



Filosofia Italiana

*Cuestiones de vida y muerte. Consideraciones sobre marcos y posibilidades de acción biopolítica*

di Víctor Mora Gaspar

**Abstract:** Considered as a fundamental element in the construction of identity and individuality, the body is also revealed as an object that can be redefined by collectivity and politics. This paper deals with the frames and borders of performativity and especially biopolitics, whose axis articulates theories about the political uses of the body and their variability in terms of meanings and consequences.

*Cuestiones de vida y muerte. Consideraciones sobre marcos y posibilidades de acción biopolítica*

di Víctor Mora Gaspar

Lo que tiene relevancia ontológica,  
ha de interpretarse también en clave política.  
R. Esposito

1. *Introducción. Reglamentos normativos y subjetividad*

Fue el Marqués de Sade quien proporcionó, en *Las 120 Jornadas de Sodoma*, un reglamento absolutamente disparatado mediante el cual los cuerpos se someterían obligatoriamente a una rígida normatividad de comportamiento. Este estatuto hipotético que el divino Marqués propuso en 1785, a través de la encarnación del poder en sus personajes de ficción, se perfilaba como una crítica al supuesto devenir de la Ilustración; crítica que no pudo, por otra parte, resultar más acertada. Y no así evidentemente en el tono marcadamente excesivo (criminal y pornográfico como tan bien se conoce), sino en el apropiado aporte de una estructura dominante (soberana o no) que se ocupara de la administración de los cuerpos vivientes de la comunidad política que abarcara su normativa, mediante, eso sí, rígidos reglamentos. Lo cierto es que la gestión de la vida (del cuerpo viviente), su clasificación categórica y domesticación por parte del poder, ha constituido una clave fundamental para comprender la deriva tomada por los sistemas contemporáneos; y resulta del todo innegable que las heridas más profundas que ha tejido la modernidad presentan un claro eje de articulación biopolítica.

Tal concepto, para el filósofo Roberto Esposito, se presenta como la resistencia conceptual más evidente a la hora de interrogarse sobre ciertas dinámicas contemporáneas, especialmente sobre aquellas de tinte trágico que azotan nuestro presente (confusamente *globalizado*) y que atañen, precisamente, a parámetros relativos a la vida, a la muerte y al cuerpo de los sujetos. Pero, ¿acaso podemos hablar de *sujetos* cuando hablamos de *cuerpos*? Esta es, junto a esos reglamentos y

normativas proporcionados por las recientes comunidades (bio)políticas (y, en gran medida, dados por hecho), la cuestión cardinal de este trabajo. Por un lado la posibilidad de subjetivación a través del elemento corporal, del cuerpo viviente como tal (de *ser* cuerpo), y por otro lado la puesta en cuestión de la normativa regularizadora del comportamiento, incuestionada y en gran medida *naturalizada*. «Se os han leído reglamentos muy sabios y adecuados a vuestra seguridad y a nuestros placeres, obedecedlos ciegamente, y esperad lo peor de nosotros si nos irritáis con una mala conducta»<sup>1</sup>.

## 2. La paradoja del cuerpo. Biopolítica y performatividad

Según buena parte de la corriente postestructuralista, la identidad subjetiva es el resultado de la construcción de los discursos. El *ser*, o lo que cada individuo puede identificar como el *sí mismo*, no es más que un efecto diferencial del conjunto de elementos y circunstancias interseccionales que delimitan su espacio cultural, físico y simbólico. La tesis constructivista del sujeto parece desvelar que no hay, por lo tanto, ninguna propiedad esencialmente ontológica, algo propio del *ser como ser*. Más bien parece que el sujeto no *es*, sino que *está sujeto a*, y de esta forma se constituye<sup>2</sup>. Paralelamente es importante advertir que sí hay, sin embargo, un elemento común, y que éste se presenta como una paradoja. Este elemento paradójico que, por demás, se significa como el continente atravesado por tales discursos y condicionantes de intersección, es el cuerpo. Algo que, por otro lado, no *somos*, sino que *tenemos*. Tenemos cuerpo, un *cuerpo sujeto a* (discursos, sistemas, campos, condiciones, etc.), y si leemos sus particularidades según esta estructura podremos, quizá, comenzar a cuestionar quiénes somos.

Los textos de Butler y de Esposito, autores de propuestas más recientes que han aportado nuevos cuestionamientos y preguntas (como una autocritica o, aunque sea, una disconformidad con el propio trayecto), prestan especial atención al cuerpo. La materialidad física, la realidad corpórea humana, supone un fundamento que ofrece especial resistencia a la hora de enfrentar teorías sobre la performatividad o la biopolítica.

La paradoja del cuerpo se manifiesta porque en sí es el elemento clave para que pueda darse cualquier construcción subjetiva (en tanto *posibilita*, diría Esposito<sup>3</sup>, al ser humano), y, al mismo tiempo, parece carecer de cualquier otra cualidad; parece que no es más que un *sopORTE* biológico

<sup>1</sup> Marqués De Sade, *Las 120 Jornadas de Sodoma*, Tusquets, Barcelona 1991, p. 65.

<sup>2</sup> Así expone Foucault, en el capítulo *Scientia Sexualis*, la sujeción de los hombres, «su constitución como “sujetos”, en los dos sentidos de la palabra». Cf. M. Foucault, *Historia de la Sexualidad, Vol. I. La Voluntad de Saber*, Siglo XXI Editores, Madrid 1998. p. 37.

<sup>3</sup> Cf. R. Esposito, *Bios. Biopolítica y Filosofía*, Amorrortu Editores, Madrid 2011.

de lo que representa el ser humano (un *soporte para la cultura*, diría Butler<sup>4</sup>), y que bien podría ser, sin más, intercambiado por otro, dado que lo relevante es su construcción, el proceso que lo significará como sujeto. Es interesante, por tanto, prestar atención al cuerpo, ya que como elemento necesario pero al mismo tiempo (y aparentemente) carente de cualidades *per se*, se manifiesta problemático para encajar en una definición sólida, convincente o siquiera justa. La necesidad del cuerpo vivo para la construcción del sujeto, sumada a su supuesta vacuidad esencial, parece reconducir el problema hacia parámetros contradictorios (de los que ya se ocupó, en parte, Agamben, recogiendo el testigo de Arendt, como ahora veremos). Quizá performatividad y biopolítica tienen un punto (o varios) de cruce, en el que el cuerpo se muestra como el elemento relevante, especialmente como instrumento para la posibilidad de subjetivación.

### 3. *La vida política y la vida biológica*

Fue Hannah Arendt en *La Condición Humana* quien se ocupó de especificar la distinción aristotélica entre *zōé* y *bíos*, como introducción a su capítulo *Labor*. Reflexiona acerca de la palabra *vida* a propósito de la posibilidad de desarrollo de la vida humana, en tanto se pueda relacionar con el mundo de una manera no cíclica o estrictamente natural. Es decir, que el nacimiento y la muerte de los seres humanos y los seres en sí no son meros accidentes naturales, siempre que, claro está, se desarrollen e interactúen en un mundo que les reconozca como tales individuos, como «entidades únicas, no intercambiables e irrepetibles»<sup>5</sup>.

Evidentemente esta posibilidad de reconocimiento y desarrollo ha(bría) de proporcionarla la comunidad política, y así se podría dotar a la palabra *vida* de ese significado completamente diferente al de *organismo vivo*. Es decir, saldría del espacio de lo privado, de el *oikos*, lugar reservado a la labor reproductiva, propia del mantenimiento de lo biológico pero sin ninguna trascendencia; y pasaría a formar parte de la *polis*, la vida pública, la acción política.

La existencia humana, su vida propiamente, no sería un accidente natural sujeto a un ciclo, cuya presencia o ausencia resultara completamente indiferente. La vida humana sería entonces una *vida con sentido*, una memoria. Pasaría a ser una biografía, una historia o narrativa siempre única, compuesta por los intercambios con otros seres humanos, los hechos y las experiencias. Siguiendo el movimiento estrictamente lineal de la vida biológica, el ser humano se distingue de la *zōé* porque modifica la realidad, cambia el mundo con su *bíos*. El impacto del *bíos* en Arendt es lo que constituye potencialmente el motor de desarrollo humano no biológico. Es decir, la aparición

---

<sup>4</sup> Cf. J. Butler, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona 1999.

<sup>5</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona 1993, p. 110.

del hombre en la comunidad política hace que cambien las cosas del mundo, dado que cada individuo, al ser único e irrepetible, deja la impronta de su historia o biografía (*bíos*), única e irrepetible también (por su interacción con los otros, por unas decisiones y no otras, por la creación propia exclusiva de la voluntad humana, por la acción, etc.), y así modifica la realidad. De esta manera Arendt elabora una arquitectura de lo que el desarrollo del sujeto podría ser. Una propuesta crítica sobre las posibilidades potenciales para una vía de avance humano *con sentido*. Lo interesante, para lo que aquí nos ocupa, es precisamente eso, el sentido de *bíos*, que en Arendt se compone de dos significados: en primer lugar el *bíos* es una vida con sentido en tanto supone una biografía, una historia, como hemos visto, una memoria narrable; y en segundo lugar supone una vida con sentido porque ha trascendido su condición orgánica y ha cambiado el mundo, ha dejado su huella; una vida que, digamos, ha valido la pena, *ha servido para algo*. Este tópico no se encuentra explícito con estas palabras en Arendt, pero sí se desprende de su propuesta.

Agamben hará de esta contraposición aristotélica una de las partes centrales de su tesis, pero va a reparar en aspectos distintos y a recuperar otros problemas relacionados con la *ζοέ* (y volverá a entroncar con Arendt para establecer la segunda parte fundamental de su tesis, pero esta vez en referencia a otro concepto, a la *vida desnuda* que la autora expuso a propósito del problema de los apátridas<sup>6</sup>, sobre el que volveremos más adelante).

En primer lugar, Agamben destaca de Arendt la reflexión acerca de la decadencia del espacio público en las sociedades modernas, provocado en gran medida por la progresiva mecanización y administración de la comunidad, que va incluyendo la *ζοέ* en el espacio público como forma de existencia, es decir, como manera de vivir en la *polis*. La existencia en sociedad moderna, para Arendt, es la existencia administrada, mecanizada, por lo tanto carente de vida política, carente de acción. Se asocia más bien con la característica biológica cíclica o reproductiva, digamos, no relacionada con posibilidades de desarrollo o crecimiento. La vida biológica como tal ocupa el centro de la escena política, la *ζοέ* ha impregnado la esfera de lo público. Por tanto, según el análisis arendtiano, se han reducido las posibilidades potenciales de desarrollo, de *bíos*, y el sujeto quedaría abocado a esa suerte de estadio no trascendente, que se significa en el *homo laborans*.

Asimismo, Agamben recupera a Foucault para sumar al análisis de Arendt el concepto de *biopolítica*, y proporciona como punto de partida la fórmula aristotélica para el ser humano que Fou-

---

<sup>6</sup> Arendt trata la *vida desnuda*, como vida absolutamente desprotegida, y este será el objeto que Agamben recupere para hablar de la *nuda vida*. Los apátridas serán el símbolo de los fallos del sistema propuesto por los recientes Estados-Nación, así como de la declaración de los derechos humanos: «Apenas apareció el hombre como un ser completamente emancipado y completamente aislado, que llevaba su dignidad dentro de sí mismo, sin referencia a ningún orden circundante y más amplio, cuando desapareció otra vez como miembro de un pueblo. Desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano 'abstracto' que parecía no existir en parte alguna». Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Grupo Santillana Ediciones, Madrid 1998, p. 243.

Foucault utiliza al final de *La voluntad de saber*. Según cita de Aristóteles, el hombre clásico (o pre-moderno) ha sido un *animal viviente* que además tenía capacidad de una existencia política (uno de los problemas, recuerda Agamben, está en ese «además»<sup>7</sup>); y a esto añade Foucault que, también, el desarrollo de la modernidad ha modificado los patrones de la sociedad, y ha reajustado los espacios, de modo que lo público y lo privado se ven distorsionados de sus significados tradicionales. Lo cual entronca con la intuición de Arendt sobre la decadencia de la política y el *homo laborans*, en tanto el sistema moderno requiere al ser viviente, la vida biológica, como objeto de estrategia política, y no como sujeto potencialmente desarrollable. Ahí se cruza lo que en Foucault es el *umbral de modernidad biológica*, y la preocupación del poder político por el cuerpo viviente como tal, como objeto estratégico sobre el que aplicar medidas de control y ejercicios de soberanía. Es decir, el ser humano moderno no es *sujeto político*, sino *objeto para la política*. De tal modo es así que Foucault afirma, por tanto, que el sujeto moderno es, como veíamos al principio, el proceso por el que el cuerpo es *sujeto a* unas disciplinas, una jerarquía y un espacio simbólico y físico de control; una educación, una edificación en lo que puede y no puede ser, y en lo que debe y no debe ser. Para ello el poder se interesa en la administración y dominio del cuerpo biológico: «A través de la técnica de sujeción se está formando un nuevo objeto; lentamente, va ocupando el puesto del cuerpo mecánico [...] este objeto nuevo es el cuerpo natural, portador de fuerzas y sede de una duración, es el cuerpo susceptible de operaciones específicas»<sup>8</sup>.

Por lo tanto se podría argumentar que si siguen vigentes, de alguna manera, las figuras de *zoé* y *bíos*, y se han transmutado entre sí, las tesis foucaultiana y arendtiana no estarían tan alejadas, al menos, en un plano superficial de análisis o primer acercamiento. Podríamos decir que la *bíos* no es tal *bíos*, sino que se trata de masas de cuerpos vivientes, extraídos de el *oikos* y colocados en la *polis*. *Zoé* administrada por una normatividad severa. Una normatividad que gestiona los cuerpos y cuya dirección se ejerce desde las instituciones. Agamben se preocupará, precisamente, de ese «punto oculto en el que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder»<sup>9</sup>. Idea sobre la que conviene ahondar: la vida regulada y administrada por un poder político que, aparentemente, se ocupa y se preocupa, por la vida del cuerpo.

#### 4. *La vida desnuda y la máscara de la persona*

---

<sup>7</sup> Cf. G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Ed. Pre-Textos, Valencia 1998, p. 16.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires 1998, p. 159.

<sup>9</sup> G. Agamben, op. cit., p. 15.

Como hemos visto, en Agamben hay un dibujo claro de la introducción de la *zōé* en la *polis*, lo cual se complementa con una intención institucional de administración biopolítica de los cuerpos para su control social. En función de este escenario, el autor introduce paralelamente el segundo objeto de su tesis: la *nuda vida* y el *Homo Sacer*, figura arcaica que aplica como metáfora a problemas recientes, para tratar de comprender (que no es justificar) la deriva de pasmosa crueldad del modelo moderno jurídico-institucional, así como algunos de los giros perversos de la biopolítica propiamente. El concepto de *Homo Sacer* (y la idea de *nuda vida*) surge de instituciones del derecho romano arcaico, y designaba a aquel que, como castigo por un delito cometido, era a la vez excluido e incluido por la jurisdicción. El *Homo Sacer* quedaba en libertad en la comunidad política, pero cualquiera podía darle muerte sin que ello fuera considerado un homicidio. No era, empero, sacrificable, es decir, tampoco se le podía dar una muerte como sacrificio a los dioses. El *Homo Sacer* quedaba libre dentro de la comunidad pero fuera del derecho, y así su vida quedaba desprotegida; su vida quedaba desnuda. La *nuda vida*, por lo tanto (cuya máxima expresión se alcanza en los campos nazis y cuya protohistoria contemporánea se encuentra en los apátridas, problema tratado por Arendt como se señaló), refiere a aquella vida que sólo vive, que sólo existe, que es la mera expresión de la *zōé*, del cuerpo viviente. Un cuerpo sin protección, sin una jurisdicción que lo ampare, responda por él o siquiera lo reclame. La *nuda vida* está, entonces, excluida de la construcción de sujeto en tanto sujeto de derecho, pero está incluida en la *polis*.

Agamben se va a ocupar especialmente de los campos y de los supervivientes. Tratará de elaborar una arquitectura para poder dar palabras a los que no las podían volver a encontrar, y así trabajará por la creación de una tesis sobre la memoria, el testigo y el problema del sujeto desubjetivado y su imposibilidad de hablar. Sin embargo, para lo que aquí nos ocupa, resulta conveniente rescatar una de las preguntas que el propio autor se realiza a sí mismo, como cuestión para el comienzo del primero de sus volúmenes, acerca del sistema político moderno. A propósito de las diferentes formas de vida que plantea Aristóteles (que serán siempre *bíos*), y a propósito también de la definición original del *télos* de lo político, en la que ya se encuentra el «vivir bien»<sup>10</sup>, Agamben se cuestiona si no es necesario replantear las bases de una política (la occidental moderna) que se constituye fundamentalmente en función de la exclusión, de la exclusión de la *nuda vida*. Y tras llegar a este punto el autor acierta a establecer como pareja categorial fundamental, de la política coetánea, la formada por los parámetros exclusión-inclusión, *nuda vida*-existencia política, (*zōé-bíos*). Sin embargo Agamben da un paso más allá y amplía el escenario foucaultiano, porque advierte que no se trata únicamente de la inclusión de la *zōé* en la *polis*, sino que lo decisivo es la trayectoria de la categoría de *nuda vida*. Esta categoría originalmente situada en los márgenes de

---

<sup>10</sup> Iví, p. 18.

lo jurídico se ha ido desplazando en el terreno hacia el espacio político hasta que esas parejas categoriales diferenciadas entran en una zona de *indiferenciación irreductible*, según sus propias palabras. ¿Es exactamente así? ¿Es igualmente válida la categoría de *Homo Sacer* o la idea de *nuda vida* hoy por hoy? El hallazgo tremendamente importante en Agamben es dar cuenta de que, en definitiva, aunque los actores cambien y los papeles que las categorías reservan sean interpretados por un grupo distinto en cada contexto espacio-temporal, la reserva está contemplada. La categoría está contemplada. De tal modo, la figura del *Homo Sacer* es y será válida en tanto haya un espacio de opacidad, allá donde falle el reconocimiento. Es decir, cuando el reconocimiento falla, en el proceso en que miramos al otro y no lo reconocemos como *sujeto*, la opacidad que se devuelve se transforma, digamos, en un espacio vacío. Un espacio donde colocar de nuevo a esta figura arcaica; el espacio donde resurgirá el *Homo Sacer*. Y, ¿por qué falla el reconocimiento? ¿Cómo es posible no reconocer a un sujeto?

Hannah Arendt, como se citó, cuestionaba esa supuesta cualidad *abstracta* del ser humano, que parecía no encontrarse en ningún sitio. Ese *no encontrarse* es la fisura de la institución jurídica y finalmente de la política, porque si verdaderamente el cuerpo, como cuerpo viviente humano, fuera *per se* garante de todos los derechos que debe(ría) definir al sujeto como sujeto, la *nuda vida* no sería una categoría oponible a la existencia política, no sería válida siquiera. Arendt hablaba de los apátridas, y parecía referirse a que ese sujeto abstracto «que no se encontraba en parte alguna», era imposible verlo en tanto no estaba *sujeto a* un espacio geográfico que fuera a la vez el espacio simbólico de una entidad política determinada, de un Estado-Nación normativo. Lo interesante es, pues, detenerse en este problema y comprobar la vigencia de aplicación de tales objetos (*nuda vida*) en otros cuerpos; en cuerpos contemporáneos susceptibles de convertirse en apátridas en el interior de su propia comunidad política, de su *polis*, como el *Homo Sacer*.

A propósito de este esquema, es necesario destacar a Roberto Esposito y su trabajo sobre el dispositivo de la *persona*. Esposito realiza un recorrido por este objeto como categoría para tratar de explicar algunas máximas de su funcionamiento que pueden resultar clave para la comprensión de su herencia y aplicación actual. Y resulta especialmente interesante, para lo que nos ocupa aquí, la construcción del dispositivo de *persona* en el derecho romano antiguo, en tanto pone de manifiesto, como ahora veremos, un aspecto común con las figuras tratadas por Agamben (y que atañe, por demás, al funcionamiento general del derecho, que es la facultad de incluir por medio de la exclusión). La facultad de incluir y excluir, de conjugar los términos categóricos para que puedan definirse por oposición en la práctica, parece ser un hecho, dado que

por más que pueda ser ampliada, la categoría de quienes gozan de determinado derecho es definida solo por contraste con quienes, al no ingresar en ella, resultan excluidos. [...] Si la categoría de per-



sona coincidiese con la de ser humano, no habría necesidad de ella. Desde su originaria presentación jurídica, es válida en la medida en que no resulte aplicable a todos<sup>11</sup>.

Durante la segunda posguerra, el dispositivo de *persona* ha recobrado mayor relevancia en tanto se ha tornado en el eje central de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Redefinir el dispositivo se descubrió como la voluntad de eliminar por completo el intento de reducir la ciudadanía a lo corporal entendido como racial (cuya máxima se tradujo en la política nazi). La filosofía de la *persona* en la segunda posguerra se propuso recomponer el significado de *naturaleza humana* para reescribir una declaración de derechos verdaderamente protectora (o verdaderamente universal), y para ello se vuelca en ratificar el carácter *irreductiblemente personal* del ser humano. Sin embargo este esfuerzo dialéctico se vuelve a encontrar con resistencias en la praxis, y es debido a que, según el autor, el significado del dispositivo ya supone una separación. La noción *persona* supone una zona *no personal*, una reificación del ser humano en alguna medida. Esposito defiende que así como la corriente biopolítica refiere en exclusiva al cuerpo viviente del hombre, la concepción personalista se aleja de tal tesis para volcar al cuerpo en favor del elemento racional-espiritual; lo cual es una lógica en algún punto contradictoria y que conlleva algunos problemas. Y para reconocer su génesis y sus efectos propone remontar a tres raíces fundamentales: la teológica, la jurídica y la filosófica.

Respecto a la tradición cristiana, es interesante remarcar cómo el cuerpo es definitivo en la realización de la persona. El cuerpo no es en sí algo negativo dado que fue creado pro Dios, pero sí representa la parte animal del ser humano, y por lo tanto, el ser humano será más *ser humano*, o más *persona*, en función de cuánto se aleje o niegue su parte animal, es decir, su cuerpo. El autor nombra a Agustín para recordar cómo exponía que satisfacer determinadas demandas físicas era una enfermedad, y que lo que vuelve al hombre una *persona* es alejarse de su dimensión natural (corporal). La distinción (de herencia platónica) entre alma y cuerpo, de formulación teológica cristiana, contamina (y es contaminada, probablemente) por la concepción jurídica romana. Esta diferencia cobra más sentido según la propuesta de todo el derecho romano de la diferencia entre hombre y persona. *Persona* (establecida por Gayo y recuperada en la Instituciones justinianas) constituye el dispositivo orientado hacia la división del género humano en distintas categorías claramente separadas dentro de una jerarquía de subordinación. La división propuesta por el derecho romano procede a encuadrar a los seres humanos por una diferencia jerárquica recíproca, de tal manera es así que, desde la *persona* (*personae* en pleno sentido del término) que ostentaba el triple estado de hombre libre, ciudadano romano e individuo independiente de otro, se va descen-

---

<sup>11</sup> R. Esposito, *El dispositivo de la persona*, Amorrortu Editoriales, Madrid 2011, pp. 22-23.

diendo en caída libre por diferentes estadios hasta llegar a la *no-persona*, o mejor dicho, la *cosa* (*res vocalis*, es decir: instrumento en condiciones de hablar, es el esclavo).

Para profundizar un poco más en el problema de este dispositivo, conviene señalar que para ostentarlo, para ser *persona*, existía también la condición de tener disponibilidad, es decir, de poseer; poseer haberes propios entre los que hubiera contemplados otros seres, reducidos al estatuto de *haber* (de *cosa*). Esta última condición regía para los hijos, que eran propiedad de los *patres*. Los *patres* eran, al menos en el derecho arcaico, quienes decidían sobre el derecho a la vida y la muerte de los hijos, así como de abandonarlos, venderlos, etc. Este dato es fundamental para la tesis de Esposito, dado que se pone de manifiesto entonces que en Roma nadie gozaba de la calificación de *persona* durante la totalidad del transcurso de su vida, sino que era un dispositivo transitable. Es decir, que según circunstancias eventuales, si se sumaban una serie de factores interseccionales (y, en último término, azarosos), en un momento determinado de la trayectoria vital se podía ingresar en la categoría de *persona*, pero por lo mismo se podía perder. Esta imagen es muy interesante porque devuelve la calidad móvil, transitoria, de las categorías, y eso revela, entre otras cosas, su condición de eminente fragilidad y el estado de vulnerabilidad al que se ven sometidos los seres humanos, dependientes de condiciones interseccionales más o menos arbitrarias para ser incluidas o excluidas. De tal modo que hay a quienes se les confiere el estatuto de *persona* y a quienes se les niega o se les sustrae. Así pues, solamente en tanto haya hombres y mujeres que no sean *persona*, o que sean directamente *cosa*, habrá *personas*, porque una de las condiciones para ostentar tal categoría, como hemos visto, es la de posesión de otros. Por lo tanto se ratifica que el proceso de personalización coincide forzosamente con uno paralelo de reificación o cosificación; de modo coincidente con los parámetros inclusión-exclusión vistos más arriba.

Respecto a la tradición filosófica, Esposito remarca la obra de Severino Boecio como la primera o, al menos, más significativa aparición del dispositivo *persona*. En tal autor el contenido cae en el aspecto de la racionalidad, y corrobora la radical diferenciación con lo corporal. Lo que importa e interesa de tal *persona* es el carácter racional, la dimensión mental, y por lo tanto no presta atención a su elemento biológico, al cuerpo que, en definitiva, sustenta y posibilita tal dimensión racional. El concepto de *persona* en Boecio, advierte Esposito, tiene relación con nuestra actual concepción de 'sujeto', pero esta conexión revela otros problemas. ¿Cuál es, pues, la trayectoria de 'sujeto'? La palabra *subiectum* tuvo un significado, indica el autor, asimilable a lo que hoy es para nosotros «objeto». Se trata de un soporte con cualidades receptoras, pero no como una entidad mental con independencia y capacidad de reflexión y de voluntad. Parece que se cruza con el estatuto de *persona* en el derecho romano en algún punto, y *subiecti*, en tal caso, tenía el significado de lo que hoy manejamos como *sometido*. No eran esclavos, sino que eran aquellos súbditos que

aceptaban conscientemente someterse a la autoridad. De tal modo queda, en Esposito, aclarada la génesis de la tensión que refiere la misma noción de sujeto (*sujeto a*), que tanto analiza Foucault en relación a la subjetivación y el sometimiento. Se da, en todo caso, una tensión interesante entre la capacidad del ser humano de alcanzar el dispositivo de *persona* en tanto sea sometido a determinada convencionalidad, además de las coincidencias que deben darse para encajar en categorías determinadas, de reprimir o alejarse de la dimensión natural, es decir, de la corporalidad.

### 5. *El estigma y el sujeto*

Arendt da a entender en *Los orígenes del totalitarismo* que el mayor peligro que se deriva de producir personas obligadas a vivir en los márgenes de la comunidad es que, en ese proceso, se les devuelve «a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación»<sup>12</sup>. Esta reflexión queda como una mera anécdota dentro del capítulo, pero devuelve una carga de gran interés cuando tratamos de recomponer el significado del cuerpo en el proceso de subjetivación. El argumento de Arendt es que si una persona que posee una cualidad determinada (x) entra en una comunidad que entiende (x) como un estigma, la persona (x) dejará automáticamente de ser considerada un miembro del *artificio humano que es la comunidad*, donde se produce la constante igualación de diferencias que se da entre ciudadanos. Y cualquier declamación que la persona estigmatizada proponga o exija será comprendida como una condición propia de (x), de todos los (x). Lo cual devolverá la imagen de que tal (x) no es, evidentemente, ciudadano, ya que ciudadano es una cualidad invisible porque se torna transparente dentro del juego del artificio que supone tal comunidad normativa. Pero (x) no es transparente, (x) es visible y muy visible porque es *esencialmente cuerpo*, cuerpo que no se diluye en la abstracción de *ciudadano*. En Arendt este ejemplo es la piel negra en una comunidad de pieles blancas. Si un negro en una comunidad de blancos señala o exige tal cosa, no será propio de una indiferenciación de las diferencias, sino una cosa propia de negros. En este esquema se le devuelve a su simple diferenciación, es decir, aquello que le diferencia de manera simple, a lo que se le ha otorgado naturalmente, es decir, a aquello que le ha otorgado la naturaleza, lo que viene de base, lo que es dado, en este caso el color. La perversión humana, señala aquí Arendt, es ordenar el mundo en base a una regulación de la naturaleza absolutamente convencional. Despojar de la transparencia que otorga la disolución en el artificio de la comunidad, al individuo que posee una diferenciación otorgada naturalmente es, en realidad, dotar a la naturaleza de una moral perversa, que en realidad es paradigma de la racionalidad humana. Es el

---

<sup>12</sup> H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 253.

hombre quién decide qué cualidad constituye la diferencia, y responsabiliza de ello a la naturaleza. Es el hombre quien decide lo que naturalmente significa un estatuto, una jerarquía, y para huir de la responsabilidad de tal perversión se habla de naturaleza, cuando ya no de divinidad.

Judith Butler, en *Performatividad, precariedad y políticas sexuales*, da esta idea: «Si los términos del poder definen “quién” puede ser un sujeto, quién está cualificado como sujeto reconocido, en política o ante la ley, entonces el sujeto no es una precondition de la política, sino un efecto diferencial del poder»<sup>13</sup>. Este párrafo en concreto (todo el texto, pero estas líneas especialmente) condensan una serie de ideas que prestan la resistencia propia de los problemas tratados hasta el momento. En primer lugar utiliza la noción de *sujeto* asimilada a *sujeto de derecho*, y después lo vincula directamente con dispositivos de poder y con procesos convencionales determinados, no *dados*. La tesis de Butler descansa sobre la performatividad, entendida como el conjunto de prácticas con significado sujetas a un discurso determinado, y que en función de las mismas en concordancia con nuestro cuerpo, ocuparemos un lugar determinado en la jerarquía discursiva. En Butler sí *somos*, o una parte importante al menos se debate en ello, *cuerpo*. Somos cuerpo. Sin embargo somos un cuerpo atravesado por un discurso preexistente, que ya ha determinado si vamos a ser sujeto o no, si vamos a ocupar una posición u otra en esta división piramidal y desigual. Este artículo de Butler es especialmente interesante porque entronca con las reflexiones que se dan en los textos citados de Arendt y también en la tesis crítica de Spivak, que acierta a relacionar la construcción categórica de los derechos humanos a partir de la herencia de las políticas coloniales.<sup>14</sup> Hablamos, en definitiva, de dispositivos de dominación que están íntimamente imbricados en la herencia lingüística de la que disponemos para componer nuestro discurso. Hablamos entonces, a la hora de construir el sujeto, de un cuerpo *sujeto a* definiciones, disciplinas y estructuras de poder, como ya nos indicó Foucault en *La voluntad de saber*.

Aquello que entendemos por *sujeto*, (que debería ser potencialmente abstracto a la hora de acceder a unos derechos), o el dispositivo de *persona*, como Esposito ha propuesto, sí parece, según lo que hemos visto, el resultado de unos discursos convencionales que se construyen mediante la exclusión, mediante la calidad opositiva de los términos. La cuestión fundamental estriba, quizá, en la tradicional separación propia del dualismo platónico entre el alma y el cuerpo. A partir de ahí se entiende el cuerpo como un elemento impropio de la construcción subjetiva, en tanto es finito y no infinito, concreto y no abstracto, etc. Bien, a partir de estas consideraciones, es interesante retomar la paradoja del cuerpo que se expuso al inicio de este trabajo. Especialmente si to-

---

<sup>13</sup> J. Butler, *Performatividad, precariedad y políticas sexuales*, in «AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana», Vol. 4, Núm 3, Septiembre-Diciembre 2009, pp. 321-336.

<sup>14</sup> G.C. Spivak, *More Thoughts on Cultural Translation*, in «Transversal / EIPCP multilingual webjournal», 04, 2008. Disponible en [http://translate.eipcp.net/transversal/0608/spivak/en/#\\_ftn3#\\_ftn3](http://translate.eipcp.net/transversal/0608/spivak/en/#_ftn3#_ftn3)

mamos en consideración lo que en Butler es llamada la *abyección*. ¿Qué es lo abyecto en Butler? Podríamos decir que tal condición butleriana es la (x) en Arendt. Es decir, aquella facultad estigmática que hace un cuerpo *lo bastante cuerpo* para no ser considerado incluíble dentro de la definición (supuestamente abstracta y transparente) de sujeto, y ser incluido en la comunidad política. Ese estigma en concreto, al ser el elemento forzosamente protagónico de la experiencia del ser que lo atesora en la comunidad, al ser el elemento extraño en su cuerpo, que lo diferencia de otros cuerpos, será a la vez el elemento forzosamente protagonista de su identidad. Es decir, lo va a constituir en un proceso de subjetivación más que otras cualidades, que al ser transparentes en la comunidad no ofrecerán resistencia. Un ejemplo sería un homosexual en una comunidad de heterosexuales. Esta cualidad natural o corpórea, su instinto erótico-afectivo, será la cualidad que ofrezca más resistencia y alrededor de la cual vivirá una experiencia de subjetivación (amén de ser excluido, señalado, odiarse a sí mismo por tal estigma o abanderarse del mismo). Este mismo sujeto nunca pensará, por ejemplo, que es blanco. No caerá en la cuenta de esa cualidad interseccional porque no le ofrecerá ninguna resistencia. Su calidad de piel blanca no será un elemento opaco sino transparente en la comunidad de heterosexuales blancos, por tanto su proceso experiencial de subjetivación no irá en esa dirección. De tal modo parece que el cuerpo supone un elemento donde advertir experiencias de resistencia en la comunidad política en la que cada sujeto está inmerso.

¿Puede entenderse este esquema de ordenación del mundo desde el paradigma biopolítico? ¿Por qué no podría orientarse la política precisamente en atender a la particularidad? ¿O es quizá la biopolítica la clave categorizadora y reguladora de la realidad? En todo caso, parece más bien que ésta se revela como una herramienta que sofoca y reduce la vida a objeto de gestión instrumentalizada. Y parece, también, que se han aceptado sus parámetros categóricos sin cuestionarlos (y con distancia pueden (y deberían) resultar tan disparatados como nos resultan, sin embargo, los que planteó Sade en sus *120 Jornadas*). ¿Cómo se ha infiltrado el mapa de clasificación biopolítica en cada pequeño modelo de pensamiento y acción? ¿Es posible resignificarla y, en todo caso, debemos hacerlo? En *Bíos. Biopolítica y Filosofía* Roberto Esposito muestra un pormenorizado análisis del término, y divide en estratos o capítulos una suerte de genealogía del concepto, que bien puede servir de guía para comprender los procesos de pensamiento que articulan estas gestiones del cuerpo en comunidad, y su infiltración de lo macro a lo micropolítico.

La primera etapa, como bien es sabido, se iniciaría con el camino hacia el totalitarismo, sembrado por la asunción de una estructura política de carácter organicista, que asuma a su vez la forma de un cuerpo y organice de esta manera su comportamiento. Esta idea organicista del Estado presenta inseparablemente un apéndice teórico que podemos llamar lo nocivo o «parasita-

rio». Este modelo de organización tendrá, pues, la misión de localizar los riesgos orgánicos que amenazan al cuerpo político, como así atestigua el corpus textual de esta corriente, que efectúa una extraordinaria comparación entre el aparato defensivo del Estado y el sistema inmunitario, y desvela así las bases de un paradigma interpretativo de cariz organicista<sup>15</sup>. La segunda oleada de interés por la biopolítica se registra en Francia, en la década de 1960. En esta ocasión se articula mediante un discurso «neohumanista» profundamente marcado por la experiencia traumática nazi. Este nuevo interés parece orientarse desde el *bíos* como coordenada central de un discurso interesado en componerse mediante la doble referencia a la historia y a la humanidad. Se trata de explicar la civilización sobre las leyes de la vida biológica; lo cual supone un reduccionismo ciertamente arriesgado, además de, como indica Esposito, «una debilidad teórica y a la vez una incertidumbre semántica»<sup>16</sup>. El concepto de biopolítica se pretende utilizar en esta segunda fase como elemento de matiz antropto(andro)céntrico de ordenación del mundo, movimiento que ignora, además, la carga de significado que ya porta. Y finalmente, se distingue una tercera y última etapa que aún puede considerarse vigente. Su inicio puede fijarse en los años 70, cuando comienza a elaborarse «un discurso biopolítico que, tras el paradigma organicista de las décadas de 1920 y 1930, y el neohumanismo de los años 60 en Francia, manifiesta ahora como rasgo distintivo un marcado naturalismo»<sup>17</sup>. El valor de esta producción de pensamiento de carácter naturalista reside precisamente en la referencia a la esfera de la naturaleza como parámetro privilegiado de determinación política.

Para la filosofía moderna, la naturaleza es el problema que se deberá resolver, o el obstáculo que se ha de superar mediante la constitución del orden político; pero para la biopolítica norteamericana (la corriente naturalista que propone esta tercera ola) ve en la naturaleza su propia condición de existencia, «no sólo el origen genético y la materia prima, sino también la única referencia regulativa»<sup>18</sup>. Argumentos que obtienen su fuente original del darwinismo social y la investigación etológica, cuyos patrones se encuentran nuevamente en la Europa de los años 30. El problema fundamental del naturalismo político es que emplea la naturaleza como hecho y como deber, como origen y como fin, es un devenir inevitable. «Si el comportamiento del político está inextricablemente encastrado en la dimensión del *bíos*, y si el *bíos* es aquello que conecta al hombre con la naturaleza, se sigue que la única política posible será aquella ya inscrita en nuestro código natural»,<sup>19</sup> por lo que parecemos abocados a un inevitable determinismo. Si la política ha quedado de nuevo atrapada en la trampa de la biología, no parece difícil comprender por qué se

<sup>15</sup> R. Esposito, *Bios. Biopolítica y Filosofía*, cit., p. 31.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 40.

repiten determinados patrones de comportamiento como los que veíamos antes destacados en los textos de Arendt y Butler. ¿Debería la biopolítica ser, en suma, un instrumento que operase en la dirección opuesta? ¿Es siquiera una herramienta útil? ¿Cómo podría ser el paso de una biopolítica que sofoca y enajena la vida mediante parámetros de exclusión, a una biopolítica que funcionara como impulso al desarrollo y al despliegue de la vida?

#### 6. Conclusiones. Hacia una biopolítica afirmativa

Esposito advierte que las geniales intuiciones de Foucault a propósito de la biopolítica, terminaron por plantear posibles derivas, sugerencias y preguntas, más que respuestas definitivas. Desde su mirada, que supuso una quiebra definitiva a la hora de asomarse a la Historia, parece como si los dos términos – vida y política – sólo pudieran articularse en una modalidad que a la vez los yuxtapone. «Más que componerse o disponerse, a lo largo de una misma línea de significado, parecen ser oponentes en una lucha sorda por la apropiación y el dominio del otro»<sup>20</sup>. Esa tensión es de lo que la biopolítica no puede librarse porque ella misma la produce

como una alternativa sin escapatoria: o la política es frenada por una vida que la encadena a su insuperable límite natural, o, al contrario, es la vida la que queda atrapada, presa de una política que tiende a sojuzgar su potencia innovadora. Entre ambas posibilidades una grieta de significación, un punto ciego, amenaza con engullir en su vacío de sentido a la categoría entera<sup>21</sup>.

Y quizá, como alcanza a plantear Esposito en base a textos de algunos pensadores contemporáneos, la raíz del problema (de este y de todos los expuestos en este trabajo, que son múltiples y uno) se encuentra en el inmovilismo, en la voluntad rígida de categorizar taxativamente de manera estática a la vida, de por sí desbordada, múltiple, variable y dionisiaca. El error, quizá, se trata de haber pretendido elaborar una política *sobre* la vida, en lugar de una política adecuada para ella. Es decir, se ha tratado de encajar a lo múltiple, plural, diverso e indiferenciado en lo estático, determinante y excluyente; proceso al que se ha pretendido, además, llamar *naturaleza*, con el propósito último no sólo de dotarle de envergadura incuestionable sino también de eludir responsabilidades.

Esposito recurre a varias propuestas, a varias posibilidades de acción en lo que se refiere a la reconversión (o inversión) del paradigma biopolítico; y entre ellas resulta tremendamente suge-

---

<sup>20</sup> Iví, p. 54.

<sup>21</sup> Iví, p. 55.

rente la de Gilbert Simondon, que ofrece parámetros éticos y (bio)políticos centrados en lo *transindividual*, concepto que se basa en la relación y el espacio común. Asimismo, Gilbert Simondon,

contra las filosofías, monistas o dualistas, que presuponen al individuo ya plenamente definido, dirige su atención al movimiento, siempre inacabado de su ontogénesis: en todo ámbito – físico, biológico, psíquico, social – los individuos emergen de un fondo preindividual cuyas potencialidades actualizan, sin arribar nunca a una forma definitiva que no sea, a su vez, ocasión y materia para una nueva especificación<sup>22</sup>.

La fluidez, el movimiento y la transitoriedad como elementos constitutivos de la vida humana, han de ser el paradigma y centro de acción para la política afirmativa. Tal clase de gestión de la vida se irá moldeando, se irá tejiendo y estructurando en un movimiento permanente que acompañe al movimiento del cuerpo viviente, que irá, asimismo, conociendo y elaborando sus necesidades en cada momento y situación. Para que la vida pueda actualizar (o mejor, ir actualizando permanentemente) su potencial preindividual,

debe impulsarlo al nivel de lo transindividual, es decir, debe traducirlo y multiplicarlo en la sociabilidad de la vida colectiva [...] esto significa que no se puede definir al sujeto fuera de la relación política con quienes comparten su experiencia vital. Significa también que lo colectivo, lejos de ser simplemente lo contrario de la individualidad, es en sí mismo una forma de individuación más elaborada<sup>23</sup>.

La inversión de los presupuestos normativos, y que sean estos los que se adapte a la multiplicidad variable y fluida de la vida, en lugar de pretender que sea la vida la que se adapte a una política siempre insuficiente y estanca, podría ser un buen principio teórico para una biopolítica afirmativa.

Quizá, como conclusión final, podemos argumentar que es precisamente el cuerpo el elemento fundamental mediante el cual se va a significar el sujeto dentro de la definición propuesta por la comunidad política. Las resistencias de la corporalidad en las categorías de inclusión-exclusión pueden ser indicadores para identificar hacia dónde deben dirigirse los diálogos por la justicia o la igualdad. A través del cuerpo y de la resistencia que muestre en el sistema en cada momento y situación, y en su relación con otros cuerpos y con otras particularidades, se podrá identificar constantemente las fisuras de tales sistemas, y los problemas y las claves de la opacidad; siempre con el fin último de modificar esas políticas *de* la vida en base a la transindividualidad.

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 288.

<sup>23</sup> *Ibidem*.



---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net)

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@filosofia-italiana.net](mailto:redazione@filosofia-italiana.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.