



Constanza Serratore

Universidad de Buenos Aires (UBA).

@ constanza.serratore@gmail.com

id 0000-0002-5392-5491

■ Recibido / Received  
10 de octubre de 2022

■ Aceptado / Accepted  
19 de octubre de 2022

■ Páginas / Pages  
De la 175 a la 184

■ ISSN: 1885-365X

# El miedo a la muerte: Una política que oscila entre la comunidad y la inmunidad

The fear of death: A policy that oscillates between community and immunity

## RESUMEN:

El tema principal de este texto es el miedo ínsito y fundamental que se halla en el Estado moderno. Nos hemos ocupado del *Leviatán*, de Thomas Hobbes, porque creemos que es una teoría política que hace del miedo la característica originaria del Estado. Este miedo a morir de muerte violenta en manos de cualquiera en el estado de naturaleza es lo que obliga a los hombres a desplazarse hacia un nuevo miedo: el de la espada del soberano. En otros términos, la tesis del artículo consiste en demostrar que el miedo no desaparece; por el contrario, es el corazón del estado de naturaleza y el motor del Estado político. Habiendo identificado que el objeto del miedo es la muerte, recurrimos también a los conceptos de Roberto Esposito de *comunidad e inmunidad* para mostrar que el Leviatán protege la vida de los súbditos a través de su estrategia inmunitaria. Sin embargo, así como los súbditos se mantienen con vida, el precio que pagan es el de la muerte de la comunidad. Lo que sobrevive en Hobbes es el cuerpo político, un cuerpo que no muere porque está acostumbrado a convivir con la muerte que habita en su interior.

## PALABRAS CLAVE:

Hobbes; Esposito; miedo; poder; soberanía; inmunidad.

## ABSTRACT:

The main theme of this text is the inherent and fundamental fear found in the modern State. We have dealt with T. Hobbes's *Leviathan* because we believe that it is a political theory that makes fear the original characteristic of the State. This fear of dying a violent death at the hands of anyone in the state of nature is what forces men to move towards a new fear: that of the sovereign's sword. In other words, the thesis of the article consists in demonstrating that fear does not disappear, on the contrary, that it is the heart of the state of nature and the motor of the political State. Having identified that the object of fear is death, we also resort to R. Esposito's concepts of *community* and *immunity* to show that the Leviathan protects the lives of its subjects through its immune strategy. However, just as the subjects stay alive, the price

\* Constanza Serratore es Dra. en Filosofía. Actualmente, se desempeña como profesora adjunta en la Cátedra de Filosofía Política de la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires. Estudia, investiga, escribe y traduce sobre filosofía política italiana contemporánea ininterrumpidamente desde el 2006.

they pay is the death of the community. What survives in Hobbes is the body politic, a body that does not die because it is used to living with the death that lives within it.

---

**KEY WORDS:**

Hobbes; Esposito; fear; power; sovereignty; immunity.

## 1. Introducción

A lo largo de su texto *Immunitas: Protección y negación de la vida* (2002), Roberto Esposito<sup>1</sup> propone el paradigma inmunitario como clave hermenéutica para la comprensión de nuestro presente. En efecto, sugiere que la categoría de inmunidad adquiere mayor valor interpretativo porque es capaz de cortar transversalmente lenguajes específicos y reconducirlos a un mismo horizonte de sentido (cfr. Esposito, 2002, p. 3). De este modo, la inmunidad se presenta en planos aparentemente heterogéneos, como la lucha contra un virus —discurso que se ha encarnado fuertemente en el reciente brote de covid-19 que dio origen a la pandemia que comenzó en 2019 y aún no terminó—; la oposición a la solicitud de extradición de un jefe de Estado acusado de violación contra los derechos humanos —Esposito piensa en el ejemplo del dictador chileno Pinochet—; el refuerzo de las fronteras para evitar la inmigración clandestina; los virus informáticos, que han puesto en jaque recientemente a más de una compañía internacional y la han hecho perder millones de dólares —solo en América Latina podemos pensar en los ciberataques contra Mercado Libre, la entidad bancaria BR Partners—, etc. Por lo tanto, sostiene Esposito, el horizonte de sentido al que reconducen todas estas prácticas de seguridad que buscan restablecer el orden frente al riesgo se entrelazan en el paradigma inmunitario.

De este modo, un primer acercamiento al concepto de inmunidad es el de comprenderla como la exigencia de reconstrucción de un equilibrio que se ha roto precedentemente. Sin embargo, en términos políticos, debemos decir que las formas comunitarias que se han dado a lo largo de la historia han contado con un sistema inmunitario. En otros términos, y para decirlo con Esposito, no se puede pensar algún tipo de comunidad que prescindiera de toda inmunidad.

Ahora bien, si esto es así, ¿cuál es la característica de nuestro presente?, ¿por qué recurrir al paradigma inmunitario como clave interpretativa de nuestra actualidad si puede extenderse como análisis a lo largo de la historia?

## 2. La inmunidad y el riesgo de contagio

De los ejemplos que hemos tomado de Esposito, podemos estar seguros de algo: tanto una enfermedad como una intrusión violenta, ya sea en el plano de lo individual como en el de lo común, siempre ocurre en el ámbito del cuerpo. El cuerpo es el lugar en el que se sitúa la amenaza, pero el cuerpo es también el límite entre el interior y el exterior, entre lo individual y lo común (cfr. Esposito, 2002, p. 4). La inmunidad es, entonces, la respuesta a la intrusión de algo que desde el exterior penetra en nuestro cuerpo —individual o colectivo— y lo transforma, lo altera, lo modifica, lo corrompe.

---

1/ Las traducciones de los textos de R. Esposito que se reproducen a modo de cita fueron realizadas por Constanza Serratore, a menos que se indique lo contrario.



Ahora bien, si bien es cierto que las comunidades se han dado siempre sus propias formas inmunitarias para protegerse, también es cierto que lo propio de nuestra contemporaneidad es el miedo al contagio de un mal que puede extenderse por todos los ganglios de la vida. Ya no se trata de un ataque preciso, puntual, sino del miedo a la contaminación, que pone en riesgo de devastación a todo el cuerpo. El temor a la contaminación, al contagio, el carácter al mismo tiempo acelerado y generalizado de la enfermedad en el cuerpo, es lo que confiere una exigencia especial a la inmunización.

Este es el motivo por el cual Esposito explica la modernidad inmunitaria en dos etapas o dos momentos, sin que ello implique la exclusión de uno por otro. En términos filosófico-políticos, la primera modernidad es la que nace con Hobbes y se entiende como la elaboración de condiciones de refractariedad del cuerpo para eliminar la enfermedad. Basta pensar en el modelo hobbesiano propuesto en el *Leviatán*, en el que a todas luces se evidencia que lo que le preocupa al autor del s. XVII es el caos, la guerra civil entendida como enfermedad, y no el exceso de orden. Para Hobbes, la disyuntiva es *Leviatán* o anarquía y, dicho en términos biomédicos, es importante neutralizar o extirpar toda posibilidad de la enfermedad; si esto no resulta, sigue la muerte de la política.

Entre los s. XVIII y XIX, la ciencia ha hecho avances sustanciales en los términos del pasaje que Esposito señala entre una inmunidad natural y una inmunidad adquirida, que caracteriza esta segunda modernidad. En efecto, el descubrimiento por parte de Jenner de la vacuna antivariólica o los experimentos de Koch y Pasteur abren una nueva etapa de la mano de la bacteriología médica que cambia completamente el sentido de los conceptos de enfermedad y de cura. Para decirlo de manera clara, sostiene Esposito que se trata del pasaje de una condición pasiva a una condición activa en la que se introducen en el cuerpo dosis no letales del mal del que se lo quiere preservar. Afirma Esposito que, si para Hobbes se trataba de extirpar —en el sentido de eliminación al menos momentánea— la enfermedad, en esta nueva conceptualización de la inmunidad se trata de introducir la infección de manera atenuada y preventiva.

El pasaje dentro de la modernidad puesto en los términos de inmunidad natural a inmunidad adquirida genera algunos efectos de sentido que son interesantes para explicitar. En primer lugar, la inmunidad adquirida se presenta como la reacción de una fuerza que se inyecta para evitar que otra fuerza se desarrolle. En segundo lugar, este mecanismo de inmunidad supone la existencia de la enfermedad que debe contrarrestar. En tercer lugar, la inmunidad reproduce de manera controlada el mal que en el otro modelo buscaba extirpar. En este sentido, Esposito sostiene que «la vida combate contra aquello que la niega, pero no según la estrategia de una confrontación frontal» (2002, p. 10). De este modo, comprendemos que el veneno resulta vencido cuando es parte del organismo, y no cuando este lo elimina. En términos más claros: lo que mata también cura, y este es el doble sentido del antiguo término *phármakon*, que indica aquello que puede traducirse como ‘veneno’ o como ‘remedio’.



### 3. Hobbes y el miedo en el estado de naturaleza

El primer capítulo de *Communitas: Origen y destino de la comunidad* (1998) es titulado por Esposito «La paura» («El miedo»), como aquel elemento central de la política moderna. En efecto, Elias Canetti, en su texto *La provincia del hombre* (1973), sostiene sobre Hobbes lo siguiente:

Como pensador, realmente está solo. En los siglos posteriores hay pocas corrientes psicológicas que no puedan reclamarle como su predecesor. Pasó, como he dicho, mucho miedo y habló tan abiertamente de este miedo como de todo lo restante con lo que se enfrentó (1982, p. 85).

El miedo es el centro de la teoría política de Hobbes y de su propia biografía. Tan es así que Hobbes escribe: «Mi madre dio a luz gemelos: yo mismo y el miedo» (1839, vol. I, p. lxxxvi). Desde la perspectiva que señalan Canetti y Esposito, Hobbes es el autor que ha utilizado el miedo como la herramienta central tanto desde el punto de vista analítico como desde el prescriptivo en una época en la que el miedo era considerado un valor negativo.

Desde nuestra lectura, consideramos que el *Leviatán*, de Hobbes, nos sugiere una vía intermedia entre las dos modernidades que hemos señalado hasta el momento. En efecto, el miedo hobbesiano no es aquello que viene desde afuera únicamente, sino lo que está siempre dentro de nosotros, es lo que nos dispone en una lucha interior que puede llegar al punto de conquistarnos por completo. Para decirlo con Esposito, «lo que nos enseña Hobbes es el coraje a tener miedo» (1998, p. 4). Lo que atrae, entonces, tanto a Canetti como a Esposito, es el coraje de Hobbes, un hombre lleno de miedo que es capaz de decirnos sin disimulo que la humanidad no es otra cosa que miedo.

Ahora bien, una de las preguntas que nos hacemos en este artículo es ¿cuál es el lugar que ocupa el miedo en la teoría política de Hobbes? La respuesta es simple: el miedo está en primer lugar, es originario en tanto en cuanto lo que tememos es justamente nuestra condición de mortales. Dicho de otro modo, el miedo que nos atraviesa y nos constituye no es ni más ni menos que el miedo a la muerte.



En el cap. XI de la sección «Del hombre» del *Leviatán*, Hobbes sostiene que «una primera inclinación natural de toda la humanidad (es) un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que solo cesa con la muerte» (1994, p. 87). Luego de esta afirmación, sostiene que la humanidad tiene ciertas disposiciones esenciales para conseguir el poder. Por ejemplo, señala que la competencia es una disposición que lleva a la humanidad a conseguir más poder con la consecuencia del antagonismo, la enemistad y la guerra: «Porque el modo como un competidor consigue sus deseos es matando, suplantando o rechazando a quien compite con él». Ahora bien, continúa, el hombre no solo puede matar, sino también morir: «El miedo a la muerte y a ser herido conlleva una predisposición semejante» (ibíd.).

El miedo a morir está en el origen de la humanidad porque todos somos iguales y libres en el estado de naturaleza. En efecto, en el cap. XIII de la misma sección, Hobbes sostiene que los hombres somos iguales en las facultades del cuerpo y del alma: «La diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho» (ibíd., p. 105). Y continúa:

De esta igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines. Y, por tanto, si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos, se convierten en enemigos; y, para lograr su fin, que es, principalmente, su autoconservación [...] se empeñan en destruirse y someterse mutuamente (ibíd., p. 106).

En relación con la libertad, en el cap. XIV de la misma sección, Hobbes sostiene que esta debe entenderse como la falta de impedimentos externos. De este modo, un hombre que

vive en el estado de naturaleza sin estar sometido a ningún poder que restrinja sus potencialidades es libre. Así, según el derecho natural, propio del estado de naturaleza, cada hombre tiene la libertad de hacer lo que le plazca para la preservación de su propia naturaleza, de su propia vida. En otros términos, cada hombre puede hacer lo que le parezca mejor para alcanzar el fin que persigue —la felicidad es, como indicé previamente, aquello que se define como el deseo de poder tras poder—.

Ahora bien, en la igualdad y la libertad propia del estado de naturaleza, Hobbes sostiene que se vive en una condición de guerra de cada hombre con cada hombre y que la guerra no refiere a la situación presente exclusivamente, sino a la voluntad de confrontación violenta que está latente en todo tiempo en que la humanidad vive sin otra seguridad que no sea la que le provee su propia fuerza.

En este sentido, la felicidad, entendida inicialmente como el deseo de poder tras poder que solo acaba con la muerte violenta, trasmuta en un gran sufrimiento cuando se comprende que el sujeto de la muerte no es solo el enemigo, sino que también podemos ser nosotros. El descubrimiento de nuestra condición de mortales —y de mortales bajo muerte violenta, no por enfermedad o vejez— es lo que nos pone en la situación de insatisfacción propia de quien se descubre incapaz de «convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos» (ibíd., p. 106). «No hay sociedad. Y, lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (ibíd., pp. 107-108).

Así, lo que se ve es que el miedo a la muerte es lo que empuja a la humanidad a pactar el ingreso en el estado civil. Ahora bien, lo que debemos subrayar en este artículo es que el miedo a la muerte violenta de cada hombre con cada hombre no desaparece, sino que se trasmuta en el miedo a la espada del soberano. Antes de adentrarnos en el desplazamiento de un estado a otro, Hobbes señala que «las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo (*industry*), puedan conseguirlas» (ibíd., p. 109).

A diferencia del derecho natural, Hobbes sostiene que es la ley natural la regla general descubierta a través de la razón que prohíbe a la humanidad hacer aquello que resulte destructivo para la vida. La regla general de razón, al contrario que en el derecho natural, según el cual cada quien se gobierna según su propia razón, indica que «cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla» (ibíd., p. 111).



## 4. Hobbes y el miedo en el Estado político

El pasaje del estado de naturaleza al Estado político es, como bien sabemos, simbólico en tanto en cuanto Hobbes lo presenta como una hipótesis de trabajo sin suponer que ese momento haya ocurrido en la historia de la humanidad. De este modo, el contrato implicaría un comienzo teórico-político, pero no histórico-temporal.

En efecto, la primera advertencia que nos hace Hobbes en el cap. XIV de la sección «Del hombre» es que la renuncia y la transferencia del poder no son lo mismo. Renunciar al derecho a la igualdad y a la libertad —es decir, a matar— no implica el pasaje al Estado político por diversas razones. En primer lugar, porque la renuncia es un acto individual en el que un sujeto

decide no actuar de alguna manera en particular sin tener en cuenta la persona en la que redundará este beneficio. En segundo lugar, porque la renuncia de un sujeto no supone el impedimento de otro sujeto a limitar sus acciones. En tercer lugar, porque renunciar no es más que habilitar al otro a actuar sobre el renunciante del modo que le plazca y, en definitiva, siguiendo la ley de razón de la autoconservación, el renunciante deberá defenderse para no perder la vida. De este modo, la renuncia resulta ineficaz, porque el renunciante deberá volver a matar.

Así, no es la renuncia la manera de construir un Estado político, sino la transferencia:

Mediante la transferencia de un derecho se intenta que el beneficio recaiga sobre una persona o personas en particular. Y cuando un hombre ha abandonado o cedido su derecho de una de estas dos maneras, se dice entonces que está obligado a no impedir que aquellos a quienes se ha concedido o dejado este derecho, se beneficien de él (Hobbes, 1994, p. 112).

Ahora bien, el motivo que justifica la transferencia de los derechos no es otro que el de la seguridad personal. Transferir los derechos —la libertad y la igualdad— implica antes que nada conservar la propia vida: «Por último, el motivo y el fin que hacen que un hombre renuncie y transfiera sus derechos no es otro que el de su seguridad personal en esta vida, y el de poner los medios para conservarla y no haziarse» (ibíd., p. 113).

Como se ve, no es la renuncia, sino «la transferencia mutua de un derecho lo que los hombres llaman contrato» (ibíd., p. 113). La diferencia entre la promesa de cumplir con un determinado acto y los convenios que se hacen por miedo es que estos últimos obligan. Es decir, la promesa no incluye la posibilidad de usar la fuerza, mientras que lo que se le transfiere al soberano es justamente la posibilidad de matar, que reza de este modo: «Ya no podré matar, pero tú lo puedes hacer en mi nombre».

De este modo, junto con la transferencia del poder al soberano, debemos tener en cuenta que el contrato también obliga en el siguiente caso:

Cuando un hombre ha abandonado o cedido su derecho [...] se dice que está obligado a no impedir que aquellos a quienes se ha concedido o dejado ese derecho se beneficien de él; y que debe, y es su deber, no anular ese acto suyo que ha realizado por propia voluntad. [...] Y estos son los lazos que ligan y obligan a los hombres; lazos que no poseen una fuerza derivada de su propia naturaleza —pues nada puede romperse más fácilmente que la palabra de un hombre—, sino del miedo a que su ruptura dé lugar a alguna mala consecuencia (ibíd., p. 112).

Norberto Bobbio (1991) sostiene que en el contrato hobbesiano hay dos instancias que se dan conjuntamente, pero que resulta fundamental distinguirlas para la comprensión de la fuerza de esta teoría: en el pacto, hay un momento de la transferencia y otro de la sumisión u obligación.

Sin embargo, hay que subrayar que ambas instancias suponen también la distinción entre las personas del actor y del autor. En efecto, en el cap. XVI de la primera sección, Hobbes refiere a la etimología del concepto de persona<sup>2</sup> recurriendo tanto a su término griego, *προσωπον*, como al latino, *persona*, y señala que en ambas lenguas estos términos refieren al

---

2/ Sobre el análisis etimológico del término *persona* y sus consecuencias en el ámbito filosófico político, cfr. Esposito, 2007 y 2001.



aspecto externo de un hombre que realiza una representación en el escenario y, otras veces más específicamente, refieren a la máscara, que sirve al mismo tiempo para cubrir el rostro y amplificar la voz. De este modo, sostiene Hobbes que «personificar es actuar o representarse a uno mismo o a otro. Quien representa el papel de otro se dice que asume la persona de este, o que actúa en su nombre» (1994, p. 134).

Por lo tanto, a las teorías de la transferencia y de la sumisión hay que agregar la de la autorización:<sup>3</sup>

De las personas artificiales, algunas dicen palabras y realizan acciones que pertenecen a aquellos a quienes representan. Y entonces la persona es el actor, y el dueño de esas palabras es al autor. [...] Al derecho de realizar una acción lo llamamos autoridad. De tal modo que por autoridad se entiende siempre un derecho a realizar un acto; y hecho por autorización quiere decir hecho por comisión o permiso de aquel a quien pertenece el derecho (ibíd., p. 135).

En conclusión, Hobbes sostiene que la única manera en la que la humanidad puede vivir en comunidad es transfiriendo todo el poder de las fuerzas individuales y sometiendo todas las voluntades a un solo hombre. Este hombre se denomina *soberano* y encarna al Estado civil o político. Este Estado político no solo evitará que sus súbditos se maten mutuamente, sino que permitirá que vivan del fruto de su trabajo y tengan vidas satisfechas (cfr. Hobbes, 1994, cap. XVII). El soberano representa a los súbditos siendo el actor de los actos de los cuales los súbditos son los autores. Hobbes sintetiza la unidad a la que se llega mediante el acuerdo de cada hombre con cada hombre del siguiente modo:

Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas sus acciones. Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos Estado, en latín *Civitas*. De este modo se genera ese gran Leviatán, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese dios mortal a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y seguridad (ibíd., pp. 144-145).



## 5. La racionalización del miedo

Del razonamiento de Hobbes, podemos deducir que hay un desplazamiento del miedo originario —que se manifiesta en la guerra de cada uno contra cada uno— hacia un miedo inoculado encarnado por el Estado, que protege en tanto en cuanto tiene el poder de sancionar. Más aún, Hobbes afirma que las comunidades se mantienen unidas no tanto por la benevolencia recíproca, sino por el miedo recíproco. Esta afirmación, desde el punto de vista filosófico, cambia completamente el registro de la antropología positiva de matriz aristotélica (cfr. la definición aristotélica del hombre como *zoon politikón* o *zoon koinonikón* en Aristóteles, 2005) según la cual el hombre es social por naturaleza.

Contrariamente a Aristóteles, el pensamiento hobbesiano abre las puertas a la consideración moderna que sostiene que la humanidad pacta para escapar del miedo inicial e indeter-

3/ Sobre la cuestión de la teoría de la autorización y la decisión en Hobbes, cfr. Carl Schmitt, 2003.

minado, introduciéndose así en un miedo secundario y determinado. Sostiene Esposito que el poder político consiste en la legitimación del miedo, es decir, en organizar las condiciones de estabilización racional del miedo (cfr. Esposito, 1998, p. 8). El descubrimiento de Hobbes, por tanto, reside justamente en la idea de que el Estado no tiene por función eliminar el miedo, sino darle certeza. Dicho en otros términos, el Estado moderno toma el miedo como su fundamento y lo utiliza como motor. En efecto, Benjamin, siguiendo quizá a Hobbes, sostiene que el Estado moderno lleva en su corazón una impronta indeleble de violencia (cfr. Benjamin, 1995).

Ahora bien, la posición hobbesiana, según la cual la vida solo puede asegurarse a costa de la vida del otro, la idea de la guerra de cada uno contra cada uno, según la cual la paz no es más que una excepción, nos pone frente a la situación de afirmar que la relación que une a la humanidad es la del enemigo y el enemigo. De este modo, el Leviatán no es otra cosa que la gestión de la enemistad.

Sostiene Esposito que la posición de Hobbes, su inversión especular del estado de naturaleza en el Estado político, es la forma de la crisis infinita o la destrucción de la relación misma entre los humanos. Esto es así porque, para huir del contacto mortal, los hombres están obligados a disociarse e instituir al soberano como aquel con el que todos se relacionan verticalmente sin la necesidad de relacionarse horizontalmente entre ellos.

La tesis de Esposito —que nosotros compartimos— consiste en afirmar que el contrato de Hobbes es, al mismo tiempo, un acto constitutivo y disolutivo: el Estado es la disolución del vínculo comunitario. Así, el contrato que Hobbes piensa de modo positivo para construir una comunidad rechaza, elimina, aleja, desplaza e inmuniza el mal de la muerte de los individuos. Esto es, en efecto, lo que organiza gran parte del proyecto político moderno (cfr. Esposito, 1998, p. 13).

Ahora bien, retornamos al punto del que hemos partido. La tesis inicial pretendía pensar el proyecto hobbesiano en los términos de inmunidad. En efecto, la interpretación que hemos propuesto supone pensar cuál es la barrera inmunitaria que permite constituir una comunidad, y la respuesta hobbesiana es el Estado. Sin embargo, hemos visto en los párrafos precedentes que la propuesta del Estado Leviatán es, al mismo tiempo, la construcción de la comunidad y su disolución.

El Leviatán es el tercero que media en la relación directa entre la vida y el poder. De este modo, resulta fundamental comprender que el discurso de Hobbes cae dentro de la gran metáfora de la filosofía política que piensa el Estado como la configuración corporal o la representación de tipo orgánico. Por este motivo, Leviatán es el dios mortal dentro del cual se ejerce la intención inmunitaria de la política.

Como hemos visto, la finalidad del Estado Leviatán es la de alejar a la humanidad de la muerte violenta o, para decirlo de manera afirmativa, mantenerla con vida. Así, cuanto más amenazada esté la vida, más debe incluirse en los límites del cuerpo. Sin embargo, este discurso es perfectamente reversible y, si bien el cuerpo es el lugar privilegiado para el despliegue de la vida, este es también el lugar donde se presenta la muerte. El Leviatán es, por lo tanto, ese cuerpo artificial en el que se pone en juego la vida y la muerte de la humanidad. Hobbes nos recuerda que Leviatán es mortal porque sabe que es el espacio en el que se libra la batalla entre la vida y la muerte. Lo importante, entonces, es mantener con vida al Estado, porque es en su interior donde se ejerce la intención inmunitaria de la política moderna.

O, mejor, como afirma Esposito, «el cuerpo no es compatible con la muerte. Su encuentro es solo momentáneo: muerto, el cuerpo no dura. Para ser cuerpo, debe conservarse con





vida» (2002, p. 135). Nadie entiende mejor que Hobbes la precariedad mortal del cuerpo político y el modo en el que este está sometido a presiones violentas. Las sediciones, las guerras civiles, las revoluciones son las enfermedades que matan al cuerpo político; por ello, es necesario que el Estado se mantenga preventivamente alejado de lo que lo amenaza a través incluso del exceso de orden. La espada del soberano es la estrategia inmunitaria contra el miedo a la muerte violenta no solo de los ciudadanos, sino especialmente del Leviatán:

Si las causas que exponen al organismo político a la posibilidad catastrófica de su disolución no son de carácter natural sino el resultado de un error humano, podrán ser enfrentadas a través de un tipo de orden que tome en cuenta anticipadamente los riesgos que incumben (ibíd., p. 137).

## 6. A modo de conclusiones

El cuerpo artificial que constituye el Leviatán, artificial en tanto que creado voluntariamente por los súbditos en el momento del establecimiento del pacto, funciona como armadura metálica que tiene como función mantener al cuerpo vivo más allá de sus mismas potencialidades naturales. Esto no significa eliminar la muerte ni diferir la muerte de los súbditos ilimitadamente —por el contrario, el miedo a la muerte es el corazón del Estado Leviatán—. De lo que se trata es de pensar en el cuerpo político a la luz del paradigma inmunitario, tal como surge del frontispicio del *Leviatán*, presente ya en la primera edición de 1651 en Londres y dibujado por Andrew Crooke. Como sabemos, en esa imagen se ve un gran hombre compuesto por pequeños hombres que lleva en la cabeza una corona, en la mano derecha la espada, en la izquierda el báculo. Sobre este hombre artificial se lee el lema que dice «No hay poder en la tierra que se te pueda comparar».

Ahora bien, ese Leviatán que mantiene a los súbditos con vida es, al mismo tiempo, el que se nutre de la muerte de ellos. Es decir, creemos que se trata de establecer una relación funcional entre los vivientes, que mueren inevitablemente porque sus cuerpos son naturales, y la duración del cuerpo artificial del Estado, que debe asegurarse/inmunizarse a través del poder soberano.

La inmunización es lo que mantiene con vida al cuerpo Leviatán, que no solo sobrevive a la muerte de sus miembros, sino que toma de estas muertes su energía productiva. La inmunidad que leemos en el *Leviatán* es para nosotros lo que inaugura el modelo político moderno, porque teoriza tempranamente la forma en la que los organismos —y el Estado es solo uno de ellos— se nutren inicialmente de la vida, pero luego también de la muerte de quienes lo componen.

En síntesis, a lo largo del texto, quisimos mostrar que el Leviatán lleva en su corazón el miedo a la muerte. Este miedo a morir de muerte violenta a manos de cualquiera es lo que obliga a los hombres a desplazarse hacia un nuevo miedo: el de la espada del soberano. Como vimos, el miedo no desaparece; por el contrario, es el corazón del estado de naturaleza y el motor del Estado político. Sin embargo, a lo largo del texto, identificamos también el objeto del miedo: la muerte. El Leviatán protege la vida de los súbditos a través de su estrategia inmunitaria, la espada. Sin embargo, aunque los súbditos se mantienen con vida, el precio que pagan es el de la muerte de la comunidad. Lo que sobrevive en Hobbes es el cuerpo, un cuerpo que no muere porque está acostumbrado a convivir con la muerte que habita en su interior.



Con Hobbes, nos encontramos frente a lo que Esposito denomina oscilación propia de la dialéctica *communitas-immunitas*. Un oxímoron para nosotros que se puede formular del siguiente modo: «Si la *communitas* determina la ruptura de las barreras protectoras de la identidad individual, la *immunitas* es el intento de reconstruirla en una forma defensiva y ofensiva contra todo elemento que venga a amenazarla» (Esposito, 2009, p. 17). Lo cierto es que tanto la necesidad como los riesgos están latentes e implícitos en el concepto de inmunidad. Sin embargo, lo que queremos subrayar es que, si bien la inmunidad es necesaria para toda forma de vida, si se la lleva más allá de un determinado umbral, termina negándola. En efecto, «Protección y negación de la vida» es el subtítulo del libro *Immunitas*, de Esposito. Allí, se señala que con el exceso de inmunidad no solo se encierra a la vida —individual y colectiva— y se pierde la libertad, sino también el sentido de nuestra existencia —la *communitas*—.

Dicho de otro modo, la ambivalencia propia del concepto de inmunidad reside en que es, al mismo tiempo, aquello que salvaguarda el cuerpo y aquello que impide su desarrollo. Esta contradicción entre protección y negación de la vida está presente en el proceso médico de la inmunización. Recordemos que la vacunación —inmunidad adquirida— no es ni más ni menos que la inoculación en dosis no letales de la enfermedad de la que se intenta salvar al cuerpo o, en otros términos, es la forma en la que la vida ensaya en su interior pequeñas dosis de muerte. De este modo, lo que concluimos, con Hobbes, es que la relación entre la comunidad y la inmunidad depende de las dosis, que pueden o bien salvar el cuerpo, o bien sacrificarlo.



## 7. Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2005). *Política*. Buenos Aires: Losada.
- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatán.
- Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Canetti, E. (1982). *La provincia del hombre*. Barcelona: Taurus.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Turín: Einaudi.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turín: Einaudi.
- Esposito, R. (2004). *Bíos. Biopolítica e filosofia*. Turín: Einaudi.
- Esposito, R. (2007). *Terza persona. Política della vita e filosofia dell'impersonale*. Turín: Einaudi.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2012). *Comunità e biopolítica*. Milán: Mimesis.
- Esposito, R. (2021). *Istituzione*. Bolonia: Il Mulino.
- Esposito, R. Hobbes, T. (1994). *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Barcelona: Altaya.
- Esposito, R. 1839. *Vita carmine expressa* (1679). En William Molesworth (ed.), *T. Hobbes, Opera Latina*, vol. I.
- Schmitt, C. (2003). *El Leviatán en la teoría del Estado de Hobbes*. Granada: Comares.