

JUAN FRANCISCO GARCÍA CASANOVA
ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ
RICARDO ESPINOZA LOLAS
(eds.)

EL CUERPO Y SUS EXPRESIONES

GRANADA
2014

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
(SEGUNDA ÉPOCA)

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

Consejo Asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Volker Rühle (U. Hildesheim, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

EL CUERPO Y SUS EXPRESIONES

ISBN 978-84-338-5702-6

D. L. GR/ 2.112-2014

Edita: Editorial Universidad de Granada,
Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Diseño de Cubierta: Josemaría Medina Alvea.

Fotocomposición: TADIGRA, S.L. Granada

Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

PRESENTACIÓN

¿Qué es el cuerpo? ¿Cómo se expresa? ¿Qué mirada permite verlo? ¿Hay sólo una mirada para captarlo o muchas? ¿Se puede “ver” acaso? ¿Es una “cosa”? ¿Una herramienta de la mente, su mudo receptáculo? ¿Y si ocurriese que el cuerpo, además de realizar esas funciones a las que llamamos “orgánicas”, comprendiese desde sí mismo, pensara, sufriera o anhelase, como supuestamente hace eso a lo que llamamos “alma”? ¿Alma? ¿No es el alma el cuerpo mismo, tal vez? Si no fuese así, ¿cómo se encuentran entre ellos, cómo se hablan entre sí?... El cuerpo es quizás lo más próximo a nosotros. Y sin embargo, tan enigmático resulta, si nos detenemos en preguntas de este tipo, que nos quedamos perplejos y hasta tentados a decir que, siendo (quizás) lo más próximo, nos resulta lo más lejano.

Sabemos, eso sí, lo que en la tradición occidental ha resultado triunfador, dando lugar a un tópico que minimiza y estigmatiza el sentido de la corporeidad: que el cuerpo es una mera “máquina” habitada por el sujeto incorporeal y libre; que contiene aquellas pasiones que la “razón” ha de gobernar desde fuera, que pone morbosos obstáculos a la voluntad moral; que es tan sólo el lugar de la reproducción de la especie; que nos condena a un proceso de envejecimiento y caducidad...

A fuerza de circular por los entresijos de la psique individual y colectiva, el tópico ciega las intuiciones más

deslumbrantes, cuyo sentido todavía hemos de pensar. Por mencionar tan sólo algunas: el cuerpo, ese “ser-salvaje” que habita en el hombre “civilizado”, nevadura de la existencia, sustrato inteligente de toda conciencia teórica, pensamiento gestual que gobierna, silenciosamente, el espectáculo del mundo (Merleau-Ponty), campo de doble constitución, de embriaguez y resaca, de comedia y tragedia (Oscar Wilde), lugar de encuentro, en el que se encarna la retícula social y por el que transita el poder (Foucault), nivel intensivo de vida que nos fuerza, tercamente, a pensar, pues las categorías de la vida son las actitudes del cuerpo, sus posturas (Deleuze)...

“El cuerpo y sus expresiones” mienta no solamente un Coloquio de filosofía que se realizó en Granada en el 2012 y en donde participaron múltiples investigadores de distintos países y disciplinas, sino que indica en sí mismo una concepción del cuerpo: el cuerpo es, se da, en tanto ‘expresiones’. El cuerpo mienta ‘expresiones’. Pues el cuerpo ya no es una ‘representación’, la que fuere, de ‘algo’ que se comporta o interactúa de tal o cual manera con la realidad; ni menos es el “recipiente” corruptible donde habita algo llamado ‘alma’ que sería inmortal. ¡No! El cuerpo es en sí mismo su ‘estar en el mundo’. O sea, en el vocablo ‘cuerpo’ se indica un cierto tipo de relación que constituye los dos polos, ya el subjetivo como el objetivo, por decirlo de un modo algo no del todo acertado y preciso. El cuerpo es expresión, es un estar en el mundo expresivo que abre lo otro y que densifica al propio hombre. El cuerpo en su expresividad indica, por una parte, las distintas zonas de la realidad en su materialidad y, por otra, las distintas capas de intensidad de las texturas materiales que somos. En esto el cuerpo en su polo ‘subjetivo’ acontece. Esto es, agencia dinámicamente esa intensidad en sus distintas texturas. En el cuerpo acontecemos en el oír, en el ver, en el hablar, en el saludar, en el sonreír, en el entristecer, en el luchar, en

el crear, en el resistir, etc. Somos expresiones corporales. Desde las más simples, por ejemplo, desde tocar lo que sea con la mano, dar la mano, levantar con ella una bandera de lucha, resistir con ella el abuso, abrir con ella un nuevo camino, trazar con ella el camino a seguir o escribir con ella un panfleto. Acontecemos en la mano. Y esta mano, tu mano, mi mano, la mano que sea, nuestra mano que se empuña en conjunto para romper un obstáculo, las manos que se entrelazan en un diálogo, es una mano que tampoco se representa como tal o cual mano. Una mano con sus dedos en la extremidad del brazo por debajo de la cabeza. Pensar así es un grave error. La mano, la que sea, la que acontece no es esa mano narrativa y representada como una parte del cuerpo humano. ¡No! Una mano es la propia intensidad de ese estar en el mundo en su expresión misma. El cuerpo es en su acontecer, a veces somos un puro acontecer-mano, pero una mano que da la mano o, que empuña el martillo o, que acaricia al ser amado o, que simplemente juega con el agua de su lavabo. El cuerpo acontece en sus expresiones y las expresiones mientan al propio cuerpo.

Y no sería de extrañar que una interrogación como ésta, acerca del cuerpo, encontrase también lo inesperado respecto a nuestro presente inmediato: que la crisis civilizatoria de occidente se transfigura en el juego y la danza de los cuerpos, para sojuzgarlos o debilitarlos. Y que éstos resisten desde un suelo más profundo que los argumentos explícitos y las críticas del juicio teórico, apelando a un nuevo espacio de mundo, llamándolo, deseándolo como sólo “puede un cuerpo”.

LA INMANENCIA: UNA PERSONA. DIÁLOGO CON ROBERTO ESPOSITO

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

INTRODUCCIÓN

La deconstrucción del concepto de “persona”, o, más bien, del “dispositivo de la persona” es una consecuencia virtualmente contenida en los inicios de la trayectoria “impolítica” de Roberto Esposito; es decir, en el desmontaje del léxico jurídico-político en sus términos modernos. De hecho, lo impolítico tiene a su base, como uno de sus axiomas fundamentales, el rechazo del paradigma moderno de la subjetividad; de esa supuesta presencia del sujeto a sí mismo, propiedad de sí mismo, idéntico a sí mismo. Y no podemos olvidar que la identidad, aplicada al ser humano, es el sostén último de la noción de “persona”.

La crítica al paradigma de la subjetividad, en tanto que crítica al dispositivo de la persona, va en Esposito mucho más allá de la argumentación genealógico-etimológica. Se trata de una crítica que desarrolla, reconstruye o, mejor, *deconstruye* este dispositivo desde sus raíces jurídicas romanas y cristianas. Pero, más allá de la cuestión jurídica, o más acá, la crítica al dispositivo de la persona nos sirve para

desenmascarar la supuesta neutralidad y objetividad de la noción teórica —metafísica, ontológica, antropológica y moral— del concepto tradicional de persona.

Ahora bien, desde este último punto de vista, extra o prejurídico, el concepto de persona ha desempeñado un papel muy importante en la filosofía, constituyendo un fundamento antropológico y moral. Ello nos lleva a hacernos dos preguntas sucesivas: ¿En necesario o al menos pertinente sobreponerse a esta deconstrucción? En segundo lugar, en caso de que aceptáramos esa pertinencia, ¿es posible? Estas son las preguntas a las que voy a intentar responder. Para situar mi respuesta, he de pasar por un somero análisis de la crítica de Esposito al dispositivo de la persona y por su filosofía de lo impersonal.

1. LA CRÍTICA AL DISPOSITIVO DE LA PERSONA

Para Esposito, el dispositivo de la persona ocupa un lugar muy singular. Si todo dispositivo se caracteriza, junto a sus dimensiones de poder y verdad, por sus dinámicas complementarias de subjetivación y desubjetivación, el de la persona ha de resultar especialmente llamativo. En él, y como su elemento más propio, dichas dinámicas adquieren las formas, respectivamente, de la personalización y la cosificación; como por ejemplo se puede observar en el derecho romano y la oposición que establece entre el ciudadano y el esclavo, o en la ontoteología cristiana y su sistemática subordinación del cuerpo al alma. De hecho, partiendo de este doble origen, romano-jurídico y cristiano-ontoteológico, Esposito reconstruye la genealogía de los procesos de personalización/cosificación hasta nuestros días. En su dimensión jurídica, el dispositivo de la persona parece impedir justo aquello que quiere superar: la escisión entre hombre y ciudadano. En su vertiente ontológica y

antropológica, este dispositivo sobrevive hasta la actualidad, a través de la subordinación del cuerpo al alma (o el espíritu, la mente, la razón, la voluntad, el sentido moral, etc.) y su consiguiente deshumanización, cosificación, animalización y, en fin, despersonalización. Por ello, afirma Esposito, la persona, “lejos de identificar como integridad al ser viviente en el que, sin embargo, se inscribe, (...) guarda correspondencia con la diferencia irreductible que lo separa de sí mismo” (2009b: 113). Uniendo ambas perspectivas, el pensador italiano analiza cómo, a partir de la Revolución Francesa, todos los hombres son declarados iguales en tanto que sujetos de derecho a costa de atribuir esta subjetividad sólo al elemento no corpóreo que habita en el cuerpo.

A partir del auge de las ciencias biológicas a lo largo del siglo XIX, el dispositivo de la persona va perdiendo fuerza, llegando a su crisis extrema en los desarrollos tanatopolíticos de la alemana nazi (Esposito 2006: 175-234). Pero precisamente, tras la Segunda Guerra Mundial y como respuesta al, literalmente, aplastamiento de lo personal sobre lo corporal, se produce una rehabilitación del dispositivo. Ejemplo de ello es el “personalismo” de Jacques Maritain, donde “persona” es aquello que capaz de gobernar la parte biológica; lo propiamente animal del ser humano. En este caso, el dispositivo funciona discriminando entre aquellos humanos que son capaces de ejercer este gobierno o dominio, (es decir, los, propiamente, sujetos personales) y quienes no pueden ejercerlo y que, en consecuencia, quedarían por debajo del estatus de la persona.

Pues bien, tras constatar este inevitable retorno del dispositivo de la persona en los intentos de reivindicación de lo personal (es decir, tras mostrar que la persona funciona de forma necesaria como un dispositivo separación y exclusión), Esposito apostará por un pensamiento y una práctica de lo “impersonal”. Obviamente, y esto será fundamental

para nosotros más adelante, no se trata de negar cuanto de justo y noble hay en la noción de persona, sino de revalorizarlo y hacerlo efectivo. Pero tal revalorización pasa, necesariamente, por una crítica del proceso de despersonalización o reificación inherente al dispositivo de la persona.

La razón de ello estriba en que a juicio de Esposito sólo puede salvarse la *dignidad* de lo humano dejando atrás el dispositivo de la persona. Si es este dispositivo el que conduce a la cosificación de seres humanos, la única solución pasa por su inversión en la modalidad de lo “impersonal”. Lo *sagrado* no estará en la persona, sino en lo impersonal o, dicho de otra forma, todo lo impersonal en el hombre es sagrado: “Sólo desactivando el dispositivo de la persona se podrá por fin pensar al ser humano en cuanto tal, por aquello que tiene de más único pero a la vez de más en común con todo otro” (Esposito 2009b: 149). Lo que queda, tras esta desactivación, es la *vida* en su *pura inmanencia*.

Las resonancias de Deleuze son intencionadas. No en vano este ha afirmado que “una vida” (y aquí el artículo indefinido, como indicio de lo transcendental, resulta fundamental), en su inmanencia absoluta, es siempre beatitud. Para explicar el sentido de esta beatitud, Deleuze acude a la ayuda de un pasaje de *Nuestro amigo común* de Dickens, en el que el personaje de Riderhood, un canalla, un villano, malherido y en estado moribundo, recibe todas las atenciones de aquellos que previamente le despreciaban. La causa de este cambio repentino, explica Deleuze, se encuentra en el amor y el respeto que sentimos por la vida; por los signos de vida en su extrema pureza. El canalla moribundo, reducido a esta vida, recibe la compasión de los otros, que quieren salvarlo. Incluso, dice Deleuze, en la profundidad de su coma, de su vida meramente orgánica, el canalla siente la dulzura de esta compasión. Pero, curiosamente, a medida que se recupera, a medida que vuelve a la conciencia, vuelve a adquirir sus rasgos villanos, con lo que aquellos que le

prestaban atención vuelven a ser conscientes de su gran mezquindad. La comprensión filosófica del asunto no se deja esperar: “La vida del individuo hace sitio a una vida impersonal, y por consiguiente singular, que suelta un puro elemento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que sucede. *Homo tantum* al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud. Es una *haecceidad*¹, que ya no es individuación, sino singularización: una vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, ya que sólo el sujeto que la encarna en medio de las cosas la hacía mala o buena” (Deleuze 2002: 235). A este pasaje, que ha de resultar fundamental para mis propósitos, volveré más adelante.

2. LA VIDA COMO PURA INMANENCIA

En la reconstrucción que Esposito hace de esta vida influyen muchos pensadores y escritores, pero sobre todo Foucault y, obviamente, Deleuze. Es en ellos donde lo impersonal, la tercera persona, adquiere la forma de la vida.

1. No está de más dejar aquí la definición que los propios Deleuze y Guattari ofrecen del término: “un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce (...). Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*” (1988: 264). Más adelante, aclaran: “A veces se escribe ‘eccéite’, derivando la palabra de *ecce*, he aquí. Es un error, puesto que Duns Scoto ha creado la palabra y el concepto a partir de *Haec*, “esta cosa”. Pero es un error fecundo, puesto que sugiere un modo de individuación que no se confunde precisamente con el de una cosa o un sujeto” (1988: 310, nota 24).

En la valoración que Foucault y Deleuze hacen del “se” (se habla, se vive, se muere), encontramos una reivindicación de la tercera persona y un proyecto de deconstrucción del dispositivo de la persona a través de la impugnación del paradigma de la subjetividad. Los sujetos han perdido su dimensión de *subjectum*, su entidad queda reducida a una especie de efecto de superficie: “partículas que danzan en el polvo de lo visible y de los intersticios móviles, en un murmullo anónimo. El sujeto es siempre un derivado. Nace y desaparecen en la densidad de lo que se dice, de lo que se ve” (Esposito 2009b: 193).

El tránsito desde esta disolución de la subjetividad hacia lo impersonal tiene lugar en Foucault a través del análisis de los enunciados. Ciertamente, en los enunciados hay un sujeto, pero que jamás responde a una forma empírica o trascendental. Sólo de esta forma el lugar del sujeto puede ser ocupado por individuos producidos por el enunciado mismo, según una modalidad irreductible a la primera y la segunda persona, y conforme con la impersonalidad de la tercera. El ámbito que mejor refleja esta actitud exteriorizada de los enunciados es la literatura. A diferencia del “yo pienso” retirado a la interioridad de la reflexión, el “yo hablo” se vuelca a una exterioridad donde lo que habla es más bien el lenguaje, en la forma impersonal del murmullo anónimo.

Esto, desde luego, no significa la eliminación de las *singularidades*, sino más bien su potenciación: singularidades no sometidas a subjetividades, sino, a la inversa, productoras de estas últimas: las singularidades adquieren la forma de subjetivaciones a través de una lucha dialéctica con los procesos de desubjetivación y de resistencia al poder que se producen en los dispositivos.

También la singularidad resulta potenciada en Deleuze, pero no desde la dinámica de los dispositivos, sino desde la vida misma o, mejor, como hemos visto, desde *una*

vida. Sabemos que el pronombre determinado subraya el hecho de que estamos ante vidas singulares y, lo que es más importante, que no tienen la forma excluyente y divisora de la persona, ya que, a diferencia de esta, la vida es siempre una consigo misma. Es el sentido radical de las ideas deleuzeanas del “plano de inmanencia” y del “devenir animal”. En palabras de Esposito: “Se trata del margen, siempre móvil, sobre el que la inmanencia, el ser de la vida, se pliega sobre sí misma eliminado cualquier figura de trascendencia, cualquier posterioridad al ser de la sustancia viviente” (2009b: 203). Un no rotundo al desdoblamiento del dispositivo de la persona y una reivindicación de aquello olvidado, excluido, marginado por él: lo animal, que viene a configurarse como *leit motiv* del dinamismo humano, de “la multiplicidad, la pluralidad, la metamorfosis” (2009b: 204). Como nos recuerdan Deleuze y Guattari, sólo a partir de la superación de las formas esenciales del teólogo (1988: 257), sólo a través de la fascinación por el cambio, por la multiplicidad, se puede devenir animal. Retornando a Nietzsche, Esposito afirma que el animal no es nuestro pasado, sino, al contrario, nuestro futuro. Obviamente, no se trata, como tantas veces se ha denunciado, de una reivindicación de las tinieblas, sino sólo de reconocer lo que nos constituye efectivamente. Por lo demás, Žizek ha demostrado sobradamente que tales tinieblas no están en nuestra animalidad, sino en la propia subjetividad².

2. Žizek analiza el lado oscuro de la subjetividad en Kant y Hegel. Para mostrar el asunto, es suficiente con unas breves referencias al caso de Kant. En la lectura canónica de su filosofía, la imaginación tiene como función la creación intuitiva y espontánea de síntesis partiendo de las múltiples intuiciones sensoriales; constituye una fuerza mediadora entre la multiplicidad sensorial y la actividad cognitiva del entendimiento. Pero lo cierto es que esta lectura de la imaginación pasa por alto un “rasgo negativo crucial”; un poder opuesto a la síntesis; la imaginación

La clave nietzscheana ha de hacernos caer en la cuenta de que no se trata de un sacrificio del sujeto activo en pos de un espectador pasivo: la fórmula, “que invita a cada quien a ser digno de lo que le sucede, remite a una concepción más compleja, según la cual el individuo, por un lado, se identifica con el acontecimiento impersonal, pero por otro es capaz de hacerle frente, llegando a dirigirlo hacia sí mismo, (...) *contraefectuarlo*” (Esposito 2009b: 205). El individuo puede liberar, en el interior de lo que ocurre, el poder del acontecimiento. Uno se adhiere al acontecimiento, pero al

es también “actividad de disolución”; tiene la capacidad de desmembrar lo que la percepción inmediata une. Ciertamente, Kant intentó ocultar este abismo de la imaginación, retrocedió ante este aspecto negativo/destrutivo, como la fuerza que desgarrar la trama continua de la intuición: “Kant no considera el hecho de que la forma primordial de la imaginación es exactamente opuesta a esa actividad sintética: la imaginación nos permite desgarrar la trama de la realidad, tratar como si existiera efectivamente algo que sólo es un componente de un todo animado” (Zizek 1999: 43). Pero esto significa que la pluralidad que constituye el presupuesto de la imaginación trascendental sintetizadora es en sí misma ya imaginación; resultado de su actividad destructiva. Es en la propia subjetividad donde residen los poderes disolutivos del ser humano. Zizek no lo cita, pero hay un breve escrito de Kant, *Probable inicio de la historia humana* (Kant 1987: 57-78), donde muestra claramente lo terrorífico de la subjetividad, la gran angustia y perplejidad que debió sentir el hombre al descubrir su libertad y, con ella, la infinitud de deseos, la incertidumbre o la propia muerte. Si bien es cierto que la salida del hombre del paraíso implica el tránsito de la rudeza animal a la humanidad, del instinto a la razón o de la tutela de la Naturaleza a la libertad, no se entienda que ello conlleva también la salida de la oscuridad hacia la luz, o del mal hacia el bien. Kant considera que aunque este tránsito constituyó un progreso para la especie, desde el punto de vista del individuo, la inmersión en la subjetividad trajo consigo enormes males y vicios ajenos al estado de inocencia animal. Desde esta perspectiva, dicho tránsito constituye una caída; la historia de la libertad comienza con el mal. Esto lleva a Kant incluso a suscribir la tesis rousseauiana del buen salvaje.

mismo tiempo logra someterlo a una lógica distinta; como el actor, que en su interpretación es el comediante de sus propios acontecimientos y que al interpretar anticipa algo aún no verificado.

La vida aparece como algo indeterminado, cargada de potencialidades. Plegada sobre sí misma, neutralizada toda trascendencia, la noción de posibilidad cede ante la de potencialidad o virtualidad. Como escribe Deleuze: “Una vida no contiene más que virtualidades. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo que carece de realidad, sino que se implica en un proceso de actualización siguiendo el plano que le da su realidad propia” (2002: 236). Y al final de este mismo texto: “Hay una gran diferencia entre los virtuales que definen la inmanencia del campo trascendental, y las formas posibles que los actualizan y que los transforman en algo trascendente” (2002: 236).

Esta sustitución de la categoría de posibilidad por la de virtualidad, constituye la condición de posibilidad de la deconstrucción deleuziana de la noción de “persona”. Frente a la posibilidad, la virtualidad no traiciona la inmanencia; el desarrollo inmanente de la vida. Sólo gracias a esta virtualidad, y no a partir de supuestas elecciones por parte de un sujeto personal, acontece la individualización. Es algo así como el movimiento producido por la combinación de las moléculas que da lugar a la composición con otras fuerzas y, a partir de aquí, a individualidades de mayor complejidad.

También esta virtualidad se encuentra a la base del devenir animal. El animal en el hombre significa multiplicidad, pluralidad, concatenación con lo que nos rodea y que siempre llevamos dentro; contaminación y metamorfosis.

De hecho, Esposito conecta la virtualidad deleuziana con el evolucionismo darwiniano. Y es que fue precisamente Darwin el que inició la deconstrucción del progresismo

teleológico, es decir, del humanismo; pero no para negar el cambio: “en el ser humano es justamente la dotación innata lo que abre una gama de posibilidades adquisitivas que a su vez se reflejan retroactivamente sobre su misma programación genética: el hombre, por así decir, está programado para cambiar continuamente la propia programación” (Esposito 2009a: 167). Se trata de pensar de una nueva forma a Pico y su idea de la infinita variabilidad de la naturaleza humana; no como algo que va más allá de las leyes de la biología, sino, al contrario, como algo precisamente posibilitado por ellas. Obviamente Esposito no pretende negar la variación histórico-cultural, sino mostrar la imposibilidad de distinguirla respecto de la evolución biológica. Ya no se sostiene, por lo tanto, la distinción entre lo empírico y lo trascendental³.

3. ¿ES POSIBLE UNA “BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA”?

La deconstrucción del dispositivo de la persona y la reivindicación de lo impersonal constituyen, en Esposito, una condición de posibilidad de la “biopolítica afirmativa”. Pero, ¿pueden sustentarse formas efectivas de resistencias a partir de subjetividades constituidas impersonalmente?

Para Esposito, que no comporte ni la interpretación optimista de la biopolítica foucaultiana de Hardt y Negri,

3. Otra cuestión es la de si aquí estamos ante una indistinción o más bien ante un proceso de retroalimentación. Lo cierto es que Esposito se mueve ambiguamente entre ambas posibilidades. El asunto no carece de importancia y muestra de ello es la crítica desarrollada por Sloterdijk a Heidegger en lo que a las condiciones de posibilidad del *Lichtung* se refiere, en tanto que encuentra sus bases precisamente en el proceso de hominización. Heidegger ha ignorado “la historia de la salida del hombre al claro” (Sloterdijk 2011: 209).

ni la pesimista de Agamben, el concepto de biopolítica es ambiguo, como ambigua es la propia vida: “Ella está, a la vez, en el fondo de mi ser, hasta el punto de que no es distinta de mí, y en su exterior, como un haz de luz que me ilumina empujándome simultáneamente hacia las tinieblas” (Esposito 2009b: 198). Por ello la vida “se convierte en el terreno último, y primero, de una batalla que empuja al hombre hacia un punto límite donde el riesgo más extremo es una y la misma cosa que la más inédita de las oportunidades” (2009b: 199). Es decir, si por un lado el dominio se sitúa directamente sobre la misma vida, a través de mecanismos de normalización (habitualmente constituidos por dispositivos médicos y administrativos), es posible también encontrar en la vida elementos de ruptura respecto de este dominio. El ejercicio del poder y las formas de resistencia resultan inseparables.

A juicio de Esposito: “Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se libran en nombre de un retorno a los antiguos derechos (...) lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible” (2009b: 201). La reivindicación propia de la biopolítica afirmativa conjuga, reconcilia, la concepción de la vida como conservación (Hobbes) y como expansión y potencia (Maquiavelo, Bruno, Spinoza, Nietzsche, Bataille). Se trata de una apuesta: “que la vida pueda ser conservada sin que se elimine por ello su potencia expansiva” (Esposito 2012a: 172).

Donde mejor puede observarse esta nueva forma de resistencia y reivindicación, es en aquellos espacios en los que han sido superadas las demandas personales en favor de necesidades y deseos colectivos que el derecho subjetivo no es capaz de representar. Esposito pone como ejemplo numerosas tomas de posición de los años 50 y 60 del

pasado siglo, donde lo impersonal, lo colectivo y común, constituía el contenido mismo del acto político. Más cerca de nosotros, temporal y espacialmente, el movimiento de los “indignados” puede ser visto en su ruptura con los mecanismos representacionales de la persona.

Obviamente, para Esposito no todo anonimato constituye una forma de biopolítica afirmativa. Ahí está el capitalismo financiero para corroborarlo. Y tampoco es ingenuo respecto a las expectativas, ya que es difícil dar con estrategias que den continuidad a estos movimientos sin que acaben cayendo de nuevo en los mecanismos de personificación o representación: “Pensar la política fuera de la subjetividad *constituida* es difícil porque una multiplicidad, una pluralidad que no es capaz de encontrar un punto de unión, no consigue enfrentarse a enemigo alguno” (Esposito 2012a: 177).

En cualquier caso, la biopolítica afirmativa sólo será posible como política no *sobre* la vida, sino *de* la vida. Su objetivo ha de ser potenciar la libertad de la vida. Es decir, no la libertad como autonomía personal, libertad inmunitaria y negativa, sino una libertad afirmativa, política, biológica y física a la vez; una libertad de tipo expansivo y en la que se haga comunidad: “La libertad es la exterioridad interna de la comunidad (...) La comunidad que se abre a la singularidad de toda existencia: eso es la experiencia de la libertad” (Esposito 2009b: 108). El lazo entre libertad y comunidad expresa todo lo contrario que el dispositivo inmunitario en el que se asienta nuestra civilización actual; en la que el contacto y la relación son vistos como riesgos de contaminación.

ÍNDICE

Presentación	7
La inmanencia: una persona. Diálogo con Roberto Esposito <i>Oscar Barroso Fernández</i>	11
Cuerpo y política en el fin de la historia <i>Germán Cano</i>	49
En busca del cuerpo como acontecimiento <i>Juan Francisco García Casanova</i>	87
Un sentido figurado: el cuerpo en pedazos <i>François Delaporte</i>	109
Cuerpo y espacio. Reflexiones sobre una topología de la exterioridad <i>Ricardo Espinoza y Paula Ascorra</i>	131
Apuntes sobre el cuerpo en el estoicismo y el spinozismo <i>Inmaculada Hoyos Sánchez</i>	161

Félix Guattari: una nueva ecología de los cuerpos <i>Patricio Landaeta Mardones</i>	181
Sobre la construcción de un cuerpo político en tres capítulos <i>Salomé Ramírez</i>	195
El simple “click” de su tacón sobre el suelo. Fenomenologías de género sobre el andar <i>Gayle Salamon</i>	203
De cuerpo presente <i>Jorge de los Santos</i>	225
El cuerpo y su sombra <i>Patrick Vauday</i>	239
Lo Sagrado, la materia, el cuerpo. Reflexiones sobre el arte contemporáneo <i>Vincenzo Vitiello</i>	249
Nota informativa sobre los autores	265