

## “Que no nos representen”:

### Entrevista a Roberto Esposito

Ernesto Castro y Gonzalo Velasco

#### «Filosofía y políticas de lo impersonal», por Gonzalo Velasco

El pensamiento italiano ha adquirido una relevancia en el panorama filosófico internacional próximo al que a partir de los años setenta tuvo la filosofía francesa. No en vano, una primera aproximación a sus títulos, temáticas y corrientes de inspiración lleva a considerar a los Agamben, Negri, Esposito o Virno como meros continuadores de la senda iniciada por los Nancy, Deleuze, Derrida o Foucault. Y sin embargo, el pensamiento italiano presenta una especificidad, tanto en su origen como su desarrollo, que lo hace especialmente válido para el análisis crítico de la realidad política y social contemporánea.

La trayectoria intelectual de Roberto Esposito puede caracterizarse como una suerte de «sentido común» de todas las variantes de este pensamiento que tiene su acta fundacional en la revista *Il Centauro* (1981-1986), fundada por el propio Esposito. Esta publicación constituyó la plataforma para la independencia de los intelectuales italianos respecto de su histórica responsabilidad como «intelectuales orgánicos» ligados al PCI: era posible pensar sobre lo político sin erigirse en la conciencia teórica de proletariado italiano, representada por las directrices del Partido. Lo que es más, no sólo era posible sino necesario. Es por ello que su rasgo fundacional vino dado por el escurridizo concepto de lo «impolítico», con el cual esta primera fase del nuevo pensamiento italiano designaba un intento de sustraerse al paradigma de la representación que trasladara al terreno político el papel que Heidegger había ejercido en la metafísica: se trataba de pensar lo político sin postular una instancia representativa trascendente, ya fuera esta el Bien, la Soberanía o el Partido. Lo impolítico intentaba ser una actitud realista que devolviera lo político a los conflictos de poder y se independizara así de la dependencia de los esquemas «teológico-políticos». De ahí la importancia que tiene para Esposito el pensamiento de Maquiavelo (a quien remite la figura del centauro, símbolo de la virtud del Príncipe para el florentino), para el cual el orden era el resultado del antagonismo político y no su remedio.

Esta primera fase es en realidad análoga a la de una filosofía francesa que, durante esa misma década de los ochenta y a través de figuras como Jean-Luc Nancy y Maurice

Blanchot, intentaban recuperar la posibilidad de pensar la comunidad sin caer por ello en las trampas totalizadoras de los comunitarismos identitarios y del comunismo de Estado. Si Nancy y Blanchot respondieron mediante la formulación de una comunidad «inooperante» e «inconfesable» a ese afán traumático por evitar caer en las trampas de la representación, la aportación de Esposito fue la exposición de una ontología de la comunidad, en la medida en que ésta «no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación». Esta huida hacia la ontología, aunque atribuible a las necesidades teóricas del momento histórico, determina por otro lado la paradoja ínsita a la obra de Esposito y de todo el pensamiento italiano: pese al impulso crítico que motiva su deconstrucción y renovación del léxico filosófico político europeo, la tentación de la ontologización debida al influjo de Heidegger y Derrida desarraiga sus conceptos de los conflictos político-sociales estructurales.

Donde esto se torna más evidente es en la versión del método genealógico y de la noción foucaultiana de la biopolítica empleadas en la obra tanto de Esposito como de Agamben. Si cabe resumir en una sola clave la aportación de Esposito al debate filosófico contemporáneo, esta sería la vinculación del pensamiento de la comunidad con la temática biopolítica. A través de la etimología latina del término *munus* (una suerte de «don obligatorio») Esposito concibe la comunidad como una expropiación constante de la propia identidad que rompe y descentra la dimensión de la subjetividad (en una asimilación de «identidad» a «subjetividad» no exenta de controversia). Pero esa raíz etimológica está igualmente presente en el término «inmunidad», de lo cual Esposito colige que la comunidad nunca se da efectivamente sin una dosis de inmunidad. Del mismo modo, la vida es un constante contacto, contagio y alteración, pero ésta no se da nunca sin una dosis de protección. La biopolítica, así, signa la necesaria protección política de la vida que, por tanto, nunca se da desnuda, siempre es una forma de *biopoder*. La paradoja que está en el núcleo de la obra de Esposito es, por tanto, la de un poder que protege y al mismo tiempo niega la vida, la de una inmunidad que permite la identidad subjetiva sin la cual caeríamos en la esquizofrenia, pero al mismo tiempo niega esa comunidad constituida en la confusión constante con el otro.

Esta aporía conceptual sirve a Esposito para caracterizar el conjunto de la modernidad. Frente a la posición de Agamben, quien entiende esos efectos negativos del biopoder como un destino inevitable, la noción inmunitaria del biopoder de Esposito deja un cierto margen a la posibilidad política de que esa protección no termine negando a la propia vida. De ahí que, tras su *pars destruens*, la obra de Esposito de siempre pábulo a una

biopolítica positiva. En sus últimas obras, Esposito ha cifrado esa *pars construens* en un vitalismo impersonal que, de nuevo, se propone eliminar el elemento representativo ínsito a la propia subjetividad, el cual deposita en la entidad personal la auténtica dignidad del ser humano en detrimento del cuerpo. No obstante, ambos adolecen una suerte de ontologización de la historia que estaba ausente en la genealogía foucaultiana del biopoder, atenta a las prácticas discursivas, epistémicas y políticas que constituyen la subjetividad contemporánea, y no a conceptos capaces de sintetizar a priori el modo de ser político del periodo histórico moderno y contemporáneo.

Esposito es por tanto el sentido común de la filosofía italiana, sintetizador de sus variantes y de sus diferentes afluentes teóricos: la deconstrucción de Heidegger y Derrida, el pensamiento de la comunidad, la biopolítica foucaultiana y el vitalismo spinoziano recuperado por Deleuze. Su renovación del léxico político, sin embargo, deja abierta una serie de importantes interrogantes sobre la utilidad y conveniencia de un pensamiento que postula un retorno al realismo político, pero que sin embargo tiende a reducir la positividad histórica a relatos metahistóricos omniexplicativos. Sobre estas vetas abiertas y sobre la posible aplicación de su crítica de la representación a los movimientos de revuelta acaecidos a lo largo de 2011 le interrogamos en la siguiente entrevista.

---

**Ernesto Castro-Gonzalo Velasco:** En sus trabajos de investigación, Foucault indagó en las prácticas discursivas y en los dispositivos de origen contingente que fraguaron formaciones subjetivas determinadas. Frente a ello, sus trabajos inciden no tanto en las prácticas históricamente acontecidas como en una hermenéutica en la que los conceptos estudiados funcionan como categorías determinantes de la vida política y social, estrategia en la que coincide con otros de los pensadores italianos actuales. Ello parece alejarse de esa idea de la «historia efectiva» (*wirkliche Historie*) a la que parecía aparejada la genealogía tal como la concebía Foucault<sup>1</sup>. ¿Podría afirmar que su pensamiento en concreto y, más en general, la filosofía italiana contemporánea, se articula contando siempre «con Foucault» pero «sin Foucault»?

---

<sup>1</sup> Fundamentalmente en M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2000.

**Roberto Esposito:** Yo no diría «sin Foucault» porque no creo que pueda establecerse una división en el interior del discurso genealógico que distinga entre las investigaciones referidas a hechos o cosas, y otras que, en cambio, se refirieran al lenguaje. Para la genealogía, ambas cosas están imbricadas. No en vano en el lenguaje hay términos y actos que en sí mismos constituyen eventos, incluso cosas. Dicho de otro modo, no es posible separar la historia del lenguaje ni de los modos en que éste funciona. El lenguaje es siempre performativo. Donde seguramente esto se haga más patente es en el derecho, donde la función performativa de los términos es constitutiva. Un buen ejemplo es «el juramento» al que Jacques Derrida dedicó algunas reflexiones. Cuando uno dice «juro sobre esta Constitución», ese «juro» no es solamente una palabra, sino que crea un vínculo real y efectivo.

Es por ello que mi modo de pensar la comunidad o el dispositivo de la persona tiene mucho que ver con acontecimientos históricos. El caso de la persona es el ejemplo más inmediato. Mi análisis parte de la concepción romana que dividía a los hombres entre libres y esclavos. Esa división efectivamente acontecida permaneció en el término persona, que separa en el interior del ser humano la sede de la soberanía individual respecto del cuerpo biológico. En definitiva, este análisis no implica solamente al lenguaje sino a la historicidad efectiva, si bien es cierto que he concedido una importancia especial a la etimología, lo cual permite poner en relación el modo de trabajar de Foucault con el de Heidegger, que es quien paradigmáticamente trabajó a partir de etimologías. Pero ello no contradice ni supone un abandono de la propuesta genealógica de Foucault.

**EC-GV:** La noción de vida presente en sus trabajos oscila entre la *conservatio vitae* propia del paradigma teórico político inaugurado por Hobbes y una concepción de la vida como expansión de sí, auto-trascendencia y exceso, de raigambre nietzscheano-batailleana. La aporía sobre la que parece girar su interpretación del biopoder se basa en la irreconciliabilidad de ambos extremos. Ahora bien, ¿no cree que esta antinomia se debe a una equivocidad en el uso del concepto de vida que no siempre es explicitada por las diferentes versiones de la biopolítica?

**RE:** En cierto modo sí. Por un lado, está la concepción de la *conservatio vitae* de la cual el pensamiento de Hobbes es el máximo exponente, aunque en realidad sea un tópico antiquísimo. Por otro, está la variante de la expansión, de la potencia, que si bien encuentra en Nietzsche y en Bataille dos manifestaciones muy importantes, tiene también una

raigambre mucho más profunda. Es por ello que en *Pensiero vivente*<sup>2</sup>, mi último libro todavía no publicado en castellano, parto del pensamiento italiano del renacimiento, concretamente de Giordano Bruno y Maquiavelo, que es un pensamiento de la expansión de la vida. Es necesario tomar en consideración esta veta italiana que después retomaron Spinoza, Nietzsche y Bataille, cada uno a su modo.

Ahora bien, no creo que estos dos polos sean irreconciliables. Lo han sido a lo largo de la tradición occidental hasta nuestra contemporaneidad, con terribles consecuencias tantatopolíticas. Ello no es óbice para que, en el plano teórico, estos dos polos sí puedan encontrarse. No en vano la idea de una «biopolítica afirmativa» presupone esta posibilidad, a saber: que la vida pueda ser conservada sin que se elimine por ello su potencia expansiva. Obviamente esta afirmación es más bien una apuesta, un desafío, y no una mera constatación

En cuanto a la equivocidad del concepto de vida, en realidad toda la discusión que se suscita en torno a esta noción nace dentro de una suerte de dualismo: por un lado estaría la idea de vida que surge en los albores de la biología moderna, con fisiólogos y patólogos como Xavier Bichat o Claude Bernard<sup>3</sup>. Por otro lado, la filosofía de la vida del primer tercio del siglo XX piensa la vida como *élan vital*, por decirlo en términos de Bergson. Efectivamente, si no diferenciamos entre dos tradiciones tan diversas podemos caer en una ambigüedad a la que es posible que yo mismo haya cedido en alguna ocasión. En todo caso, yo sugiero no limitar el discurso de la vida y sobre la vida en el eje que va de Hobbes por un lado a Nietzsche y Bataille por otro, porque hay un recorrido mucho más vasto y complejo. Por citar otros casos, Spinoza era contemporáneo de Hobbes y, en cambio, piensa la vida de modo radicalmente distinto: como alegre *conatus* en lugar de como temerosa inmunización. Y ya que se mencionaba a Bergson, toda la línea que va de este a Deleuze pasando por el pensamiento de Merleau-Ponty es muy diferente al representado por el eje Nietzsche-Bataille, por mucho que haya puntos de encuentro.

**GV:** Dentro de estas distintas tradiciones, su obra parece proponerse una reformulación de la vida desde el punto de vista inmanente, ¿no es así?

---

<sup>2</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010.

<sup>3</sup> Cf. R. Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, tr. C.R. Molinari Marotto. Amorrortu, Buenos Aires-Madrid. 2009, más concretamente «La doble vida (la maquinaria de las ciencias humanas)», pp. 35-95.

**RE:** Así es. Pero también ha sido útil para mi trayectoria una perspectiva como la de Bataille, que en ningún caso puede inscribirse en una filosofía de la inmanencia pues siempre remite a un modo de éxtasis, de salida fuera de sí que, por tanto, reabre un plano trascendente. Es Deleuze quien propiamente sitúa la vida en el plano de la inmanencia (en *Immanencia, una vida...* su último texto<sup>4</sup>), seguido en el pensamiento italiano por Toni Negri, si bien con connotaciones muy diversas. La filosofía de Bataille es, como él mismo reconoce, una *ateología*. Pero el revés de una teología sigue siendo relativo a la teología, lo cual no es imputable en ningún caso a la propuesta de Deleuze. Además, la reflexión de Bataille depende en gran medida del Freud de *Más allá del principio del placer*, para el que la pulsión de vida, como en Bataille el *eros*, es indisociable de la pulsión de muerte.

**EC-GV:** ¿Cree que la semántica del don y del *munus* es una alternativa real al dominio planetario de la lógica de la deuda y del crédito, puestos de relieve por Slavoj Žižek y Peter Sloterdijk en una entrevista concedida el pasado mes de mayo al diario francés *Le Monde*<sup>5</sup>? Según Sloterdijk, la civilización occidental, inicialmente construida sobre el pasado, pasó a constituirse en dependencia del porvenir a partir de la introducción moderna del crédito. La acumulación de créditos para devolver otros créditos habría quebrado esa lógica porque la promesa de devolución futura ha perdido sus condiciones de credibilidad. ¿En qué modo la lógica del don puede alterar esa estructura temporal de nuestra civilización?

**RE:** No creo que la lógica del don pueda servir para invertir ni contrapesar la lógica económica del crédito, como en cambio defienden en Francia el M.A.U.S.S (*Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*), en el que se integran autores críticos como Serge Latouche (principal portavoz de la teoría del decrecimiento) o Alain Caillé. El uso que hago del *munus* debe entenderse en el contexto de una fundamentación ontológica de la *communitas*, que no equivale inmediatamente a la acepción del don sino que, al contrario, conlleva un cierto sentido de interés. Me parece del todo interesante la valoración

---

<sup>4</sup> G. Deleuze, «La inmanencia: una vida...», en *ibid.*, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, tr. J.L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2008, pp. 347-355.

<sup>5</sup> «Des idées-force pour éviter les impasses de la globalisation. Le face-à-face Peter Sloterdijk-Slavoj Žižek», *Le Monde*, 02/09/2011 ([http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/05/27/des-idees-force-pour-eviter-les-impasses-de-la-globalisation\\_1528141\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/05/27/des-idees-force-pour-eviter-les-impasses-de-la-globalisation_1528141_3232.html))

de Sloterdijk, en el sentido de que el dispositivo del don es fundamentalmente espacial, horizontal, porque va de uno a otro en el intercambio. En cambio, el dispositivo de la deuda o del crédito es temporal y, por tanto, vertical. En el fondo también el don crea una cierta deuda, pues se da algo imaginando que se va a recibir algo a cambio. Sé que Derrida, al contrario, defiende que el don es aquello que se da sin imaginar ningún género de restitución<sup>6</sup>. Para Bataille, en cambio, el don sí significa un incremento del prestigio propio, lo cual presupone una lógica de la acumulación<sup>7</sup>. En mi opinión el don, el interés, la deuda y el crédito deben ser interpretados en un contexto simultáneamente biopolítico, bioeconómico e, incluso, bioteológico, porque en el fondo también la economía es una cuestión teológica que parte de la economía trinitaria cristiana. Todo esto abre un vasto campo de investigación. Para percibir su alcance baste pensar en Max Weber y su ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que liga el elemento teológico ascético al elemento económico. Este es una veta que todavía está por trabajar y, no en vano, mi próxima investigación retorna a la cuestión teológico-política.

**EC:** Conscientes de que usted no tiene la receta mágica, y una vez ha afirmado que la economía del don no es una alternativa factible a la economía del contrato y la deuda, ¿podría concretar un poco más qué medidas políticas y económicas plantearía usted para una salida alternativa de la crisis?

**RE:** No creo que el discurso sobre el decrecimiento y el bloqueo del desarrollo defendido entre otros por Serge Latouche pueda sernos de ayuda, simplemente porque va demasiado en contra de las pulsiones de la gente. La idea del decrecimiento tiene un componente ascético que no podría imponerse en nuestra actual sociedad de consumo, si bien está claro que sería éticamente positiva. Por lo tanto, creo que se debe trabajar dentro de la categoría de desarrollo. Dicho esto, es imprescindible sustraerlo del dominio absoluto de los mercados financieros. La tarea es, pues, vincular el desarrollo a las necesidades vitales y corporales de la población, de la entera población mundial. La confrontación de los discursos y modelos de la comunidad europea por un lado, el americano por otro y,

---

<sup>6</sup> En J. Derrida, *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*, tr. C. de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995, especialmente “Locura de la razón económica: un don si presente”, pp. 41-75. Al respecto cf. también «Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion», en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. III, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquía, Medellín, 2009, pp. 243-274.

<sup>7</sup> En G. Bataille, *La parte maldita precedida de la noción de gasto*, tr. F. Muñoz de Escalona, Icaria, Barcelona, 1987.

finalmente, el asiático, no podrán funcionar a menos que logren integrarse en un espacio y un modelo común.

**EC:** ¿En su opinión la renta básica podría considerarse una forma de biopolítica afirmativa, en la medida que supone un reconocimiento de aquello que Robespierre denominaba «el derecho a la existencia»?

**RE:** Francamente sí. Esta sería la mayor de las conquistas del Estado de Bienestar. Lo sería porque implicaría la asunción de la vida como bien irrenunciable, primario, que por tanto no puede tener contraprestación, no puede entrar en las relaciones de intercambio. Lo que es más, diría que podría ser el primer imperativo de una biopolítica afirmativa: consentir la vida de todos.

**EC:** ¿Estaría de acuerdo en interpretar desde la óptica del don y de la noción de bien común el modelo de producción cooperativa, intercambio y socialización del capital cognitivo que se está gestando en torno a las redes sociales? ¿Cuál es su opinión sobre la posibilidad de un nuevo paradigma virtual-comunitario?

**RE:** Los productos del conocimiento, el lenguaje y la información son sin lugar a dudas parte de los *bienes comunes*, como lo son las montañas, los ríos, los bosques. La importancia de considerar conocimiento y lenguaje como bien común en nuestro este tiempo de dominación biopolítica se debe, por lo demás, a que es a través de estas dimensiones (el discurso y el cuerpo) como se ejerce el biopoder. El reciente caso de Wikileaks y Julien Assenge es paradigmático al respecto, hasta el punto de que ahora es visto como un líder para los movimientos de liberación de los flujos de información en internet. En mi opinión esta liberación es tan positiva como inevitable: todas las barreras inmunitarias que han sido construidas en torno a los flujos de información deben romperse antes o después. Internet es seguramente el terreno en el que la batalla contra los dispositivos de inmunidad más posibilidades tiene de vencer, lo cual viene favorecido por un medio que en su propia forma lleva ínsita la lógica de una *communitas*. Cabe matizar que la apología acrítica de internet es peligrosa en tanto en cuanto la red sigue teniendo nódulos de concentración de intereses y grupos económicos. Pero en todo caso es una dialéctica que abre un horizonte futuro.

**GV:** Entonces, ¿sería usted optimista sobre la posibilidad de ver en la red, en lo virtual, una realización factible de relaciones no sujetas al dispositivo de la persona?

**RE:** Con un matiz importante: si no se excluye la dimensión corporal, el contacto y contagio. Lo impersonal no debe confundirse con lo virtual en estado puro, porque



entonces cedemos a una forma nueva de inmunización. Si las personas no se tocan al contactar, no hay una experiencia común y permanecemos dentro de la esfera inmunitaria.

**EC:** Y sin embargo, ¿no es menos cierto que la Web 2.0 no es tanto el reino del anonimato sino de la hiper-subjetivación? Los usuarios de las redes sociales se ven obligados a objetivarse mediante perfiles exhaustivos de sus intereses y amistades que no hacen otra cosa que *sujetar* al individuo al dispositivo de *subjetivación*. Si las dinámicas de la masa en su consideración clásica anulaban tanto el «Yo» como el «Tú», por el contrario estos movimientos de masa a través de la web finalmente no harían sino azuzar al Super-Ego subyacente. ¿Estaría de acuerdo con esta perspectiva?

**RE:** Absolutamente. Creo que, en último término, hay un riesgo efectivo de narcisismo. En Facebook cada uno se ve impelido a hablar de sí mismo, a hacer un relato de sí mismo. Es como un espejo en el que el Yo ve y habla con el Yo en lugar de con los otros. De este modo ese espacio del común virtual puede acabar convirtiéndose en un mercado de la identidad y del reconocimiento. En consecuencia estoy de acuerdo con que pueda constituir un nuevo dispositivo de sujeción, más concretamente de autosujeción. Creo que es muy necesario poner de relieve esta peligrosa deriva.

**EC-GV:** Los movimientos de revuelta de la primavera de 2011, fundamentalmente en el Magreb, pero también los «indignados» en Madrid, se han caracterizado por esa ruptura con el mecanismo representacional de la persona (uno de los lemas más repetidos en las *multitudinarias* manifestaciones españolas ha sido «¡no nos representan!»). ¿Cuál es su diagnóstico, desde la clave de la filosofía y política de lo impersonal defendida en *Tercera persona*, de los alzamientos acaecidos en estos últimos meses? ¿Cómo valora la identificación de los «indignados» con la máscara despersonalizante de Guy Fawkes, el personaje histórico popularizado por el movimiento *Anonymus*?

**RE:** No es posible ofrecer un diagnóstico unívoco porque pese a su simultaneidad, cada movimiento se produce en una circunstancia totalmente diferente. Libia es el caso más reciente y más opaco. ¿Quién puede explicar a ciencia cierta qué está sucediendo allí? Es difícil determinar cuánto han pesado en estas revoluciones los intereses de las principales potencias europeas, como Francia, Alemania o Inglaterra. Tampoco es fácil saber qué tipo de personas son las que se han lanzado a las plazas, cuánto hay de fundamentalismo islámico en sus motivaciones y cuánto de voluntad juvenil de emancipación.

En cuanto a la posibilidad de que estos movimientos lleguen a alcanzar sus objetivos debe valorarse en el marco de la tensión irreductible entre el anonimato del pueblo insurgente y las instituciones del aparato estatal. En mi opinión todos los movimientos

emancipatorios, no solamente los contemporáneos, tienen una doble faz que impide que haya fenómenos de carácter puramente emancipatorio. El anonimato insurgente lleva ín-sito el riesgo de una nueva centralización autoritaria que se ampararía precisamente en esa máscara anónima. En todo caso, que este riesgo exista no quita para valorar la novedad y la pertinencia histórica de estos movimientos en el marco de un dispositivo que radicaliza los efectos de la representación política. El vínculo con las luchas que se produjeron entre las décadas de los cuarenta y los sesenta es importante. Téngase en cuenta que las prácticas de escritura política anónima y colectiva a las que hace referencia Maurice Blanchot y que yo comento en *Tercera persona* no sólo datan del mayo del 68. Antes bien, se desarrollaron en los frentes de resistencia surgidos, precisamente, con ocasión de la guerra de Argelia<sup>8</sup>. Pero, en resumidas cuentas, no todo el anonimato es en sí positivo, es preciso medirlo en función del acontecimiento en el que se inserta, si bien las rupturas de los mecanismos de la representación abren, a mi juicio, un provechoso campo de posibilidades.

**GV:** Nos encontramos ante el problema del difícil estatuto ontológico de los dispositivos encaminados al «devenir Príncipe de la multitud», por decirlo en términos de Negri y Hardt. El problema con el que se encuentran las fuerzas anónimas es el de dar duración al anonimato resistiendo al mismo tiempo a que el vacío de subjetividad...

**RE:** ... sea retomado por las instituciones. El problema es efectivamente ontológico: la duración es de las instituciones, mientras que los movimientos nacen momentáneos y se pervierten en la traición de su naturaleza. El problema filosófico político, en efecto, es cómo dar duración al movimiento preservando su constitución móvil, dinámica, sin estancarlo en mecanismos de representación. Es el problema al que toda izquierda se enfrenta antes o después.

**GV:** Este problema a la vez político y ontológico puede encontrar un precedente en el debate nacido en el seno del *operaismo* italiano que usted recoge en *Pensiero vivente*<sup>9</sup>. Me refiero a la diatriba entre aquellos que, para no renunciar a la acción inmanente a la vida, a la multitud, no supieron concretar un agente de la acción política (Toni Negri); y aquellos que, al contrario, para no renunciar al conflicto, acabaron reintroduciendo un

---

<sup>8</sup> M. Blanchot, *Escritos políticos. Guerra de Argelia, Mayo del 68, etc. 1958-1993*, tr. D. Luiz Sanromán. Madrid: Acquarela Libros-Antonio Machado, 2011

<sup>9</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente, op. cit.*, pp. 207-224.

plano de trascendencia en la inmanencia (el Partido, postura representada por Mario Tronti).

**RE:** Este es en efecto el problema. Pensar la política fuera de la subjetividad *constituida* es difícil porque una multiplicidad, una pluralidad que no es capaz de encontrar un punto de unión no consigue enfrentarse a enemigo alguno. En la política el enfrentamiento amigo/enemigo es constitutivo, pero para que pueda identificarse al enemigo las fuerzas en movimiento requieren una estabilidad o institucionalización, lo cual redundaría en el círculo vicioso antes mencionado. El problema ontológico es cómo estar al mismo tiempo «dentro y contra»: cómo estar en contra de aquello que nos constituye, cómo confrontarse sin crear un enemigo y, con ello salir fuera. El pensamiento de Negri trata de dar con esa forma de subjetividad política que está a la vez «dentro y contra» en el potenciamiento de la dispersión y la desagregación que genera el sistema al que se pretende oponer. A mi juicio la solución no es del todo satisfactoria. Tronti es recuperado en mi libro como representante de un problema clásico de inspiración gramsciana: dado que la clase trabajadora es un producto del sistema capitalista, ¿debe el Partido constituirse en su subjetividad consciente? En ese caso, la falla está en la reintroducción de un hiato entre la representación y la vida representada.

**EC:** Puede resultar paradójico que aquellos movimientos que actúan en el cumplimiento riguroso del anonimato sean quienes defiendan las instituciones públicas. De algún modo, el objetivo a corto plazo de los levantamientos es la defensa del estado de bienestar y, en ese sentido, también del aparato estatal. Esto ha ocurrido igualmente en Chile, donde el movimiento estudiantil no es un movimiento contra el Estado sino contra el capitalismo global que, en realidad, es más despersonalizado y anónimo de lo que lo son las propias masas sublevadas.

**RE:** Como decíamos antes, el anonimato no es un bien por sí solo, porque en efecto la fuerza del capitalismo financiero, como la de los mecanismos institucionales, se basa en buena medida en esa impersonalidad sin concesiones con la que actúan y esconden los intereses personales que puedan estar detrás... Pero tú, como activista de estos movimientos, ¿cómo los valoras, qué respuesta darías?

**EC:** A mi juicio lo que se está gestando en estos movimientos son mecanismos de presión independientes y alternativos que permitan un control del capitalismo financiero por parte de la ciudadanía crítica. Creo que hay una diferencia muy importante entre estos movimientos y las luchas que se daban en los años sesenta, en las cuales había un cierto monopolio de las formas productivas por parte del Estado. El campo de batalla es otro

muy distinto ahora mismo. De lo que hoy se trata es de imponer barreras, *checks and balances*, como dirían los liberales, a esta fuerza anónima y despersonalizada del capital que, en definitiva, encubre los intereses de las clases privilegiadas. Creo que podemos estar asistiendo a una simbiosis, a una nueva forma de gestión de lo común, una nueva forma de *communitas* entre los movimientos multitudinarios de protesta y los cauces ordinarios del poder establecido. Sea como fuere, si quieren realizar una labor efectiva, estos nuevos movimientos sociales habrán de hacerse cargo de lo que Rudi Dutschke, entre otros, llamaba «la larga travesía a través de las instituciones».

**RE:** Estos movimientos están abriendo un espacio común que no existía, pero para mí es sobre todo novedoso que, como dices, este espacio común tenga como objetivo la defensa de lo público. No obstante, creo que es importante distinguir entre la esfera de lo común y lo público, a lo cual no equivale. Esta distinción hace mucho más complejo el análisis de los levantamientos actuales. Todo esto debe entenderse en un contexto europeo, del que ni Italia ni España son excepciones, que está tratando de privatizar ya no sólo lo público, sino también los bienes comunes. Desde luego, dentro de la alternativa entre bienes públicos del Estado y bienes privados yo opto por la defensa de los bienes públicos. Pero hay una lucha pendiente aún más intensa en favor de la ampliación de los bienes comunes en oposición tanto de lo privado como de lo estatal. Esta lucha es muy compleja y, aunque los movimientos del último año han empezado a incorporarla, a mi juicio todavía no tienen clara esta serie de diferencias.

**EC-GV:** Queríamos preguntarle sobre su posición respecto al uso de la violencia como instrumento al servicio de un movimiento emancipatorio. En su conferencia reciente, Slavoj Žižek estableció una contraposición entre el uso de la violencia que lleva a cabo el poder establecido y el uso de la violencia que lleva a cabo un movimiento emancipatorio<sup>10</sup>. Desde la perspectiva de la reproducción del *status quo* la violencia es necesaria pero no es legítima (esto es: el poder recurre a una violencia estructural que nunca es reconocida como tal y que genera rechazo cuando deviene visible); mientras que desde la perspectiva de la emancipación, la violencia es legítima pero no es necesaria (esto es: no entra

---

<sup>10</sup> “Conclusion: Freedom in the Clouds”, cierre del congreso *Communism: a New Beginning?*, organizado por Alain Badiou y Slavoj Žižek en New York, entre el 14-16 de octubre de 2011. Días antes el filósofo esloveno expuso la misma reflexión sobre la violencia emancipatoria antes el campamento de “indignados” en Wall Street.

dentro de los objetivos generar violencia). Traducido a su jerga biopolítica nuestra pregunta es la siguiente: ¿es posible una violencia no inmunitaria cuyo objetivo sea precisamente abrir los cauces para la creación de un espacio de lo común más amplio y plural?

**RE:** Es una cuestión muy compleja. Benjamin es una de las principales referencias sobre el tema, sobre todo por su concepto de la «violencia divina» que en realidad nunca llegó a explicar del todo, una violencia que no produce sangre y no se ha dado nunca históricamente. Étienne Balibar ha tratado la cuestión en un libro importante publicado hace poco<sup>11</sup>. Por recurrir a un tópico clásico, es evidente que la violencia contra el nazismo fue necesaria y legítima. Pero siempre ha habido un umbral a partir del cual esta necesidad y esta legitimidad dejan de tener vigencia. En este caso, el umbral fue sobrepasado con el lanzamiento de las bombas nucleares sobre Hiroshima y Nagashaki, aunque seguramente ya fuese discutible en el caso del bombardeo sobre Dresde. Esto me lleva a pensar que no se puede establecer una aserción teórica general sobre la cuestión de la violencia. En este punto Alain Badiou tiene razón cuando afirma que la violencia tiene que ser medida en relación al evento en curso. Lo contrario, establecer leyes abstractas sobre el uso de la violencia, tiene no pocos peligros. En un caso que se repite en no pocas ocasiones, si la policía carga contra unos manifestantes no puede negarse legitimidad a la violencia con la que estos puedan reaccionar en su defensa. Por ese mismo motivo, una teorización abstracta sobre la violencia como es el pacifismo absoluto de Ghandi tampoco tiene sentido. La violencia es uno de esos pocos objetos que resisten al pensamiento abstracto: es imprescindible pensarla desde dentro, no desde fuera. Por lo tanto, ni siquiera sobre la violencia emancipadora podría hacer un juicio absoluto que la legitime.

**EC:** ¿No cree usted que detrás de este fetichismo de la violencia o del terror por parte de ciertos autores contemporáneos hay un fundamento teológico muy importante? Basta pensar en la importancia de San Pablo para Zizek, Badiou o Agamben.

**RE:** Por supuesto, hay un fondo teológico político en toda nuestra cultura, también en la cultura de la izquierda avanzada, por decir así. Mi posición es de rechazo tanto a la defensa abstracta a la violencia como a su fundamentación teológica. Abundo en el primer caso: la violencia como defensa contra el colonialismo, que en sí mismo suponía una violencia, fue un hecho necesario y legítimo; pero enunciados como los legitimados por Sartre, que aprobaba que el asesinato de un blanco equivaliera «matar dos pájaros de un

---

<sup>11</sup> E. Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Paris, 2010.

tiro» porque suponía un enemigo menos y un avance en la independencia, no tienen en sí mismos sus condiciones de validez. En segundo término, también rechazo el enfoque trascendente de la teología política de tintes mesiánicos o apocalípticos, que sólo imaginan el cambio o la renovación como una catástrofe heterónoma. En mi línea de investigación actual, como decía, estoy indagando en la formulación del difícil modo de escapar a la determinación teológico-política.

**GV:** De hecho, el advenimiento de la catástrofe, de la excepción, una vez acontecida, reconstituye aquello que pretendía destituir. En ese sentido, apocalipsis y mesianismo no conllevan discontinuidad sino continuidad.

**RE:** Así es. Quien mejor ha expresado este mecanismo es Koselleck en su análisis de la relación dinámica entre crítica y crisis<sup>12</sup>: también la revolución tiende a reconstituir aquello que quería destituir.

**EC-GV:** Para terminar, quisiéramos retornar a nuestra inquietud inicial y hacerle una pregunta metodológica sobre la concepción que tiene usted sobre su propio trabajo. En sus investigaciones usted privilegia la exégesis textual y la deconstrucción etimológica sobre la investigación empírica o sobre el estudio del discurso entendido como una práctica históricamente acontecida. De alguna forma, parece confiar en la validez metahistórica del análisis lingüístico, lo cual le permite, por ejemplo establecer un juicio integral sobre la Modernidad a partir de la semántica del concepto de inmunidad. ¿No podría decirse que es usted un ontólogo disfrazado? Pese a su reivindicación de un pensamiento *viviente*, ¿no estará usted preso del paradigma filosófico que Jameson denominó «la cárcel del lenguaje»?

**RE:** Es cierto que mi modo de afrontar la investigación filosófica debe mucho a la ontología de Heidegger, pero es imprescindible prestar atención al siguiente matiz. Si en mi trabajo hay una ontología, no sería en ningún caso una ontología anti-histórica o meta histórica, sino propiamente histórica, más precisamente, *historizada*. Tras el uso heideggeriano de la etimología no había un sentido histórico de su irrupción y efectos sino, al contrario, una conexión meta-histórica entre la Grecia clásica y Alemania que permitía una transmisión de su legado al que debía ser el nuevo «corazón» de la cultura occidental. En mi discurso, en cambio, las referencias etimológicas se justifican por su génesis histórica y la producción de efectos en contextos y periodos históricos determinados. Es por

---

<sup>12</sup> R. Koselleck, *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, tr. R. de la Vega y J. Pérez de Tudela, Trotta, Madrid, 2007

eso que, como decía al inicio, si hago un uso de la etimología análogo al de Heidegger o Benveniste es siempre en el marco genealógico de Foucault. Mi discurso no presupone la continuidad meta-histórica sino la discontinuidad histórica, en lo que también influye el modo de hacer de un Walter Benjamin. Por tanto, en ningún caso doy un carácter místico a la etimología, como la técnica capaz de recuperar lo originario: como bien explica Derrida, lo originario no existe, siempre hay un origen que precede al origen. Mi análisis del lenguaje tiene como objetivo estratégico, en último término, desactivar las falsas evidencias del presente.

**EC:** Entonces, ¿usted aplicaría a su propio trabajo la expresión «ontología del presente» acuñada por Foucault?

**RE:** Por supuesto. Para empezar, porque el lenguaje no es el horizonte último sino la vida en la que se inserta. «Ontología del presente» significa que el discurso filosófico está siempre en interacción con la actualidad, aunque se esté hablando de Platón, porque siempre se efectúa desde hipótesis diferentes y alternativas. Lo que es más, el discurso filosófico siempre se sitúa es un campo de batalla, siempre se efectúa contra otros campos, otras posiciones distintas. La filosofía no sólo no es meta-histórica, sino que tampoco es neutral.

*Madrid*

*20 de octubre de 2011*