

## Entre la interpelación y la inmunización: Althusser, Balibar, Esposito.\*

Warren Montag\*\*

Este artículo examina brevemente los conceptos de sujeto, subjetividad y subjetivación en los trabajos de tres filósofos: “Ideología y aparatos ideológicos de estado” de Louis Althusser<sup>1</sup>; “Sujeto Ciudadano” de Etienne Balibar y *Communitas* de Roberto Esposito. Antes, sin embargo, resultan necesarias algunas observaciones preliminares para argumentar que existe entre los conceptos de interpelación e inmunización una afinidad teórica tan fuerte que resulta imposible pensar una sin tomar en consideración la otra. La interrogación de este vínculo no se propone aquí en términos cronológicos; como si la noción de interpelación, desarrollada por Althusser a mediados de los años sesenta y presentada públicamente en “Ideología y aparatos ideológicos de estado” (1970) fuera la anticipación de un concepto introducido por Esposito por primera vez unos treinta años más tarde, en *Communitas* (1998). Una aproximación de estas características derivaría inevitablemente la cuestión en la tarea de determinar si Esposito logra desplegar y hacer avanzar el concepto de Althusser o si por el contrario, lo suprime y reemplaza, y si acaso lo hace siguiendo o rechazando la intervención de Balibar, publicada en 1989; una pregunta tal puede reducirse a establecer si los treinta años que separan ambos conceptos han significado un progreso a una regresión. Por lo tanto, el título del presente artículo “Entre la interpelación y la inmunización” no debe ser leído como un tránsito “desde la interpelación a la inmunización”. Simultáneamente, tampoco se propone alcanzar lo que podría considerarse su exacto opuesto: establecer la unidad dialéctica de dos conceptos aparentemente distintos a través de una mediación que negaría y superaría su diferencia. Un procedimiento de este tipo supondría asumir que el trabajo de Balibar sobre el sujeto provee un denominador común o una equivalencia abstracta, a partir de la cual, Althusser y Esposito pueden traducirse a fin de volverse commensurables. En cambio, se consideran estos tres textos y los tres conceptos que proponen, como componiendo un cuerpo en el sentido de Spinoza, como una unidad compuesta por partes distintas e irreductibles pero capaces de actuar en conjunto para ser la causa de un único y mismo efecto –en este caso, un efecto teórico y probablemente también político.

Recordemos que el verbo que Althusser propone, “interpelar” (interpellare), es usualmente entendido por los lectores angloparlantes sobre la base de la traducción

---

\* Montag, Warren. “Between Interpellation and Immunization”. *Postmodern Culture*. Vol. 22, N° 3, Mayo de 2012. Traducción: Natalia Romé (Universidad de Buenos Aires).

\*\* Occidental College.

1 En adelante IAIE (N. de T.)

realizada por Ben Brewster [“*to hail someone*”]<sup>2</sup> llamar a alguien o quizás abordar a alguien, como Dios, para emplear el ejemplo del propio Althusser, llama a Moisés.

Brewster, sin embargo, no logra captar el énfasis que Althusser coloca sobre uno de los aspectos que el término elegido asume, en el idioma francés moderno; una acepción particularmente habitual en el período inmediatamente posterior a la revuelta de Mayo de 1968. “Interpelar” se refiere a la acción policial de detener a un individuo [*as it is said in English, they ‘stop’ or ‘detain’ an individual*]; esta acción implica más que un simple llamado o convocatoria al individuo, toma en cambio la forma de un mandato que es, podemos decir, un acto de habla necesariamente arraigado no solo en un contexto legal específico sino en una relación de fuerzas desigual, para proveer la prueba de identidad ya asignada por el proceso mismo de la interpelación: “...es la Prefectura de Policía la que proporciona a los individuos a los que los policías *interpelan* los documentos de identidad que los susodichos policías piden (exigen) que se *exhiban*” (“Tres notas “ p.83, nota 21)”<sup>3</sup>

Quizás resulta más significativo aún que ninguno de los innumerables comentaristas de Althusser en lengua inglesa haya pensado siquiera en investigar los usos del término en inglés antes de reintroducirlo en el lenguaje a partir de la traducción del texto althusseriano. El verbo “interpelar”, actualmente considerado obsoleto en el *Oxford English Dictionary*, fue utilizado hasta fines del siglo XVI para significar la acción de “interrumpir a alguien que se encuentra hablando” y, en un sentido más amplio, interrumpir un proceso o una acción. Este sentido, ahora poco familiar, del término *interpelar* fue no obstante derivado directamente del Latín, del verbo *interpello*, que también significa interrumpir o perturbar a alguien que está hablando. Existe un sustantivo en Latín, *interpellator*, para denotar a quien perturba o interrumpe. Y un término asociado, *apello*, no solo se refiere a la acción de llamar a alguien, sino a la de acosar a esa persona, convocar a alguien y así apartarlo de un colectivo del que forma parte. La etimología de *interpelar* (“*interpellate*”) nos recuerda que Althusser es él mismo un *interpellator*, en el sentido latino. Alguien que interrumpe el flujo de un discurso con un llamado inesperado, como si reclamara una deuda cuya vigencia nadie recordaba, quizás nada más que una explicación –demanda que, no obstante, puede solo perturbar el proceso de un discurso que organiza su propia perpetuación en torno a la negación de dicha deuda.

El hecho de que la intervención disruptiva de Althusser concierna a la categoría de sujeto, complica la distinción de los efectos provocados por ella en el pensamiento filosófico y político de su época respecto de aquellos provocados por sus contemporáneos, desde Heidegger a Lacan o Foucault. También ellos, a pesar de no haber declarado jamás la desaparición del sujeto –como ha sido tantas veces sostenido–, problematizaron de diferentes maneras y en grados diversos, el estatuto del concepto de sujeto como un dato y

---

2 Montag se refiere a la edición en inglés de Althusser, L. “Ideology and the Ideological State Apparatuses”. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971. 127-187. Print.

3 Las citas textuales de la bibliografía trabajada en el artículo han sido tomadas de las ediciones disponibles en castellano cuyas referencias se indican en notas al pie. En este caso, Althusser, L. “Tres notas sobre la teoría de los discursos” En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Bs.As. Siglo XXI. 2010., p. 121, nota 15. Las referencias bibliográficas presentes en el cuerpo del texto corresponden a las ediciones en idioma original, utilizadas por Montag y sus referencias completas se consignan en la bibliografía final. Como la mayor parte de las notas son notas de la traducción (N. de T.) solo se distinguirán las notas originales de Warren Montag como notas de autor (N. de A.)

como un origen incuestionable; en consecuencia, como un recurso de explicación para toda actividad humana concebible. Textos como *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger<sup>4</sup> y “Qué es un autor?” de Foucault<sup>5</sup> introducen problematizaciones complejas e inquietantes sobre la emergencia histórica de la categoría de sujeto que en sí mismas resultan disruptivas, como si sus propios autores funcionaran a su vez, como *interpellators* que desarticulan la estructura del discurso establecido.

La perturbación introducida por la noción althusseriana de interpelación, por lo tanto, no puede ser simplemente atribuida a su pretensión de producir una teoría de la constitución del sujeto entendida como condición de la inteligibilidad de toda práctica social. Para precisar la singularidad de su intervención es necesario volver sobre la forma textual, o más específicamente, las formas textuales con las que Althusser desarrolla el concepto de interpelación, y atender a una significativa y no obstante poco considerada revisión realizada por Althusser en su ensayo AIE sobre lo que denomina “la estructura doblemente especular de la ideología” [*la structure spéculaire doublée*] (“Ideología”: 180).<sup>6</sup> Este ensayo, fechado en enero-abril de 1970 y publicado en el órgano comunista *La Pensée* en junio de 1970, es descrito en una nota al pie de autor como un “dos extractos de un estudio en curso” (127 n1).<sup>7</sup> El manuscrito del cual este estudio fue “extractado” lleva escrito a mano el título “De la superestructura” y está fechado un año antes, en enero-abril de 1969; finalmente este fragmento será póstumamente publicado en una compilación realizada por Jacques Bidet, titulada *Sur la reproduction*<sup>8</sup>. La idea del extracto que sugiere que ambos fragmentos fueron tomados tal como están en el manuscrito es, no obstante, errónea. Palabras, frases, párrafos y secciones enteras fueron suprimidas de un fragmento a otro, alterando significativamente el sentido del texto.

Ninguna omisión altera tan decisivamente el significado filosófico y político del análisis althusseriano que aquella producida en la sección titulada “El Estado” en IAIE. La correspondiente sección en *Sur la reproduction* (“El Estado y sus Aparatos”) [*L’État et ses appareils*] pp.106-129] es no sólo significativamente más larga, sino que supone un intento de teorizar el proceso de reproducción de las relaciones de producción como la simultánea producción/reproducción del antagonismo y el conflicto; de este esfuerzo queda apenas un ligero rastro en la versión posterior. Desde la perspectiva del primer texto, las relaciones de producción jamás podrían configurar un orden o un sistema, sino solamente podrían tomar la forma de una perpetua y siempre cambiante batalla; aquí, incluso el modelo gramsciano de la hegemonía resulta para Althusser cristalizar o fijar las relaciones de fuerza entre las clases en la medida en que las abstrae de las contingencias de la lucha actual. Las secciones finales del capítulo sobre el Estado en *Sur la reproduction* fueron omitidas en su totalidad en el ensayo IAIE mientras que sus simples títulos sugieren posiciones contrarias a lo que hoy suele reconocerse como la teoría althusseriana de la ideología: “Los aparatos

---

4 Para versión en español, cfr. Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2000.

5 Para versión en español cfr. *Obras esenciales de Michel Foucault*. Vol. 1. Trad. Miguel Morey. Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 329-236

6 Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*. Trad. José Sazbón y Alberto Pla. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 61.

7 *Idem*, p. 9 n.1.

8 No hay versión en español disponible.

ideológicos de estado y los subproductos ideológicos de sus prácticas” [*Des appareils idéologiques d’État et les sous-produits idéologiques de leurs pratiques*], “El doble funcionamiento de los aparatos de estado y su acción combinada” [*Le double fonctionnement des appareils d’État, et leur ‘action concertée’*] y “Fragilidad y solidez de los aparatos ideológicos de estado” [*Fragilité et solidité des Appareils idéologique d’État*] (*Reproduction*: 113-123).<sup>9</sup> En estas partes de su discusión sobre el estado y sus aparatos, luego eliminadas, Althusser ofrece un panorama del modo en que la lucha de clases, presente desde el principio, resulta constitutiva de los aparatos mismos, los que entonces emergen en sí mismos como respuesta a movimientos ya existentes de resistencia a la reproducción de las relaciones de producción. La lucha de clases, en consiguiente, deforma a los aparatos, no solamente inhibiendo su funcionamiento sino causándoles la producción de efectos contradictorios. Sostiene que si bien una ideología no precede ni da origen a los aparatos que podrían corresponderse con ella (un error “idealista” que atribuye a Stalin), tampoco los aparatos preceden o dan origen a la ideología o ideologías apropiadas para ellos; la segunda proposición es la mera inversión de la primera (113). Hay, por el contrario, primero, una ideología que “existe en” —es inmanente o consustancial con un aparato— y segundo, la ideología producida por la práctica o las prácticas de ese aparato en la medida en que éste se articula con y es configurado en las luchas, por fuera de las cuales, no tiene existencia ni significado algunos. Estas “ideologías secundarias”, como Althusser las denomina, “son producidas por la conjunción de causas complejas en las cuales figuran, junto con la práctica en cuestión, el efecto de otras ideologías exteriores y otras prácticas exteriores —y en última instancia, no importa cuán disimulados estén, los efectos distantes (pero en realidad muy cercanos) de la *lucha de clases*” (115). En otras palabras, los aparatos no pueden ser entendidos como instituciones inertes o mecanismos que existen independientemente de su funcionamiento efectivo; es decir, con independencia de las luchas sujetas a las variaciones de la fortuna que caracterizan a la guerra y, especialmente en este caso, una guerra interminable cuyos modos y lugares de enfrentamiento siempre cambiantes, exigen perpetuos ajustes de táctica y estrategia. Como tales, los aparatos “secretan” (un término siempre colocado entre comillas por Althusser) “sub-formaciones ideológicas secundarias [*sous-formations*]” o “subproductos [*sous-produits*].” Los efectos de la lucha, por lo tanto, causan que los aparatos ideológicos secreten un subproducto que, por definición, puede no sólo resultar no-funcional sino incluso “tóxico”, como en una suerte de reacción auto- inmune. Un aparato puede, en consecuencia, ser descrito como más o menos “frágil” en función de la disposición de las fuerzas externas e internas (120).

A menudo los aparatos se mantienen “sólidos”, a pesar de los subproductos cuya toxicidad solo ocasionalmente y en las circunstancias correctas (en combinación con los subproductos de otros aparatos) alcanza niveles que pueden amenazar la propia existencia del aparato mismo (119). La descripción de los aparatos y su doble funcionamiento, o su tendencia a producir conflicto en lugar de orden y, en consecuencia, a desestabilizar en términos globales en lugar de promover estabilidad de las relaciones de clase, se encuentra notablemente ausente del ensayo IAIE (con la excepción del *post scriptum*, donde la primacía de la lucha de clases aparece como una reflexión posterior). Esta concepción de

---

9 No hay versión disponible en español. En el original, las citas de *Sur la reproduction* son traducidas al inglés por Warren Montag, autor del presente artículo. Para esta versión en castellano, se ha cotejado el inglés con el original en francés y cuando la longitud de la cita lo admite se transcribe la versión francesa del original.

los aparatos es la que permite a Althusser dedicar un capítulo entero en *Sur la reproduction* al fenómeno cuya exclusión en el ensayo IAIE fue blanco privilegiado de las críticas: la revolución.<sup>10</sup>

La supresión que hace Althusser en la versión publicada del texto, de su propia explicación del proceso de producción de una conflictividad irreductible, en favor de un panorama rigurosamente funcionalista de la sociedad capitalista, constituye un ejemplo indudable del gesto de *curvar el bastón* que el autor justificaba repetidamente hasta fines de los setenta, cuando reconocía que las exageraciones en el campo de la teoría podían corregir errores teórico-políticos mediante la introducción de nuevos y diferentes errores, reemplazando la confusión existente no con claridad sino con otras y quizás más poderosas formas de confusión. Sería un error, sin embargo, permitirnos distraernos con lo que Jacques Rancière (quien claramente representaba la audiencia de lo que él llamaba el teatro althusseriano de lo abstracto y lo sabía cuando acusaba a Althusser de utilizar un juego de manos para engañar e impresionar a sus espectadores) ha denominado “filosofía del Orden” althusseriana. En cambio, debemos mantener en mente que la génesis del concepto muestra que los aparatos ideológicos de estado solo tienen sentido en relación con la resistencia que precede y provoca su emergencia y funcionamiento: los aparatos ideológicos de estado, tomados en su conjunto y en su tendencial y siempre inestable unidad, pueden en el mejor de los casos preservar temporalmente un cierto equilibrio de fuerzas sin ser sin embargo capaces de resolver o abolir el conflicto en sí mismo.

El artículo IAIE, sin embargo, no consistió simplemente en extractos conformados por omisiones y elisiones. Althusser introdujo además cambios y adiciones. De ellos, ninguno parece tan importante o decisivo como aquellos realizados a la sección descrita como “un ejemplo” de la “tesis central” según la cual la ideología interpela a los individuos como sujetos, es decir, la sección titulada “Un ejemplo: la ideología religiosa cristiana” (IAIE 177-183).<sup>11</sup> En ambas versiones del texto, Althusser comienza con una justificación de la propia noción de “ejemplo” que, como ilustración de una generalidad, podría parecer que introduce una lógica emanativa que contradice su constante insistencia en la inmanencia y la singularidad. Se limita a “analizar a un solo ejemplo, accesible a todos,” porque “la estructura formal de toda ideología es siempre la misma” (177)<sup>12</sup>. Es importante notar, no obstante, que Althusser ofrece dos diferentes casos de esta estructura formal que es siempre y en todos lados, la misma. En el manuscrito más largo, de 1969, esta estructura formal es un “triple sistema” que asegura o garantiza (él usa el verbo *asegurar*) tres operaciones simultáneas: 1) la interpelación de los individuos como sujetos; 2) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el reconocimiento propio de cada sujeto en sí mismo; 3) la garantía absoluta de que todo realmente es lo que es: que Dios es Dios, que Pedro es Pedro y que, si la sujeción de los sujetos al Sujeto es realmente respetada, todo marchará bien para ellos: serán “recompensados [récompensé]” (*Sur la reproduction* 232-233).

En la versión más conocida, publicada en 1970, el triple sistema ha crecido hacia un sistema cuádruple de operaciones ideológicas, y la incorporación no es nada trivial. Entre

---

10 Cfr. « Chapitre X. Reproduction des rapports de production et révolution » En *Sur la reproduction*. (p. 179-195)

11 Althusser, L. (2003) *Idem.*, pp. 58-63

12 *Idem.*, p. 58

los puntos 1 y 2 –es decir, entre la interpelación de los individuos como sujetos, por un lado, y las tres formas de reconocimiento (de los sujetos con el Sujeto, de los sujetos entre sí y de auto-reconocimiento de cada sujeto), del otro lado– Althusser inserta una operación adicional, aquella de “su sujeción de al Sujeto” (IAIE 181)<sup>13</sup>. El hecho de la sujeción [*assujettissement*] es situado entonces, entre la interpelación del individuo como sujeto, de un lado, como agente y autor del pensamiento, discurso y acción y, por otro lado, el reconocimiento de este hecho por el Sujeto, por otros sujetos, y de cada sujeto en relación consigo mismo. Althusser agrega a la versión de 1970 una explicación del vínculo entre lo que podríamos llamar subjetivación y sujeción. Parecería que el hecho de que los sujetos producidos por este cuádruple sistema “marchen solos [*marchent tout seul*]” resulta un “misterio”, admite Althusser, pero el misterio es en sí mismo un efecto de la “ambigüedad” irreductible del término “sujeto”. En la “acepción corriente [*l’acception courante*]”, el término “sujeto” significa, en efecto, 1) “una subjetividad libre, un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión” (IAIE: 182)<sup>14</sup>. El orden de estas definiciones no es en absoluto arbitrario; para Althusser, el sujeto es interpelado como libre y *por lo tanto* como un sujeto que consiente o elige su propia sujeción libremente (el término “consentir” resulta estratégicamente ausente del artículo IAIE).

Resulta difícil no ver en estas frases una referencia más o menos directa a Hobbes, a quien Althusser dedicaría un curso en la *École Normale Supérieure* en 1971<sup>15</sup>. El único límite –tal vez, en sí mismo, el punto de intersección entre ley y naturaleza– al derecho individual de auto-gobierno es aquel según el cual un hombre tiene “prohibido” no actuar para preservarse (para usar la frase ambigua de Hobbes [189]).<sup>16</sup> Es precisamente en virtud de este derecho cuasi-absoluto del individuo de dirigirse a sí mismo y, por lo tanto, de no ser gobernado por ningún otro poder que aquel que él mismo consiente, como éste elegirá transferir el derecho del que es el único propietario al Soberano, con el fin de preservarse de los peligros del estado de naturaleza. Si, una vez que ha consentido al soberano, se arrepintiera de sus acciones e intentara recuperar el derecho transferido, estaría –si lo decimos con propiedad– iniciando una guerra consigo mismo y sería, consecuentemente, él mismo el autor de cualquier castigo que se le infligiera. El individuo es aquí colocado como agente libre y autor, de modo tal que el poder que consiente y al que en consecuencia se somete libremente, obtiene la mayor legitimidad posible: haga lo que haga, para él o contra él, lo hace con su propia autorización.

¿Es ésta entonces la *interpellatio* althusseriana, aquella que supone una perturbación y disrupción del pensamiento político: el argumento según el cual la atribución de libertad a un sujeto es el efecto retroactivo de una sumisión que se basa en la aceptación voluntaria de

---

13 *Idem*, p. 62

14 *Idem*, p. 63

15 Cfr. Althusser, L. *Politique et Histoire*, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure. 1955-1972. Paris. Seuil, 2006. (Trad. Cast. Althusser, L. *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior 1955-1972*. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 359 y sigs.)

16 Hobbes, T. *Leviatan, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México, FCE, 1987, p. 106.

la autoridad? Si juzgamos el artículo IAIE y particularmente los fragmentos revisados más arriba, en función de sus efectos, deberíamos decir que no. En sendas versiones del artículo Althusser sabe que el sujeto interpelado no siempre responde al llamado del Sujeto. Hay quienes, una vez llamados a la existencia como sujetos, dan la espalda a esa convocatoria a la sumisión, como si la voluntad libre de la que son provistos, les permitiera en ciertas ocasiones rechazar el destino para el cual son inscritos como sujetos. Estos son los que Althusser célebremente llama “malos sujetos”: criminales, herejes, rebeldes. Michel Pêcheux estaba quizás en lo cierto al lamentar que la frase “marchan solos” hubiera sugerido que una vez interpelados (y todo sujeto está siempre-ya interpelado) los sujetos se vuelven indistinguibles del “sujeto clásico” (215). Quizás fue para evitar una lectura de este tipo que Althusser añadió como penúltima línea del párrafo incorporado en la segunda versión, una frase en cursiva: “*No hay sujetos excepto para y por [par et pour] su sujeción*” (IAIE: 182)<sup>17</sup>. Aquí Althusser se desplaza desde la noción según la cual los sujetos sólo existen para la sujeción que ellos mismos eligen, hacia el postulado mucho menos conocido de que los sujetos solo existen por o a través de su sujeción, como si su sujeción (en un sentido lógico, si no cronológico) precediera a la constitución del sujeto como agente o autor antes que resultar de ella, como si fuera la condición de posibilidad del sujeto, su *sine qua non*; aquella sin la cual no puede existir<sup>18</sup>. Solo aquí, en la penúltima frase del penúltimo párrafo de “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, Althusser coloca una pregunta sin respuesta: ¿qué es exactamente, la relación entre los dos sentidos del término sujeto y, más precisamente, como el sujeto toma forma a partir de la sujeción (*assujétissement*)?<sup>19</sup>

Si nos dedicamos ahora al artículo de Balibar publicado alrededor de veinte años después del ensayo IAIE, en una coyuntura tan radicalmente distinta como pueda imaginarse, es necesario dejar claro que no se lo lee aquí como una respuesta o rectificación al texto de Althusser, ni tampoco en el sentido de seguir estrictamente la intervención althusseriana; antes bien, lo leemos como una aproximación diferente y en ciertos aspectos opuesta a la althusseriana. Entre las diferencias, ninguna es más obvia que la ausencia de cualquier noción de la existencia transhistórica, si no eterna, del sujeto (en el sentido de la expresión freudiana “el inconsciente es eterno”) y en consecuencia, si seguimos el razonamiento althusseriano, de la sujeción. Balibar comienza examinando otro desarrollo crítico en torno del sujeto, uno que también a su modo, postula un fundamento del ser sujeto que está necesariamente presente en sus permutaciones históricas: aquel de Heidegger, especialmente en el texto de 1938, – “*Die Zeit des Weltbildes*”, traducido como “La época de la imagen del mundo”. Para Heidegger, “Naturalmente, debemos entender esta palabra *subjectum*, como una traducción del griego *ὑποκείμενον*. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento reúne todo sobre sí.” (“*Zeit*”:

17 Althusser, L. (2003), p. 63

18 Judith Butler hace de esto su punto central en “*Althusser’s subjection*” pero en relación con la ley en un sentido psicoanalítico: el sujeto está siempre-ya sujeto a la ley. (Trad. Cast. Butler, J. “La sujeción en Althusser”. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Cátedra, 2001).

19 Montag se refiere a la frase: “Qué implica realmente ese mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto, de los individuos interpelados como sujetos y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su sometimiento a las ‘órdenes’ del Sujeto?” Althusser, L. (2003), p. 63 (N. de T.)

81)<sup>20</sup>. El original del que *subjectum* es una traducción –y que, como toda traducción, supone una cierta pérdida de sentido– a diferencia de las versiones modernas, “no está especialmente relacionado con el hombre [*Menschen*] y aún menos con el Yo.” (“*Zeit*”: 81). Al aproximarse a Descartes, en quien acredita la introducción de la noción antropológica de sujeto al pensamiento occidental, Heidegger nos recuerda “la imposibilidad de afirmar que la concepción moderna de lo ente es más correcta que la griega” (“*Zeit*”: 77). Por el contrario, con Descartes comienza (un origen cuya función en el texto de Heidegger será puesta en cuestión por Balibar, mediante la simple lectura de Descartes) una contracción del sujeto que tiene como corolario la reducción del Ser al Mundo y la reducción del Mundo a una imagen. El hombre entendido menos como especie que como individuo humano –como si la separación de los individuos fuera la propia forma del Ser de la especie– se vuelve el fundamento, el “*subjectum*”, o el sujeto del Ser. Hay que notar aquí que Heidegger ha proyectado de hecho el sentido moderno de sujeto, aquel que “reúne todo sobre sí”, sobre el griego *ὑποκείμενον* que normalmente no designa el agente de una acción sino aquello que es actuado, aquello que es emplazado bajo o enfrente, subordinado a algo o alguien más. Esto es más frecuentemente traducido como sustrato o sustancia que como sujeto, seguramente a causa de su uso en el texto de Aristóteles<sup>21</sup>; el *ὑποκείμενον* de Heidegger es, por el contrario, un agente extraño que no solo se coloca por debajo, sino que reúne en torno de sí (*sammeln*) todas las cosas que se sitúan por encima, como eligiera sujetarse o subordinarse a sí mismo en un *Opfer* o sacrificio hacia aquello que por su propio esfuerzo y agencia es producido literalmente como superior o más elevado. La aserción de Heidegger acerca de que Descartes llevó a cabo una antropologización de la metafísica occidental que al instituir el *ego cogito* como fundamento original está ella misma basada o fundada en una ya antropologizada o antropomorfizada concepción del *ὑποκείμενον*, como el agente de una reunión o colección que es también una sujeción. Como si una cierta noción de sujeto como agente y autor poseyera, como Althusser argumentaba, una existencia omnihistórica.

La interpretación heideggeriana de las *Meditaciones...* de Descartes, que las reconoce como la introducción del sujeto antropológico (*subjectum*) en el pensamiento de occidente es, según Balibar, muy peculiar para él y todavía más notable en el hecho de que no solamente la palabra *subjectum* sino el concepto en sí mismo se encuentra ausente de las *Meditaciones...*: si se sigue el razonamiento cartesiano hasta el final, se advierte que el *ego cogito* descubre finalmente la imposibilidad de su propio funcionamiento como fundamento y que su ser como sujeto está por entero predicado sobre su ser *subjectus*, es decir, no el sujeto del conocimiento sino el sujeto a un conocimiento que se origina en algo superior, es decir, Dios. La sujeción a éste es condición de todo conocimiento incluido especialmente el conocimiento del sujeto acerca de sí mismo. Es como si, nos dice Balibar hablando no solo de Heidegger y sus seguidores sino también acerca de una tendencia general a aceptar la lectura heideggeriana con o sin referencia al propio Heidegger, hubiera ocurrido en torno al

---

20 Todas las citas en español del artículo están tomado de la traducción al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte. Cfr. Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”. *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 1996, pp. 63-79.

21 Cfr. *de Libera* (Montag se refiere los trabajo de Alain de Libera, *Archéologie du sujet: I; Naissance du sujet; II. La quête de l'identité*, Paris, vrin, 2007 et 2008) citado por Balibar en su artículo (2013:79 n.93).



concepto de sujeto un “olvido” generalizado (“Ciudadano”: 33).<sup>22</sup> Y lo que ha sido olvidado es precisamente la irreductible división del sujeto. Primero, está el sujeto sujetado, el sujeto de un soberano, el sujeto del soberano como opuesto al sujeto soberano. En el extremo y en la medida en que no hay otro Rey que Dios, somos sujetos de Dios, donde sujeto debe ser entendido como *subditus*, literalmente, como aquel que es sujeto a las palabras mandatos/mandamientos de otro, no como un esclavo (*servus*) que es coaccionado, sino como alguien que elige obedecer y en consecuencia posee o es dotado con un suplemento de voluntad o fe en el sentido de *fide* o fidelidad. En segundo lugar, se encuentra, al lado del sujeto del soberano, el sujeto soberano, el sujeto sujetado solo a sí mismo y por lo tanto el único e incondicionado autor de pensamiento, habla y acción. Sin embargo no es solo la división irreductible del sujeto lo que ha sido olvidado, sino también y quizás más importante, la anterioridad histórica y política del primero sobre el segundo.

Para Balibar, la noción moderna del sujeto como origen y centro de iniciativas comienza con Kant, pero paradójicamente solo en la forma de una interpretación que atribuye a Descartes un “sujeto cartesiano” que, de hecho, recién aparece por primera vez en la *Crítica de la Razón Pura*. Lejos de superar la contradicción, conectando subjetividad con sujeción, el sujeto “kantiano-cartesiano” multiplica sus efectos, dispersándolos más ampliamente aún que antes. Es en la *Crítica de la Razón Pura* que Kant transforma el verbo “*cogito*” o “pienso” en un sustantivo, “*das Ich denke*” o “el Yo pienso” como si el sujeto fuera algo o alguien que existe solamente a través del acto de pensar: “el Yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia” (169)<sup>23</sup>. El sujeto no puede ya ser concebido como un sustrato en el sentido clásico, sino que es en cambio, la actividad de pensar al pensamiento mismo como agente y objeto de pensamiento a la vez. Mientras que, según señala Balibar, hay pocos elementos abiertamente políticos o prácticos en la discusión sobre el “yo pienso” de la *Crítica de la Razón Pura* (a excepción de un breve pasaje en la conclusión de la discusión sobre los “Paralogismos de la Razón Pura”), Kant insiste en que el pensar que pienso –y debemos usar aquí la primera persona– constituye una representación o intuición (opuesta al pensamiento racional) de “mi existencia como existencia de un ser activo en sí mismo”(169)<sup>24</sup> y esto abre la vía a su “correlato” (“Ciudadano”: 77)<sup>25</sup>, la noción de libertad que subyace como posibilidad de la moral. Y lo hace en un doble sentido: Kant postula la “espontaneidad” del Yo pienso, es decir, el hecho de que se determina a sí mismo, mientras que al mismo tiempo niega al sujeto un conocimiento sobre esa autodeterminación [*self-activity*] que no sería sino una intuición (*Anschauung*) o una representación (*Vorstellung*). De allí, como señala Balibar, “el ‘sujeto’ kantiano (es decir el *Ich* o mejor, el *Ich denke*), es tomado fundamentalmente en una relación de “*imputación*” (“Ciudadano”: 77)<sup>26</sup>. Porque “no me conozco tal como soy sino como me manifiesto a mí mismo” (*Critique*: 167)<sup>27</sup>, la

---

22 Balibar, E. *Ciudadano Sujeto. Vol 1: El sujeto ciudadano*. Trad. César Marchesino. Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 77.

23 Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. “Deducción trascendental” (§25) nota. Trad. Pedro Rivas. Madrid, Taurus, 2005, p. 118.

24 *Idem*

25 Balibar, E. (2013), p. 83.

26 *Idem*

27 “Deducción trascendental”, (§25) Trad. Pedro Ribas. Taurus, 2005., p. 118. Citado en Balibar, E. (2013), p. 82.

intuición o representación de mi espontaneidad (*Crítica de la Razón Pura*) o mi libertad en el sentido de que soy *causalibera* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*)<sup>28</sup> “jamás me permiten rebasar el campo de la experiencia” para conocerme a mí mismo “como *noúmeno*”<sup>29</sup>. Porque el uso práctico, no obstante, “se dirige siempre a objetos de la experiencia” podemos aplicar estas intuiciones al problema de “la libertad y al sujeto de ésta” y cómo debe actuar, es decir, cómo debe legislar para sí mismo y luego obedece la ley moral (383)<sup>30</sup>. De hecho, esta libertad, el fundamento de toda moral posible y que separa al hombre del mundo natural, no puede ser conocida en sentido puro y por lo tanto debe ser “imputada”. Por lo tanto, en *Metafísica de las costumbres*, Kant define a la persona como “el sujeto cuyas acciones son susceptibles de imputación” y la personalidad moral como la “la libertad de un ser racional sometido a leyes morales” que son aquellas que “ella misma se da (ya a sí sola, ya a sí al mismo tiempo que a otros)” (50).<sup>31</sup>

Imputación, sin embargo, no es un acto incondicionado de reconocimiento o proyección de parte de un sujeto hacia otro, como si diera para otro lo que intuye sobre sí mismo en una suerte de sociabilidad espontánea. Por el contrario, no hay nada espontáneo en la imputación; sólo ocurre en el contexto de una fundamental *Ungleichheit*: inequidad (no simplemente legal sino de desigualdad de fuerzas) y desemejanza, a la vez. Imputación (*Zurechnung*) es por sobre todo un “juicio por el cual se declara a alguien como autor (*causa libera*) de una acción” formulado por un juez o persona que tiene el “derecho de imputar judicialmente” (*Metafísica*: 53)<sup>32</sup>. Sostener que el sujeto kantiano, incluso tal como se presenta en la *Crítica de la Razón Pura* es una suerte de *Zurechnungsobjekt* o sujeto de imputación, a quien una libertad no cognoscible racionalmente puede y quizás debe ser adscrita o imputada, es sugerir la primacía de la dimensión política. Ser una persona y tener una personalidad moral y legal no es ser libre, es decir, manifiestamente la causa libre de las propias acciones en el sentido de un autor (el término de Kant es *Urheber*, que significa origen y creador, pero también ejecutor), sino más bien ser imputado con esa libertad por alguien “autorizado para imputar por fuerza de derecho”. La imputación de la libertad es por lo tanto, una imposición violenta de responsabilidad causal, moral y legal a un individuo por un orden jurídico-político anónimo (es de notar que el juez mismo “es autorizado” en voz pasiva, como si él también fuera un sujeto de imputación autorizado por otro sujeto de imputación en una cadena necesariamente infinita). Este orden precede al sujeto de imputación, y su sujeción a él es la condición del acto por el cual es imputado con la libertad, que a su vez es necesario para toda moral. Si puede decirse que el sujeto se ha dado a sí mismo, solo o con otros, las leyes (morales) que libremente obedece, este acto de darse o crear también es resultado de una imputación y en consecuencia requiere la precedencia temporal y lógica de lo legal sobre lo moral. Por lo tanto, Kant ha afirmado también, a su manera, que no existen sujetos sino por medio y a través de su propia sujeción.

---

28 Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente. Ed. crítica Silvia Schwarzböck. Buenos Aires, Eudeba, 1998.

29 Kant, I. (2005) “Paralogismos de la Razón Pura”, p. 278.

30 *Idem*

31 Kant, I. *La metafísica de las costumbres*. Trad. cast. Manuel García Morente. México, Porrúa, 1975, p. 41.

32 *Idem*, p.46.

Para trazar la línea de demarcación que visibilizará de modo permanente la oposición jerárquica inscrita en la noción de sujeto en su existencia histórica, es decir, para deshacer la represión a la que ha sido “sujeto”, para poder hablar, Balibar propone que después del sujeto soberano que en sí mismo sigue al sujeto del soberano –pero solo introduciendo la sujeción en él como la condición o el resultado de su libertad– emerge a través de un rechazo de la antinomia sujeción/subjetivación la figura del ciudadano, una figura nacida de los movimientos revolucionarios de finales del siglo XVIII, particularmente la Revolución Francesa. Para ser preciso, el ciudadano

...instituye por lo tanto una figura histórica que no es más el *subjectus*, y que no es todavía el *subjectum*. Pero al principio, en su formulación y en su puesta en práctica, esta excede su propia institución. Es lo que yo denominaba hace un instante el enunciado de una proposición hiperbólica. Sus desarrollos no pueden estar hechos más que de conflictos, de los cuales se pueden esbozar sus desafíos (Ciudadano Sujeto: 53).<sup>33</sup>

Excede su propia institución: el ciudadano es entonces una figura utópica, no en el sentido de que su esencia descansa en un futuro a realizarse, sino en el sentido de que no existe en ninguna parte –ni en el colectivo ni en el individuo, ni públicamente ni en privado, ni como *subjectus* ni como *subjectum*– y en el sentido de que su propia identidad resulta de estas exclusiones. Históricamente, surge del desarrollo del sujeto, dividiéndolo de sí mismo, trabajando para revocar la primacía de una sujeción que, incluso cuando se origina en la voluntad incondicional de liberar e igualar a los sujetos, produce desigualdad y dominación. El ciudadano existe solamente en y a través de una lucha que es por definición, permanente, una batalla que va más allá de sus propios límites, como si mantenerse dentro de ellos redujera la figura del ciudadano al mismo sujeto contra el que se ha definido. El ciudadano entonces existe solo a través de la actividad en la que sus objetivos permanecen inmanentes.

El trabajo de Roberto Esposito sobre la inmunidad puede bien ser inscripto en un registro diferente de aquel de Althusser y Balibar. Como respuesta a algunos de los problemas teóricos concebidos por los desarrollos de Foucault en torno al biopoder, particularmente aquel “intervalo de sentido que permanece abierto en el texto de Foucault entre los polos constitutivos del concepto de biopolítica, biología y política”, pareciera conducir la cuestión de la apropiación de la vida por la política en una dirección que nos permitiría eludir o rodear la pregunta por el sujeto completamente. Sin embargo, al leer a Esposito a la luz de la presente discusión, no podemos escapar a la sensación de que la oposición entre *communitas* e *immunitas* es otro modo de pensar la aporía constitutiva del sujeto y el conflicto irreductible en el corazón de la noción de ciudadano. Como Esposito demuestra, el concepto de inmunidad es político antes de ser biológico. No es solamente

---

<sup>33</sup> La cita en español corresponde a la traducción de César Marchesino, publicada por Prometeo, Bs.As. 2013., p. 59. En el original de este artículo, el autor ofrece su propia traducción del francés (*Citoyen Sujet: 53*) al inglés: “...a historical figure that is no longer the *subjectus* and not yet the *subjectum*. But from the outset, in the way that it is formulated and put into practice, it exceeds its own institution. The citizen is what I have called the statement of a hyperbolic proposition; its developments can only emerge from conflicts whose stakes can be sketched out.”

que *communitas* o comunidad no sea “una propiedad de los sujetos que une”<sup>34</sup>, la totalidad a la cual podrían pertenecer antes de su separación en individuos; ni tampoco una cosa (la *res publica*) que pudiera ser sustancializada como aquello que los individuos “comparten” o poseen (*Communitas*: 8)<sup>35</sup>. Si es que podemos hablar de un compartir, debiera ser el compartir de un *munus*, una obligación, una deuda, un impuesto, incluso un paradójico don obligatorio; Esposito lo caracteriza como compartir una falta o un vacío. *Communitas*, entonces, no es más que el individuo sino menos; no agrega sino que sustrae y, finalmente, es la experiencia de la destitución y la expropiación (*depropriazione*) (6-7). Un sujeto tal, es sujeto de y para la deuda y la expoliación: un exterior que marca su propio límite es redescubierto allí, como aquel que separa a cada sujeto de sí mismo. Es aquí, en un gesto cuya oportunidad con respecto a la discusión sobre el vínculo del sujeto con la *communitas*, así como su contenido solo puede recordarnos a Althusser, donde Esposito se vuelve hacia las Escrituras y el ejemplo, no de Moisés sino de Pablo. Incluso la amistad *κοινότης* [*fellowship, camaraderie*]<sup>36</sup> en la comunidad de la fé, *κοινωνία*, es un “tomar parte” que entraña una pérdida y una reducción, una participación en la pérdida de libertad que es *δούλεια*, o servidumbre en Cristo, en cuya muerte uno debe participar(11)<sup>37</sup>. Éstas por supuesto, son las imágenes de una sujeción total, donde el sujeto sometido es amenazado con la extinción, con una destitución sin resto.

Es en relación con el tan “inaceptable” como “insoportable” *munus*, en el que el sujeto se pierde a sí mismo en el corazón del *Communitas* Cristiano, que el contraataque de la inmunización tiene lugar. La inmunidad surge como una demanda de exención de una deuda, obligación, servicio y por sobre todo, una exención de la deuda compartida de la *communitas*, que es ahora experimentada en el extremo, como un pedido de la propia vida y por lo tanto, como una amenaza de muerte. Cada lazo social deviene una amenaza ante la que el individuo debe ser inmunizado mediante una separación de los otros tan completa como le sea posible para que sus reclamos puedan ser ignorados con impunidad (un término cercano a inmunidad). La inmunidad evacua el vacío del *munus* vaciando lo común: no hay nada en común. Pero el sujeto, así liberado de la obligación y del movimiento de alienación y exteriorización representado por el *munus*, un sujeto que es, de esta forma, restituido a la soberanía de sí y a la propiedad de sí que la comunidad le había negado –es decir, el sujeto en sentido moderno– solo puede resultar y mantenerse como un sujeto en este sentido, en virtud de su sujeción a aquello que lo protegerá o inmunizará contra las amenazas a su autonomía. El sujeto entonces, puede ejercer la soberanía sobre sí mismo (sobre su vida, propiedad y libertad) solo en la medida en que ya está sujetado o que se sujeta a sí mismo al poder soberano capaz de asegurarle inmunidad. Para traducirlo al idioma althusseriano, no hay sujeto sino por y a través de una sujeción.

Es, al menos en parte, en el terreno de la filosofía de Hobbes que la conexión entre interpelación e inmunización resulta inteligible: “el Estado-Leviatán coincide con la disociación [*la dissociazione*] de toda atadura, con la abolición [*l’abolizione*] de toda

---

34 La frase aquí citada es tomada de la edición en castellano de Carlos Rodolfo Molinari Marotto. Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 22.

35 *Idem*, p. 30.

36 Montag utiliza *fellowship*, la versión traducida por Carlos R. Molinari Marotto mantiene las expresiones inglés y en francés para además de *philia* y *Freundschaft*.(p. 36)

37 Esposito, R. (2007) p. 37.

relación social extraña al intercambio vertical protección- obediencia” (14)<sup>38</sup>. Como Esposito plantea, este Estado es la negación de la posibilidad misma de relación, no solo del *cum* –como si los seres humanos fuesen originariamente separados unos de otros y solo secundariamente unidos– sino incluso de la completa dimensión transindividual de la que el individuo jurídico no puede ser extraído y aislado sin violencia y pérdida o sin ser privado de esa parte que tiene en común con otros y no obstante, le es propia. De hecho, llevado a su conclusión lógica que, como Esposito demuestra, resulta paradójicamente una reminiscencia de irracionalidad, los individuos son “preservados” y “protegidos” solo al precio de la propia sociabilidad que hace posible su existencia material y cultural: “Viven en y de la renuncia a convivir” (14)<sup>39</sup>. Toda posible combinación, coagulación y confusión en la que el individuo jurídico puede resultar perdido o disperso –o, por el contrario, puede devenir parte de una singularidad compuesta comenzando particularmente por las parejas ( *בִּשְׂרֵי אֶחָד*, el “una sola carne” de la primera pareja, una frase que establece que la separación solo puede resultar un desgarro del cuerpo compuesto pero irreductible en el que se han convertido) hasta los colectivos de cualquier tipo, sean “naturales” o “artificiales” – es abolida y reemplazada por una relación entre sujeto y Sujeto. De hecho, la política en sí misma deviene prevención. No solamente prevención de guerra, sino una importante profilaxis contra toda exposición a otros que pudiera acarrear automáticamente un peligro de contagio transindividual y un debilitamiento de la relación de sujeción vertical. De allí que la práctica inmunitaria que a la vez preceda y acompañe a la interpelación como simultáneamente su condición y su resultado.

Pero Esposito también muestra que el modelo hobbesiano requiere de una fundación que, si bien no se encuentra exactamente ausente de sus textos, resulta no obstante insuficientemente desarrollada. El autodomínio requiere a la vez la protección o concesión de inmunidad del soberano hacia el individuo (el proceso mediante el cual toda atadura social es quebrada excepto la relación vertical con el soberano) y simultáneamente ofrece la garantía de legitimidad a la sujeción del individuo al soberano (la transferencia del derecho de gobierno de sí debe ella misma estar fundada en el derecho) y esto es posible por un derecho originario o natural. Como Hobbes explica en la apertura del capítulo 14 del *Leviatan*, este *jus naturale* es “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.” La afirmación de la libertad está aquí, por supuesto, diseñada para hacer posible al individuo “despojarse” de tal libertad con el objeto de la auto-preservación (190)<sup>40</sup>. Pero lo que aquí resulta crítico y habitualmente pasado por alto por los comentaristas es que en este breve pasaje, inmediatamente después de la presentación del estado de naturaleza, donde Hobbes enfatiza fuertemente que “no existen propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*” el término “su” (poder, naturaleza, vida, juicio y razón) ocurre no menos de cuatro veces (188)<sup>41</sup>. Mientras que “su juicio” puede aparecer solamente para asignar en un sentido descriptivo al agente o causa de un juicio, “su propia vida” resulta claramente más complicado en la medida en que es el objeto

---

38 *Idem*, p. 42.

39 *Idem*, p. 43.

40 Hobbes, T. (1987) op cit., pp. 106-107.

41 *Idem*, p. 104.

de la acción de usar la propia libertad: es aquello que nuestro derecho natural nos ordena “preservar”. Para decir mi propia vida (o para complicar más las cosas, “yo mismo” [“*myself*”]) en este contexto es afirmar posesión: es mi vida por derecho y la de nadie más, y la libertad y el poder que “poseo” o “tengo” por derecho natural son lo que utilizaré para defender lo que es “mío” [“*my own*”]. Aquí, una cierta forma de propiedad precede y hace posible, incluso si para Hobbes paradójicamente requiere, la absoluta soberanía del Estado-Leviatán.<sup>42</sup>

Para Esposito es Locke quien “resolverá” el problema que aparece en la versión hobbesiana de la inmunización (es decir, intensificando y multiplicando sus contradicciones)<sup>43</sup>. A fin de referirme simplemente a mí mismo, mi propio yo [*myself, my own self*], que yo mismo poseo, el yo que es mío y de nadie más<sup>44</sup>, el yo que se encuentra separado de lo común –es decir, a fin de declarar o establecer aquello que será inmunizado (e interpelado)– “hombre” debe ser a la vez, “dueño de sí mismo y propietario de su propia persona y de las acciones y trabajos de esta...” (27; ch. 5 sec. 44)<sup>45</sup>. La propiedad ha devenido un atributo o propiedad de la vida (al menos de la vida humana) en sí misma, que significa que tanto como no puede haber propiedad sin la vida que ella preserva<sup>46</sup>, de igual modo no puede haber vida sin propiedad, derecho de propiedad, y apropiación que le permiten existir: el Hombre tiene “en sí mismo el gran fundamento de la propiedad. Y todo aquello que vino a constituir la parte mayor de lo que él empleó para procurarse apoyo o comodidad...fue completamente suyo” (27;ch.5, sec.44). Lo común es aquello que debe ser superado a través del trabajo de un simple individuo cuyo derecho de propiedad sobre su propia persona asegura que su trabajo permanece suyo y no puede (legítimamente o *de jure*) ser mezclado o confundido con el trabajo de otros. Apropiarse [*to appropriate*] a través del trabajo individual, por lo tanto, no es simplemente “sacarla del estado común en que la naturaleza la había puesto” sino que “no tengan ya derecho a ella los demás hombres”(18; ch.5, sec.27). La separación original del cuerpo confiere la condición de propiedad al “fruto o la carne de venado” que éste se apropie del estado de naturaleza, por lo que debe ser quien se los apropia y exige el derecho exclusivo que la propiedad conlleva (“no tengan ya derecho a ella los demás hombres”) “antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular” (19; ch.5, sec. 26).

---

42 Esta es por supuesto la tesis de C.B. Macpherson’s *The political Theory of Possessive Individualism*. Macpherson exagera la centralidad de un concepto explícito de propiedad en Hobbes, que es desde mi perspectiva, un concepto necesario y necesariamente ausente en el Leviatán, en que es necesario para la fundación de la soberanía incluso en la medida en podría conformar su límite (imposible, para Hobbes).

43 En lo que sigue, me refiero particularmente a la discusión de la propiedad en relación con el “paradigma de la inmunización” en el texto de Esposito *Bios: Biopolítica y filosofía* (63-69). Ed. cast. Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlos Molinari Marotto. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 73 y sigs.

44 Ver “My Self et My Own: ‘variations sur Locke” de Balibar. Ed. Cast. “My Self’, ‘My Own’ variaciones sobre Locke” Balibar, E. (2011) op cit., pp. 125-158

45 Las citas en castellano son tomadas de la traducción de Carlos Mellizo (Locke, J. *Segundo Tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1990).

46 En el artículo: (pre)serve

Por lo tanto, la propiedad no solo precede a la soberanía como su condición, sino que más problemáticamente, precede toda forma de existencia interhumana, con el resultado de que no es simplemente el común el que amenaza la existencia del propietario individual, sino la sola presencia de otros individuos. La amenaza no es aquella de la violencia y la expoliación, como en el caso de Hobbes, sino en cambio es la amenaza estrictamente biológica del contagio, la infección y la contaminación, una invasión del “mío” por el “tuyo” a nivel corporal, una mezcla cuyos efectos solo pueden privar al cuerpo de aquello que le pertenece y que es necesario para su preservación. Este peligro es anticipado en el estado de naturaleza donde cada uno es libre (de otros; el peligro allí era que los individuos perdieran el contacto con sus pares en el “vasto espacio de la tierra deshabitada” antes que sentirse “limitados” por su presencia [ch.5, sec.36]) donde existía un cierta igualdad de apropiación y consumo. Libertad e igualdad desaparecen, ambas, en el estado social, o bien persisten como aquello que debe ser imputado a quienes ya no son más libres ni iguales. Mientras que, teóricamente, todos mantienen la propiedad de su persona, la continuidad entre vida, cuerpo, trabajo, apropiación y propiedad se quiebra y los frutos del propio trabajo son inmediatamente propiedad de otros. La inmunización resulta el medio por el cual es posible decir “que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual” como si declarar que el individuo humano es propietario de sí mismo solo lo convirtiera en la cosa que él posee, permitiendo su expropiación, una expropiación que es mucho más violenta en tanto que resulta del trabajo propio del individuo, que ahora reduce la vida en lugar de preservarla y potenciarla (ch.5, sec. 50). Para Locke, la relación vertical de sujeción está subordinada y de hecho sirve a la división horizontal de los individuos entendidos como propietarios de sí mismos, sus personas, y lo que a través de su trabajo “anexan” a sí mismos –una inmunidad dada tanto por la naturaleza como por la razón y que debe ser protegida por el estado. El peligro descansa menos en la amenaza a la propiedad que plantean los impuestos del monarca absoluto a sus sujetos que en la amenaza planteada por aquellos predadores (in)humanos que ignoran el hecho de que las posesiones de un hombre han sido anexadas a su persona y que un intento de robar su abrigo (u ocupar su tierra) representa un atentado contra su propia vida.

Contra un línea de pensamiento que conecta a Schmitt, Arendt y Agamben, tanto Althusser como Esposito, de diferentes modos, han desplazado la cuestión de la soberanía del centro de la vida política, insistiendo en que si tiene algún sentido en el contexto moderno, la soberanía (y la noción de ley que ella implica) deben entenderse como coextensivas a las formas específicas de propiedad y apropiación que caracterizan a la propia modernidad. Interpelación e inmunización no han sido solamente movilizadas (generalmente aunque no exclusivamente por el estado) para llevar a cabo y mantener un régimen absoluto de propiedad privada contra todas las otras formas de uso y ocupación; sino que dotan al individuo de una propiedad de su persona y una posesión de su propia libertad que, en nombre de la restauración de la libertad y la igualdad, proveen efectivamente los medios de su alienación mediante una transferencia, venta o confiscación que, en la mayoría de los casos siempre ya ha tenido lugar. Por lo tanto, si hay lucha es tanto contra las relaciones horizontales que, a través de la individualización y división universal, producen nuevas y durables formas de sujeción e inequidad, como lo es contra la relación vertical de soberanía/sujeción.

Sin embargo, no podemos concluir sin antes advertir el punto preciso en el que Althusser y Esposito divergen uno de otro. Para el primero, la interpelación se mantiene profundamente funcional, sirviendo a la reproducción del sistema de relaciones de producción (y propiedad) que hace la vida posible. Hemos notado que la decisión de Althusser de excluir del artículo IAIE la discusión de la resistencia y la revolución presente en *Sur la reproduction* resulta en una teoría de la reproducción en la cual la oposición solo puede provenir de afuera o ser postergada al extremo (como en el propio texto de Althusser donde la lucha de clases solo aparece después de la conclusión del trabajo, en un *Post Scriptum*), como si no pudiera nunca llegar sino que siguiera siendo irreductible. Pero, ¿no podemos acaso concebir este error, tan frecuentemente identificado y criticado, como un síntoma de otro conflicto que anima lo que podríamos llamar la biopolítica althusseriana? El capitalismo aparece en su ensayo como un sistema en constante expansión y optimización, cuya habilidad para garantizar subsistencia a su población no es jamás puesta en duda, en la medida en que esa subsistencia es, según Althusser, necesaria para su funcionamiento. Aquí también, a través de imputar una racionalidad generalizada al modo de producción capitalista, Althusser ha borrado la posibilidad no solo de comprender la tendencia a la crisis subrayada por Marx en el tercer volumen de *El capital*, sino también de capturar las contradicciones que ponen al capitalismo contra sí mismo –de entender al capitalismo, en ciertas circunstancias, en un cierta coyuntura, en un cierto balance de fuerzas, como un modo de (auto) destrucción antes que de producción. Esposito, por el contrario, insiste en la siempre creciente contradicción de una sociedad que trabaja para privarse de las mismas relaciones que le permiten sobrevivir, en que la “vida es sacrificada a su conservación” (14).<sup>47</sup>

Es aquí, y damos la última palabra a Balibar, que el concepto de ciudadano interviene, no solo como mediador entre la interpelación y la inmunización entendidas como sujeción vertical y privación horizontal, sino como una cuña que impide su mutua convergencia. Balibar recuerda aquello que ha sido sujeto a un olvido, precisamente la historicidad del ciudadano, una historicidad cuyos trazos permanecen indelebles. Inscribir en la realidad histórica del ciudadano es resistirse a aceptar una definición estrictamente formal o simbólica de la libertad e igualdad que lo constituyen, una imputación de libertad cuya función es primariamente punitiva y penal y una igualdad que es una proyección retroactiva de la jerarquía actualmente existente. El ciudadano representa la demanda insatisfecha por la libertad e igualdad inmanentes e inseparables de la habilidad de pensar y actuar. Si no existe sujeto sino por y a través de la sujeción, no existe sujeción sino en respuesta a una resistencia que ésta intenta contener. En algún sentido, el ciudadano es el efecto diferido de aquello de lo que la sujeción es una respuesta, la resistencia que supone la vida misma, la vida resistiendo lo que amenaza con debilitarla y destruirla, las formas efectivamente existentes de coerción y expoliación; el síntoma de la profunda reacción autoinmune de una noción de sociedad de la que todo lo que es genuinamente social debe ser eliminado. En la figura del ciudadano tal como surge del ensayo de Balibar, una figura que es menos la antítesis de o el antídoto contra el sujeto, que la marca de su límite, encontramos la insurrección por venir, que como todo futuro, se encuentra ya inscrita en el presente.

---

47 Esposito, 2007: 43.



Bibliografía<sup>48</sup>

- Althusser, Louis. "Ideology and the Ideological State Apparatuses." *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971. 127-187. Print.
- Althusser, Louis. "Idéologie et appareils idéologiques d'État." *La Pensée* 151 (Juin 1970). Print.
- Althusser, Louis. "Three Notes on the Theory of Discourse." *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-1967)*. Trans. G.M. Goshgarian. Verso: London, 2003. Print.
- Althusser, Louis. *Sur la reproduction*. Ed. J. Bidet. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. Print.
- Balibar, Étienne. "Citizen Subject." E. Cadava, P. Connor, and Jean-Luc Nancy, eds. *Who Comes After the Subject?* London: Routledge, 1991. 33-57. Print.
- Balibar, Étienne. *Citoyen Sujet: et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. Print.
- Balibar, Étienne. "'My Self' et 'My Own': variations sur Locke." *Citoyen sujet*. 121-154. Print.
- Butler, Judith. "Conscience Doth Make Subjects of Us All: Althusser's Subjection." *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford UP, 1997. Print.
- Esposito, Roberto. *Communitas*. Trans. Timothy Campbell. Stanford: Stanford UP, 2010. Print.
- Esposito, Roberto. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Trans. Timothy Campbell. Minneapolis: U of Minnesota P, 2008. Print.
- Heidegger, Martin. "The Age of the World Picture." *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. William Lovitt. New York: Harper, 1977. Print.
- Heidegger, Martin. "Die Zeit des Weltbildes." *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1952. Print.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Middlesex: Pelican, 1968. Print.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965. Print.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge UP, 1991. Print.
- de Libera, Alain. *Naissance du sujet*. Paris: Vrin, 2007. Print.
- Locke, John. *Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett, 1980. Print.
- Macpherson, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford UP, 1962. Print.
- Pêcheux, Michel. *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*. Trans. Harbans Nagpal. New York: St. Martin's Press, 1982. Print.
- Rancière, Jacques. *Althusser's Lesson*. Trans. E. Battista. London: Continuum, 2011. Print.

---

48 Se consignan únicamente las referencias indicadas por el autor, el material en español consultado para la traducción se consigna en el aparato de notas.