, positivas y negativas, en un constante equilibrio inestable. Porque el cuerpo en tanto que vida quiere antes que nada dar libre curso a su voluntad de poder, pero, como también se ha indicado, el sujeto se articula en un cuerpo habitado por el lenguaje, que le impide su sustancialización definitiva o clausura, y que en términos lacanianos significa que no se debe identificar ser y cuerpo sino que el sujeto se relaciona con el cuerpo por el tener. No es lo mismo para el psicoanálisis ser-cuerpo que tener-cuerpo por lo que la inadaptación es la marca que atraviesa la vida, y ella, siendo la condición del goce, no puede ser eliminada del todo.

Pero por lo mismo, si el goce sobrepasa al cuerpo, entonces el problema vendrá del lado de la pulsión de muerte, que repitiéndose como síntoma, también lleve al sujeto a su propia destrucción. Así, teniendo en cuenta este análisis, según el cual el padecimiento y el goce se enlazan en el cuerpo, la experiencia humana está inmediatamente vinculada a la falta o sustracción, al fondo indecible donde se encuentran enfermedad y salud, apareciendo el síntoma como el acontecimiento antivital que recuerda la imposible autoconservación y adaptación. Se trataría, en consonancia con lo dicho por Nietzsche, de hacer del dolor una apuesta afirmativa, donde

el sujeto pueda abrir una vía en el desfase que separa el vínculo entre poder y saber, haciendo del saber un valor precariamente inmunitario, un analgésico fronterizo, aceptando y reconociendo que la avidez de poder del sujeto no se puede eliminar completamente, pues en lo profundo siguen operando la violencia y la pulsión.

La inmunidad expresa entonces **la condición trágica que constituye la experiencia límite humana**, la que se produce entre inmunidad ontológica, el poder de la vida, e inmunidad inducida, el poder que se ejerce sobre la vida, para que los sujetos tal vez puedan hacer algo con ello, con su singular síntoma y común silencio, a partir de ese umbral en sí mismo aporético, donde se encuentran el exceso y el defecto, la desmedida sobre la que se levanta, a contratiempo, cualquier vida humana.

¿Cómo concebir nuevas formas de contagio que no envenenen la vida, aceptando que ésta no se puede aliviar del todo? ¿Cómo inmunizarse de la inmunidad biopolítica?

No es posible una vida apolítica ni una política inanimada. Pero por eso mismo, ahí puede residir la posibilidad de creación de una forma de vida, contingente e histórica, de lo contrario, el camino hacia el nihilismo, en aras de la conservación, puede estar más cerca de lo que pensamos y el riesgo, como señala H. Arendt es más bien que lo político desaparezca de la esfera humana. Ya están apareciendo señales que apuntan en esa dirección porque las medicinas modernas (la farmacología y las leyes tejidas por el discurso neoliberal), operando en la materia singular y colectiva, ejerciendo el poder a través del cuerpo político, están creando un sistema de tiranía inmunitaria, una red entrelazada por la fisiología/patología/norma, que a base de querer curarlo todo, puede acabar en una epidemia global sin rastro de vida humana...

Aunque, tal vez, quepa todavía alguna posibilidad pues, como dice Arendt: *“Los hombres, en la medida que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e inaprensible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no”*. Entonces, lo decisivo, para intentar salir de esa biopolítica negativa inmunizadora, como también señala Nietzsche, es contar con que *“el hombre necesita para sus mejores cosas de lo peor que hay en él”*.

Todavía continúa la infinita e incesante batalla: entre la opacidad inherente al cuerpo habitado por el lenguaje y el gobierno de las almas...