

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 Conahue-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 Espósito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabarek (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 Gartuña. Granada.

Diseño de Cubierta: Josemaría Medina Alvea.

Fotocomposición: TADIGRA, S.L. Granada

Imprinte: Imprenta Comercial. Morril. 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 receptor? ¿Y si ocurriese que el cuerpo, además de realizar esas funciones a las que llamamos “orgánicas”, comprendiese desde sí mismo, pensara, sufriera o anhélase, 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 incorporal 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

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 ontología cristiana y su sistemática subordinación del cuerpo al alma. De hecho, partiendo de este doble origen, romano-jurídico y cristiano-ontológico, 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 irreducible 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 Alemania 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 immanencia*.

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 immanencia 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 immanencia, 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 'eccité', derivando la palabra de *eccē*, he aquí. Es un error, puesto que Duns Scotto 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 del dispositivo de la persona a través de la impugnación del paradigma de la subjetividad. Los sujetos han perdido su dimensión de *subiectum*, 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 adquirieron 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 deleuzianas 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, Zizek ha demostrado sobradamente que tales tinieblas no están en nuestra animalidad, sino en la propia subjetividad².

2. Zizek 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, (...) *contraefectuario*” (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/destructivo, como la fuerza que desgarró 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 turela de la Naturaleza a la libertad, no se entienda que ello conlleve 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 comparte 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 Storerdijk 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” (Storerdijk 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 empujándose 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 Espósito 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” (Espósito 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” (Espósito 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.

4. CUERPO SIN SUJETO

Aceptar la crítica al dispositivo de la persona, quisiera hacerme las siguientes preguntas: ¿es posible y pertinente

darle profundidad a la immanencia? ¿Es posible hacerlo sin escapar de ella? Dando por supuesto que el sujeto moderno es una ilusión y que estamos anclados en nuestros cuerpos, hemos de interrogarnos acerca de si el cuerpo, en su capacidad creativa, es sólo juego de intensidades, de fuerzas, impulsos y disposiciones, o puede también ejercer algún tipo de control sobre sí mismo que lleve a cierta planificación autoconstruiva y autocreadora.

Dándole la vuelta a la cuestión: ¿hasta dónde estamos dispuestos a llegar en nuestra renuncia al sujeto?: ¿nos referimos sólo a la concepciones puras y trascendentales del mismo, o también a aquéllas que piensan que el sujeto es construido en el través de un “proyecto de vida”?

Puede que la tesis de que *sólo somos cuerpo*, en el sentido de una *inmanencia sin profundidad*, fuera profundamente productiva en la época del corsé trascendental o, más radicalmente, como lucha contra las fanáticas ideas del cuerpo-cárcel y del cuerpo-pegado, ambas producidas, efectivamente, por el dispositivo de la persona, ¿pero lo es en una época en la que el biopoder exprime al máximo el hecho de que sólo somos cuerpo? El capital se ha apropiado, a través de su distorsión, aquella idea; la ha depurado de sus connotaciones revolucionarias y emancipadoras; y la presenta en su burda manifestación: “eres tu cuerpo”, “defiende tu cuerpo”, “embellece tu cuerpo”... Hoy no hay nada estable, duradero, a excepción del propio cuerpo, convertido, por ello, en santuario último de la continuidad vital.

¿Construye esto una liberación? Parece que sí, si pensamos en la sociología clásica y su pretensión fundamental: el sometimiento de los individuos a la norma social; el control de las existencias. A partir de aquí toma impulso el 68. Ahora bien, ¿en que ha quedado aquella promesa de liberación corporal? Lo diré con rotundidad: en nada productivo. Y a mi juicio esto ha ocurrido, en parte, a causa de la aceptación, por parte de aquellos movimientos

emancipadores, de ciertas tesis ontológicas y antropológicas de Nietzsche que dejaron un campo minado de aporías respecto a la reflexión moral.

Para Nietzsche, lo que nos empuja a una u otra moral no es la elección racional, sino el impulso dominante. Al mismo tiempo considera que los impulsos no se activan de forma caótica, sino de acuerdo a la configuración que de ellos vamos produciendo. Es decir, a través del juego de los impulsos se constituyen hábitos que configuran un carácter. Pero sin profundidad, con una concepción del cuerpo como ésta, ¿cuál es la instancia desde la que se produce esta configuración del carácter? Si la moral consiste en experimentación con los impulsos, ¿desde dónde se produce esta experimentación? La respuesta de Nietzsche es simple: desde una libre creación que parte y se agota en la vida impulsiva. Toda configuración es respuesta del juego de los impulsos; una configuración de los impulsos. La vida se convierte en una obra de arte, entendida como un dar “estilo” al carácter. ¿Desde dónde se produce este estilo? Concebida la racionalidad como algo ilusorio, sólo queda un lugar para tal propósito: la naturaleza singular de cada individuo. De hecho, el auxilio de la razón aparece como la salida del débil, de aquél que no tiene la fuerza suficiente para guiarse por sus impulsos.

En la filosofía de Foucault es superado este naturalismo, pero ello no implica la recuperación de la subjetividad en sus poderes de configuración. Ciertamente en él encontramos una noción de subjetividad, pero que no es, en ningún sentido, agente o autora, sino producto del poder; en todo caso una subjetividad actora, que interpreta en los márgenes de los dispositivos, artífices de subjetividad.

Partiendo de Foucault, Agamben caracteriza el dispositivo como “todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las

opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben 2011: 257). Los dispositivos aparecen en una triada, junto a los seres vivos y los sujetos. Dicho de otra forma, los sujetos surgen de la relación cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos. Ello significa que los sujetos ya no pueden ser concebidos, al modo de la metafísica tradicional, como sustancias (*hypokeimena, subiectum*). Una misma sustancia puede dar lugar a diferentes procesos de subjetivación. De hecho, al desarrollo infinito de dispositivos en nuestro tiempo, corresponden infinitos procesos de subjetivación. Para Agamben, “esta situación podría dar la impresión de que la categoría de la subjetividad propia de nuestro tiempo está en proceso de fluctuar y de perder su consistencia, pero si queremos ser precisos se trata menos de una desaparición o de un exceso que de un proceso de diseminación que empuja al extremo la dimensión de mascarada que no ha cesado de acompañar a toda identidad personal” (Agamben 2011: 258).

Aun situándose más allá del naturalismo nietzscheano, ni en Foucault ni en Agamben, ni en ninguno de sus seguidores en este punto, incluido, a mi juicio, el propio Esposito, encontramos, en el través de los dispositivos, una instancia decisora respecto a la construcción de la subjetividad. Todo lo que cabe preguntar es si es posible estimar el valor relativo de un dispositivo. En palabras de Deleuze: “Todas las líneas son líneas de variación que no tienen ni siquiera coordenadas constantes. Lo uno, el todo, lo verdadero, el objeto, el sujeto no son universales, sino que son procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación, procesos immanentes a un determinado dispositivo” (1990: 158).

Que no hay ninguna universalidad de lo verdadero, significa que la verdad designa el conjunto de producciones que se realizan en el interior de un dispositivo: “Extraer del conjunto de los dispositivos una voluntad de verdad que

pase de uno a otro como una constante es una proposición desprovista de sentido para Foucault” (Deleuze 1990: 161).

Si no hay universales desde los que valorar los dispositivos, ¿hay que aceptar la tesis nihilista y relativista de que todos los dispositivos valen por igual? En este punto, Deleuze toma partido por Spinoza y Nietzsche, quienes “mostraron que los modos de existencia debían pesarse según criterios immanentes, según su tenor de ‘posibilidades’, de libertad, de creatividad sin apelar a valores trascendentes. Foucault hasta hará alusión a criterios ‘estéticos’, entendidos como criterios de vida, que sustituyen cada vez por una evaluación immanente las pretensiones de un juicio trascendente” (Deleuze 1990: 158).

La instancia crítica se constituye como la capacidad de apartarse de lo eterno para aprender lo nuevo. La medida del valor de un dispositivo está en su capacidad creativa: “Todo dispositivo se define pues por su tenor de novedad y creatividad, el cual marca al mismo tiempo su capacidad de transformarse o de fisurarse y en provecho de un dispositivo futuro. En la medida en que se escapa de las dimensiones de saber y poder, las líneas de subjetivación parecen especialmente capaces de trazar los caminos de creación que no cesan de abortar pero tampoco de ser reanudados, modificados, hasta llegar a la ruptura del antiguo dispositivo” (Deleuze 1990: 159).

No es justo acusar al pensamiento de la diferencia de haber dado la espalda a la crítica, a la resistencia al poder, al contrario, es esto lo que en realidad le constituye. Pero no es menos cierto que en él la posibilidad de la crítica carece de un *telos* bien definido. La crítica al humanismo en este punto es radical. A este respecto, Hardt y Negri traen de nuevo a colación a Spinoza, quien “se negó a asignar a la naturaleza humana cualquier ley que fuera diferente de las leyes de la naturaleza en su conjunto” (Hardt y Negri 2002: 95). Si quisiéramos seguir hablando de humanismo,

este tendrá que ser pensado desde un plano puramente immanente a la misma naturaleza; un humanismo construido por el “repudio de toda trascendencia, que en modo alguno debe confundirse con una negación de la *vis viva*, la fuerza creativa de la vida” (Hardt y Negri 2002: 95). Se trata de un humanismo posterior a la muerte del hombre: “lo que Foucault llama *le travail de soi sur soi*, el proyecto constitutivo constante de crear y recrear el mundo ya en nosotros mismo” (Hardt y Negri 2002: 96).

Pero, sin ideas e ideales sobre el ser humano que dirijan la acción y sin instancias que puedan superar la immanencia de los dispositivos, ¿es posible la crítica, la decisión entre diversas formas de vida?

Mi respuesta es negativa; por eso considero que *se requiere una vuelta al humanismo*, a la recuperación de las ideas e ideales sobre el ser humano como elementos fundamentales de todo proceso liberador. Obviamente, Foucault, Deleuze o Esposito no celebran, como hace Vattimo, el advenimiento de lo superficial en una especie de Babel, del “efecto emancipador de la ‘confusión’ de los dialectos” (1990: 85). Pero, ¿cómo superar esta perspectiva desde una immanencia-superficialidad en sí misma insuperable? ¿Cómo es posible la crítica sin una instancia tendencialmente universal, sin ideales?

Aunque no tiene mucho sentido utilizar la palabra modernidad para englobar por un lado posiciones como la de Vattimo, Rorty o Lyotard, y por otro a pensadores como Foucault, Deleuze o el propio Esposito, a mi juicio todos ellos coinciden en el abandono de lo que Jameson ha llamado “modelo de la profundidad” (Jameson 1991: 33). En realidad hay que hablar de varios modelos: el hermenéutico de la interioridad y la exterioridad; el dialéctico de la esencia y la apariencia; el freudiano de lo latente y lo manifiesto; el existencialista de la autenticidad y la inautenticidad; etc. La profundidad ha sido sustituida por la superficie, o

la multitud de superficies: por un juego intertextual que constituye un modelo diverso al de la profundidad. En referencia a la experiencia estética, el siguiente pasaje de Yattimo puede ejemplificar perfecta y extremadamente lo que Jameson está denunciando: “el advenimiento de los *media* comporta (...) una acentuada movilidad y superficialidad de la experiencia, que contrasta con las tendencias orientadas a la generalización del dominio, por dar lugar a una especie de ‘debilitamiento’ en la noción misma de realidad, con el consiguiente debilitamiento de toda su pregnancia. La ‘sociedad del espectáculo’ de que hablan las situacionistas no es sólo la sociedad de las apariencias manipuladas por el poder, es también una sociedad en la que la realidad se da con caracteres más débiles y fluidos, y en la que la experiencia puede adquirir los rasgos de la oscilación, del desarraigo, del juego” (Yattimo 1990: 153-154).

Foucault, se refiere a la generación de Sartre y Merleau-Ponty como la de los “*Temps Modernes*”: filósofos que pensaban el siglo XX con categorías del siglo XIX. Sitúa el punto de ruptura con esta generación en los años 50, cuando Levi-Strauss para las sociedades y Lacan para el inconsciente, nos mostraron, frente a la ambigua constatación y prescripción de sentido por parte de Sartre, que este era sólo un efecto de superficie, siendo en realidad el “sistema” (ese conjunto de relaciones que se transforman independientemente de las cosas que conexionan) lo que nos atraviesa profundamente. Se trata de un sistema autónomo, sin sujeto; un sistema en el que el “yo” ha estallado: “Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constructor que es el de una época y el de un lenguaje” (Foucault 1991: 33).

Cuando aparecieron las ciencias humanas, su objetivo parecía ser el de hacer del hombre objeto de un saber posible; con ello se esperaba “actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser librado de sus alienaciones, liberado de todas

las determinaciones que no controlaba; que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertiría al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia” (Foucault, 1991, 33). Pero nunca se encontró la naturaleza o esencia humana a medida que se desarrollaban las investigaciones científicas sobre el hombre. En cambio sí que se encontró el inconsciente, atravesado por mecanismos que estaban en las antípodas de lo que se hubiera esperando respecto a una supuesta esencia humana. El hombre, como sujeto de libertad o de existencia, desaparece.

Para Jameson, lo positivo de la actitud posestructuralista es que ha acabado con la envoltura monádica de lo humano. Pero con ello también ha puesto fin al estilo personal, a la pincelada individual distintiva. Obviamente, no se reivindica un retorno nostálgico a aquella subjetividad en sí misma repleta de problemas, sobre todo en base a sus constricciones. Pero, siguiendo a Jameson, debemos preguntarnos si “la liberación de la antigua *anomia* del sujeto bien centrado en las sociedades contemporáneas puede significar algo más que una simple liberación de la angustia: una liberación generalizada de toda clase de sentimientos, desde el momento en que no hay una presencia-a-sí del sujeto en la que pudieran materializarse tales sentimientos” (Jameson 1991: 39).

No se trata de carencia de sentimientos, sino de la consideración de estos como “intensidades” impersonales que flotan libremente, tendiendo a organizarse en una peculiar euforia. Frente al sentimiento, la intensidad es superficial y desordenada, al no obedecer a ninguna instancia subjetiva⁴.

4. Aquí “superficial” no tiene el sentido peyorativo de lo frívolo, sino el ontológico de lo falto de fundamento. Muestra de que lo superficial

Reivindicco una subjetividad que va más allá de los impulsos afectivos ciegos de las intensidades.

5. CUERPO—PULSIONAL Y CUERPO CARÁCTER

Frente al cuerpo-pulsional, el cuerpo-carácter⁵: un cuerpo capaz de moldearse a través de procesos de habituación de acuerdo a ideales morales. Dicho de otra forma, reivindicco una consideración personal del ser humano.

ontológico puede ser muy profundo desde el punto de vista de la reflexión, es la defensa que Marina Garcés hace de los *afectos improprios* como vía de escape a la imposibilidad de amor del sujeto moderno. Desde la impropiedad, “el amor es el afecto que arruina toda idea de autosuficiencia, humana y divina” (Garcés 2011: 26).

5. Es curioso que aún cuando desde las ciencias bioantropológicas se puede constatar un reproche continuo respecto del posestructuralismo, coinciden con él (obviamente, en absoluta ausencia, en este caso, de lo ontológico) en la reducción de lo subjetivo a lo pulsional. Tampoco es tan raro, habida cuenta que en Nietzsche esta concepción pulsional de la subjetividad tenía a su base, como ya sabemos, un fuerte naturalismo. En el caso de la bioantropología, se pueden destacar tres aspectos. En primer lugar, encontramos un claro rechazo del yo entendido como una instancia fuerte, decisoria, biográfica. Frente a esa lectura, el yo aparece como un intérprete que siempre llega tarde. Pinker se sorprende de que aunque las personas formadas saben que la cognición, el lenguaje o la emoción dependen del cerebro, siguen pensando el cerebro como un panel de control que maneja el yo, el alma o la persona. Al respecto, afirma que “la neurociencia cognitiva está demostrando que también el yo es sólo una red de sistemas cerebrales” (Pinker 2003:76), por lo que aunque todos sentimos que tenemos un único yo, no se trata más que de una ilusión producida por el cerebro. Con sus burdos esquemas filosóficos, Pinker desde luego no va a entrar en la importante distinción entre el yo y el alma (con lo que, sin querer, actúa como una especie de cartesianismo invertido: si hay yo, hay alma; no hay alma, luego no hay yo; *modus talens* perfecto si aceptamos el salto mortal que aquí Descartes dio). Pinker, por supuesto, no va a pensar en la esfera de

La reducción de lo corporal a temperamento pulsional y predisposicional implica, junto con el olvido del modelo de la profundidad, el olvido del *cuerpo-carácter*. Pero el cuerpo-carácter no ha sido sólo olvidado por el pensamien-

la subjetividad como en un nivel supracorpuscular o emergente respecto a nuestros cerebros y con una unidad de tipo biográfico.

En segundo lugar, desde esta eliminación del yo, la subjetividad queda reducida a una especie de mecanismo bioregulatorio entre la vida interior del organismo y el medio en que se halla. Los organismos son espacios de intimidad, separados hasta cierto punto del medio y con el que mantienen una relación homeostática. Con ello el comportamiento ético puede entenderse como algo previo a la aparición de los procesos de deliberación propios la especie humana. Dicho de otro modo, la moral deja de ser algo exclusivamente humano. De hecho, para Damasio, “a nuestros refinados ojos” se presentan conductas animales que expresan emociones que tradicionalmente consideramos propiamente humanas: simpatía, vergüenza, orgullo dominante, sumisión humilde, castigos, altruismo en primates, etc. De ello se deriva que si queremos hablar de diferencias entre animales y humanos al respecto, sólo podemos apoyarnos en una “mayor complejidad”, aceptando, en todo caso, que “la reconstrucción que denominamos ética en los seres humanos pudo haber comenzado como parte de un programa global de biorregulación” (Damasio 2005: 157). El concepto de “biorregulación” resulta aquí decisivo. Las emociones y los sentimientos desempeñan un papel fundamental en la regulación homeostática de los organismos, y el objetivo de esta homeostasis no es sólo la neutralización o supervivencia, sino también el *bienestar*. A juicio de Damasio, podríamos definir hoy el *conatus de Spinoza* como “el conjunto de disposiciones establecidas en los circuitos cerebrales que, una vez activadas por condiciones internas o ambientales, buscan tanto la supervivencia como el bienestar” (Damasio 2005: 40). ¿Es sólo una casualidad que tanto el humanismo creativo de Harnd y Negri como esta subjetividad bioregulatoriva echen mano de Spinoza? En tercer lugar, es muy interesante mostrar cómo se entiende la conducta moral desde aquí: cómo se justifican tanto los universales como las conductas inmatas. Con esta comprensión de la subjetividad y del comportamiento moral, donde la razón ha desaparecido, no es de extrañar la siguiente argumentación: “Por regla general, si un modo de pensar nos viene a la mente con facilidad, es bastante probable que tengamos cierto mecanismo cognitivo que ha sido configurado

to heredero de Nietzsche, sino también aplastrado por el poder en la era global, a costa de un enorme sufrimiento psicológico y existencial.

Para Richard Sennett el tipo de relaciones laborales propias del mundo global (basadas en aquello que con una gran

para hacernos pensar de ese modo" (Gazzaniga 2010: 260). Y con ello es normal que se formulen las siguientes cuestiones: "Cuando se nos plantea una decisión moral, ¿es nuestro yo racional el que da un paso al frente y toma la decisión, o nuestro instinto, nuestro yo intuitivo, dicta primero el juicio, y nuestro yo racional intenta a continuación aporrear las razones? (...) ¿Salimos de la cadena de montaje equipados con un equipo estándar de instintos morales o éstos son accesorios de repuesto?" (Gazzaniga 2010: 126). La respuesta de Gazzaniga a estos interrogantes es tajante: tenemos una programación ética innata, fruto de la selección natural, aunque haya que admitir que nuestro mundo social determina y convierte estos programas éticos en virtudes. La tesis del innatismo es, según Gazzaniga, incontestable desde el momento en que descubrimos, con Damasio, que las emociones son más importantes que las razones en la toma de decisiones. Por ello denomina al procesamiento innato automático "impronta afectiva" (Gazzaniga 2010: 133). Desde esta perspectiva, la reflexión moral parece solo un elemento decorativo respecto al "verdadero" sentido de la moral: "nuestra especie reacciona de modo instintivo ante los acontecimientos, y en un sistema especializado del cerebro humano se interpreta esa reacción" (Gazzaniga 2010: 152). Es decir, la partida moral se ha jugado mucho antes de que inter venga la razón: "en nuestra especie la mente tiene un núcleo fijo de reacciones ante los desafíos de la vida, y que atribuimos una moralidad a esas reacciones después del hecho" (Gazzaniga 2010: 153). O, como afirma más adelante: "Cada vez que el cerebro izquierdo procesa información que no coincide con la propia imagen, el conocimiento o el marco conceptual del individuo, el intérprete del hemisferio izquierdo inventa una creencia para que toda la información entrante adquiera sentido y concuerde con la idea inicial" (Gazzaniga 2010: 156).

Sería tremendamente sorprendente este olvido del trasunto de los hábitos en moral si no fuera porque, sencillamente, la concepción plana, de superficie, de la subjetividad, echa por tierra precisamente el tipo de construcción moral en que se situaban los hábitos. La conducta conforme a hábitos es resultado de una previa configuración del carácter de acuerdo a las categorías clásicas de la virtud y el vicio (eliminando

dosis de cinismo se llama "flexibilidad") corroe el carácter. El sociólogo norteamericano pone en relación la antropología posmoderna y esta nueva forma del trabajo: "Estas visiones de la narrativa, a veces llamadas 'posmodernas' reflejan, en efecto, la experiencia del tiempo en la moderna economía política. Un yo maleable, un *collage* de fragmentos que no cesa de devenir, siempre abierto a nuevas experiencias; éstas son precisamente las condiciones psicológicas apropiadas para la experiencia de trabajo a corto plazo, las instituciones flexibles y el riesgo constante" (Sennett 2000: 140). Acepta que hay individuos que pueden vivir sin problemas en la asunción de este riesgo, en el que fortalecen su carácter, pero rechaza que esto pueda constituir la norma. Es sólo válido para determinados individuos (pone como ejemplo a aquellos que se reúnen en Davos) (Sennett 2000: 79-102).

Bauman parte de la concepción del carácter de Sennett, pero amplifica su potencial a través de su idea de la "modernidad líquida" como fuente de inseguridad e incertidumbre, más allá de las relaciones laborales. En la modernidad líquida no desaparece sólo la estabilidad laboral, sino también la afectiva y, lo que es más importante para nuestros propósitos, la personal. De tal forma que aquello que para Sartre es un hecho, el carácter proyectivo de la existencia humana, queda hoy amputado en su más radical posibilidad; *le projet de la vie* resulta, sencillamente, irrisorio (Bauman 2008: 22). Si por un lado, la tarea humana consiste en la construcción de un proyecto de vida, por el otro, la modernidad líquida es un poderoso aniquilador de cualquier proyecto vital mínimamente estable. Las existencias parecen condenadas a vagar erráticamente.

de ambas nociones cualquier contenido sustantivo). La reducción de lo corporal a temperamento pulsional y predisposicional implica, junto con el olvido del modelo de la profundidad, el olvido del *cuerpo-carácter*.

En una época en la que todo parece a una velocidad pasmosa, es normal que nuestro cuerpo; lo único perdurable, lo único con lo que contamos, constituya nuestro templo. El biopoder fagocitó las potencialidades emancipadoras del 68 y nos devolvió un monstruo. Hoy, “Se dueño de tu cuerpo”, podría ser un fructífero lema publicitario, que podría vendernos productos químicos adelgazantes o estéticos, alimentos dietéticos o funcionales, vestuario e instrumentos deportivos, etc...

Por supuesto, el cuerpo como templo tiene su réplica objetivada en diversos tipos de templos: centros comerciales, hipermercados, templos deportivos (y no me refiero a los campos de fútbol, sino a los enormes gimnasios que proliferan en los últimos años por doquier), centros de ocio, etc. Dicho llanamente, el inicial ideal emancipador de liberación corporal, se ha transformado en el motor de la sociedad consumista.

Una de las dimensiones más interesantes de la posición de Bauman es la conexión que ha descubierto entre esa inseguridad minadora del carácter y el estado actual del consumismo: “La historia del consumismo es la historia de la ruptura y el descarte de los sucesivos obstáculos ‘sólidos’ que limitan el libre curso de la fantasía y reducen el ‘principio del placer’ al tamaño impuesto por el ‘principio de realidad’. La ‘necesidad’ considerada por los economistas del siglo XIX el epítome de la ‘solidez’—inflexible, permanentemente circunscripta y finita—, fue descartada y reemplazada por el deseo, que era mucho más ‘fluido’ y expansible a causa de sus relaciones no del todo lícitas con el voluble e inconstante sueño de autenticidad de un ‘yo interior’ que esperaba poder expresarse. Ahora al deseo le toca el turno de ser desechado. Ha dejado de ser útil: tras haber llevado la adicción del consumidor a su estado actual, ya no puede imponer el paso. Se necesita un estimulante más poderoso y sobre todo más versátil para mantener la

demanda del consumidor al mismo nivel que la oferta. El ‘anhelo’ es ese reemplazo indispensable: completa la liberación del ‘principio del placer’, eliminando y desechando los últimos residuos de los impedimentos del ‘principio de realidad’” (Bauman 2000: 81-82).

El deseo presuponía un yo interior y lo que se deseaba, a través del deseo de productos de consumo, era la autenticidad de ese yo. Con el yo derrumbado, el deseo pierde su eficacia, siendo sustituido por el anhelo, o mejor, exagerado hasta el anhelo; ya no sólo se desea algo, sino que se desea por vehemencia, con necesidad de socorro; en el consumo, queremos salvarnos. El consumismo actual no está en la regulación o desregulación del estímulo, sino más bien en una especie de liberación fantástica y anhelante: en el consumo no buscamos una existencia auténtica, sino salvarnos del naufragio de la existencia.

El proyecto liberador del 68 escondía una terrible trampa: “la ausencia de normas o su mera oscuridad —anomia— es lo peor que le puede ocurrir a la gente en su lucha por llevar adelante sus vidas. Las normas *possibilitan* al imposibilitar; la anomia augura una imposibilidad lisa y llana” (Bauman 2000: 26). Cierro que aquello de que el 68 pretendía liberarnos, la rutina, era algo degradante, pero también algo que nos protegía. La ausencia de rutina convierte la vida en algo insensato.

No se trata de una reivindicación de aquella vida normalizada; pretensión que sería no sólo monstruosa, sino también ingenua: “todas las futuras herramientas de certeza, incluidas las nuevas rutinas inventadas (...) no son más que multeras, artificios de la ingenuidad humana que sólo se parecen al original si nos abstenemos de observarlos muy de cerca. Toda certeza posterior al pecado original del desmantelamiento de ese mundo real, colmado de rutinas y carente de reflexión, no puede sino ser una certeza fabricada, una certeza burda y descaradamente inventada”

(Bauman 2000: 26-27). Pero aún cuando aquellas rutinas ya no son recuperables, también sabemos que no basta con proclamar que somos cuerpo. *Sólo en el cuerpo virtuoso está la verdadera liberación.*

Pero la virtud no impositiva exige proyecto. ¿Cómo construir hoy proyectos de vida? Dicho de otra forma, ¿cómo volver a darle profundidad al cuerpo? ¿Cómo volver a ver en el cuerpo algo más que superficie y juego? He aquí la cuestión. Bauman afirma que pueden ensayarse dos tipos de respuestas para esta pregunta: la propia de las *políticas de vida* y la de la *Gran Política*; es decir, una especie de salvación o rectitud en lo falso, o el intento de corrección del modelo social. Obviamente, Bauman, sociólogo, solo encuentra posibilidades reales en la segunda de las opciones: Por su parte, Safranski ha buscado un modelo de salvación individual, cuyo objetivo es, dicho a la heideggeriana, “establecerse en el lugar del extravió actual y hacer allí un claro, sin preocuparnos del origen ni del fin” (Safranski 2004: 111). En cualquiera de los dos casos se da por supuesta una antropología que no renuncia a la profundidad; a una consideración personal de la singularidad humana. En lo que resta de trabajo no voy a proponer una política concreta, ni una política de vida ni una Política; se trata más bien de conceptualizar, de forma escueta, incluso precipitada, aquella antropología presupuesta. Para ello me apoyaré, en una interpretación más filosófica que historiográfica, en la filosofía de Zubiri. Considero que es posible recuperar a partir de ella una concepción antropológica y moral de la persona que supera las críticas justas dirigidas por Esposito al dispositivo de la persona.

6. VIDA Y PERSONA

Sin duda, la distancia entre las filosofías de Deleuze y Zubiri son enormes, pero para los efectos de este trabajo es

mucho más interesante aquello que las une. Situémonos en la caracterización que hace Deleuze del “campo trascendental” en el texto que Esposito toma como referente para su elaboración de lo impersonal: algo que “no remite a un objeto, ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Además se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo” (Deleuze 2002: 233). Y un poco más adelante: “lo trascendente no es lo trascendental. A falta de conciencia, el campo trascendental se definiría como un puro plano de inmanencia, puesto que escapa a toda trascendencia tanto del sujeto como del objeto”. El campo trascendental es aún tan plano en su radical inmanencia, tan poco abultado o elevado hacia la trascendencia, que en un lenguaje fenomenológico podríamos decir que en él no cabe siquiera el *a priori* de correlación.

Creo que hay una gran proximidad entre esta noción de campo trascendental y el concepto zubiriano de “actualidad”: “la actualidad en inteligencia sentiente es (...) ‘a una’ actualidad de lo inteligido y de la intelección. Es una misma actualidad” (Zubiri 1980: 155). Actualidad es algo previo a relación o correlación; como la inmanencia de Deleuze, no admite aún esta distancia intencional; es un *estar común*. Tanto la conciencia como la cosa surgen de la actualidad común y previa: “En cuanto actualidad de lo inteligido, esta actualidad conduce a una conceptualización y a un descubrimiento más pleno de lo que tan impropriamente suele llamarse ‘objeto’. En cuanto actualidad de la intelección, es esta actualidad lo que conducirá después a descubrir y conceptualizar la inteligencia misma, y en general a todo lo que con la misma impropiedad suele llamarse ‘sujeto’. La actualidad común no es resultado, sino raíz de la subjetividad” (Zubiri 1980: 165).

Si lo actualizado en la actualidad común no es ni sujeto, ni cosa, es decir, si no tienen carácter sustancial, ¿qué es? ¿sentido, quizás? En absoluto: lo único que hay son fuerzas

abiertas en respectividad. En este sentido, la actualidad define, como en Deleuze, un campo trascendental.

No sólo la calificación de sujeto para la fuerza que apprehende en este campo es insuficiente, sino que también lo es la de inteligencia. En tanto que fuerza, no tiene aun la forma de una facultad psíquica; por ello Zubiri habla de *intellección sentiente* o *sentir intelectual*. Además, aquello que el humano *siente*, no se reduce a su aspecto meramente apprehensivo, porque este sentir intelectual incluye el sentimiento afectante y la volición tendente de lo real. Por ello, respectivamente, en el campo trascendental lo real puede quedar actualizado, *de forma óptima*, como verdad, belleza y bondad (Barroso 2011).

Son claras las resonancias de los *verum, bonum y pulchrum* escolásticos, pero, obviamente, en este planteamiento están liberados de toda referencia a la trascendencia divina y, por supuesto, a cualquier forma de trascendentalismo moderno. Estos trascendentales son immanentes a la vida. La realidad es *verdad para la inteligencia sentiente* en cuanto punto de apoyo para la vida; aquello en lo que ésta puede confiar. La realidad es *belleza para el sentimiento afectante* en cuanto aquello que de forma radical la vida vive fruitivamente, como goce que la templa. La realidad es *bondad para la voluntad tendente* en tanto que fuente de posibilidades para la realización de la vida. Así entendidos, verdad, belleza y bien constituyen condiciones de posibilidad de una vida productiva, digna. Entiéndase bien: el desarrollo de la subjetividad y de la vida personal tiene como condiciones de posibilidad la confianza, la fruición y este carácter fontanal de la realidad. A este estar óptimo en la realidad Zubiri lo denomina "religación" (Zubiri 1984: 93)⁶. La *persona* se

siente fundada en una realidad que posibilita su realización; siente el poder religativo de la realidad como fuente a partir de la cual desarrollar su personalidad.

Cuando el ser humano apprehende la realidad, apprehende de forma simultánea y oblicua su propia realidad. En la actualidad común, en el campo trascendental, y previamente a toda experiencia propiamente subjetiva, el ser humano está, de alguna forma, sobre sí. Es lo que, en un sentido radical, Zubiri llama "persona"; un estar sobre sí, previo a toda reflexión y autoconciencia. *La persona es algo previo y condición de posibilidad del sujeto.*

A mi juicio, puede ocurrir que la persona no sienta, a través de una especie de deterioro del orden trascendental, el poder religativo de la realidad. La situación puede llegar a tal extremo que corrocione los poderes de personalización. Son muchas las formas en las que esto puede ocurrir. Puede, por ejemplo, la verdad de lo real sentirse no como algo en lo que confiar sino como un fondo abismal y vertiginoso. Es lo que se siente en la disposición afectiva (*Gefühllichkeit*) de la *angustia*. Habrá existencias con los nervios suficientes, que diría Nietzsche, para sobreponerse a tal abismo, y con ello con la capacidad para reconstruir la religación a la realidad aún sentida abismalmente; pero qué duda cabe que la angustia, en sus tonalidades más radicales, conduce a una vivencia de la realidad en las antípodas de la fruición y la posibilitación; lo real es ahora fuente de intemperie y desmoralización.

Puede también desvanecerse la verdad de lo real, muchas veces como consecuencia de una *huida* de la existencia respecto de la experiencia abismal. Pero aunque con ello

6. Zubiri nunca calificaría la experiencia religativa como óptima, porque para él, en lo que a mi juicio constituye un intento defectuoso de evitar

las experiencias nihilistas, consiste en una experiencia constitutiva de la persona. Se trata de un tema que he intentado desarrollar en otros lugares, especialmente en Barroso 2008.

quizás logra escapar del nihilismo angustiante, no lo hace más que a costa de un empobrecimiento de la realidad sentida cuya consecuencia será también una pérdida de confianza, de asiento en ella. A la postre, la huida acaba en el mismo lugar que la angustia: en la intemperie y la desmemorización.

Puede, finalmente, saturarse la verdad y, con ella, todo el orden trascendental. Con ello, la riqueza del devenir del mundo finito carnalmente sentido es sacrificada, racional y espiritualmente, en aras de la transcendencia.

Mientras que la primera posibilidad, la propia de la angustia, era constitutiva de los últimos momentos de la modernidad, tanto la huida como la saturación constituyen experiencias existenciales muy actuales; caracterizan nuestro nihilismo epocal; respectivamente, están a la base de la decadente inseguridad que experimentan la mayor parte de los habitantes de Occidente hoy, y los crecientes fanatismo religiosos.

Creo que Espósito ha captado los resultados de esta doble posibilidad a través de su concepción de la *immanitas*: “el actual conflicto aparece dibujado por la presión conjunta de dos obsesiones inmutables opuestas y especulares: la de un integrismo islámico resulto a proteger hasta la muerte su pretendida pureza religiosa, étnica y cultural de la contaminación secularizadora occidental y la de un Occidente empeñado en excluir al resto del planeta de la posibilidad de compartir sus excesivos bienes” (2009a: 116-7). Esta última obsesión por los bienes, por el Dios Dinero, es el efecto de “la verdad vacía del nihilismo occidental, de su cristianismo secularizado —según el cual la verdad es que no existe la verdad, desde el momento en el que lo importante es sólo el principio de competencia técnica, la lógica del beneficio y la producción total” (2009a: 118). Pienso que el mecanismo de inmunización del nihilismo occidental puede ser descrito más adecuadamente desde la

idea de huida-empobrecimiento del campo trascendental (en el planteamiento de Espósito tienden a difuminarse sus características propias respecto al fanatismo).

Si este nihilismo tiene a su base una pérdida del arraigo en la realidad, la única forma de superarlo es reconquistando tal arraigo y, con ello, recuperando la fruición de la realidad y su carácter posibilante, fontanal, para la realización de la vida.

Se trata de *recuperar la persona en su fuerza productiva, liberada del dispositivo de la persona*. ¿Un nuevo salto a la transcendencia? Podría ser, pero en tal caso recordemos que Deleuze no niega la transcendencia, sino que sólo la considera ulterior respecto a la immanencia: “La transcendencia es siempre un producto de la immanencia” (2002: 236). Dicho de otra forma, sólo a partir de la actualidad común de inteligencia y realidad, podemos reconstruir la idea de un yo que se realiza, entra en dinámicas de personalización, a través de la apropiación de posibilidades. En aquella immanencia radical o actualidad común, en su increíble riqueza, el ser humano crea tensiones, profundidades, a través de creencias, ideas e ideales, que adquieren la forma de proyectos de realización. *Si de transcendencia se quiere hablar, se trata de una elevación en la misma immanencia; elevación que nunca consiste en vuelo, porque no despega los pies de la immanencia; elevación no por levitación, sino por abombamiento.*

Este Yo que proyecta destierra el dispositivo de la persona; sobre todo en la versión que ha producido la metafísica de la subjetividad. Partimos de que no hay nada subterráneo en la realidad humana; una especie de centro yoico que dirige nuestras acciones. Si un tipo de dirección es posible, esta tiene, no carácter *substante* (*bypo-keinonon*), sino *supra-stante* (*hyper-beinonon*) (Zubiri 1986: 343). La subjetividad es, entonces, una propiedad sistémica, una especie de elevación en el mismo cuerpo: este es el sentido profundo de la idea

de *supra-stantia*. La posible dirección, no está a la base, sino en la última capa del sistema. Como el Yo de Freud, es sólo la punta del iceberg que constituye la totalidad de la realidad psicofísica, y que, en cuanto tal, actúa desde instancias opacas a sí misma. Pero esto no impide que, con toda la debilidad que hemos de aceptar, la subjetividad tenga la capacidad de estar sobre sí misma. Reivindicco, por tanto, aquello que tanto Deleuze y Guattari, en su *Anti-Edipo*, como Esposito ponen en cuestión en el modelo psicoanalítico: su instancia terapéutica; sus intentos de sobreponerse, elevarse, sobre lo impersonal⁷.

7. Obviamente, no se trata de una asunción de lo edípico, sino de una reivindicación de la resolución de la muerte de Dios en Freud respecto a Nietzsche: "Retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas las energías así liberadas, conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abruma ya a ninguno, y entonces podrá decir, con uno de nuestros irreligiosos: *El cielo lo abandonamos / a las aves y a los ángeles*" (Freud 1984: 253). En *El porvenir de una ilusión* encontramos, a mi juicio, uno de los cantos más bellos al humanismo. Aún sabiendo que el fin de la vida es la muerte absoluta, y del peligro de que tal conocimiento se convierta en un deseo de destrucción del otro o de sí mismo, Freud mantiene, como ha visto Safranski (2002: 216), la firme convicción en que la caída de la ilusión religiosa puede compensarse con una mejora de la realidad humana. En lenguaje zubiriano, y en una interpretación de cuya heterodoxia soy consciente, quizás el hombre puede sobreponerse a la pérdida de sentido desde una nueva *religación* a lo real (sin duda más débil y humilde que la religiosa) que le permita recomponer su existencia. La verdad trascendental se recuperada, aunque a veces sentimos como se desvanecen su estabilidad, coherencia y firmeza; que aquel apoyo no es demasiado frágil. El *bonum* trascendental continúa ahí, aunque en ciertos momentos siento la vertiginosa presencia del *malum*; la fría pasividad de la realidad ante mi necesidad de realización. Se trata de un nihilismo productivo que marca las diferencias con la propuesta nietzscheana y su embriagada euforia dionisiaca y deseo de una vida que renuncia a darse medida y proponerse ideales de realización. Si insisto en esta contraposición de modelos es porque pienso que el nietzscheano es más próximo a la filosofía de lo impersonal de Deleuze-Esposito.

Ser persona apunta, en su sentido más radical, a la necesidad que la vida humana tiene, para no perecer, de llevar a cabo esta elevación. El ser humano no sólo tiene la capacidad de estar sobre sí mismo, de ser persona, sino que sólo puede subsistir (no en el sentido metafísico del *subsistere*, sino en el común de mantenerse con vida), más que a través del arduo esfuerzo por el que va definiendo su figura a partir de un determinado ideal (abierto y plural) de sí mismo. La viabilidad de realización de este ideal es puesta a prueba en la experiencia racional, en el través de la cual la persona va desarrollando su personalidad a través de la apropiación de posibilidades.

Obviamente, no podríamos vivir teniendo que decidir racionalmente a cada momento cuál de las distintas posibilidades que nos ofrece la realidad es aquella que más se adecúa a nuestro ideal. Los *hábitos* resultan por ello fundamentales. Las elecciones hechas quedan *naturalizadas* como hábitos que facilitan nuestra actuación en futuras situaciones similares. Precisamente podemos entender por *virtud* la tendencia a dar una respuesta inmediata adecuada gracias al hábito decantado en nosotros por un esfuerzo moral previo⁸. Una vida virtuosa es aquella que no desiste en el esfuerzo por lograr el mejor carácter posible, que disponga la existencia a su perfección, al desarrollo de un ideal de humanidad realizada. Seguramente existen en nuestro organismo disposiciones innatas a dar determinadas respuestas inmediatas, pero muchas veces esta inmediatez depende de nuestra experiencia moral previa y en base a ello podemos hablar de respuestas virtuosas o viciosas. El diccionario de la RAE recoge dos sentidos del término "vicio"

8. No olvido la obviedad de que la existencia humana está cargada de fatalidades naturales y sociales, pero ello no elimina un resquicio para la responsabilidad en lo que a la formación del *carácter* se refiere.

que expresan a la perfección lo que quiero decir: “falta de rectitud o defecto moral en las acciones” y “hábito de obrar mal”. Obviamente, es preciso descartar los términos de virtud y vicio de toda connotación moral religiosa en particular y heterónoma en general. Los malos hábitos no lo son respecto de un ideal de vida revelado, dado trascendentalmente o impuesto desde fuera, sino respecto de aquel ideal, siempre abierto a una continua reformulación, que cada humano debe darse en su ser interior.

Según esta perspectiva, la moral no ha de ser entendida como una cuestión de decisiones o de intuiciones, sino de trabajo continuo sobre nuestra propia realidad en el intento de realizar, de forma virtuosa, un ideal de felicidad. Es lo que estaba a la base de la noción aristotélica de *héxis* aplicada a cuestiones morales. Una moral auténtica sería imposible sin un esfuerzo personal mínimo en este sentido.

Hay que subrayar que este esfuerzo se hace no desde nuestra realidad animal, sino *en* ella y, por lo tanto, incorporando los dinamismos de la vida animal o, como escribe Espósito, la *virtualidad*. Pero el dinamismo humano no se agota aquí; incorpora dinamismos específicos, entre ellos, el dinamismo personal consistente en elección de posibilidades. Ganando la profundidad de la persona, tras la crítica al dispositivo de la persona, no nos vemos obligados a apostar entre virtualidad y posibilidad. Aquí la posibilidad no traiciona la immanencia. La posibilidad es elegida de acuerdo a proyectos, ideales creados, esbozados, en la profundidad de la immanencia.

Llegados aquí, surge una cuestión fundamental, ¿qué ocurre con aquella vida que no es capaz de esta elevación sobre la immanencia? Dicho de otra forma, ¿no seguimos sosteniendo el dispositivo de la persona en tanto que parece aún inevitable distinguir entre la inmediatez de la vida y la profundidad de la persona?

A mi juicio, el problema del dispositivo de la persona no está en la distinción entre vida y persona, sino en la infravaloración que conlleva respecto de la primera. Recordemos que la referencia de Deleuze a la beatitud de la vida, apunta a una vida sin profundidad; una vida que está más allá del bien y del mal, vida apersonal, *hacciedad*... un humano en coma, un no-nato... También Deleuze distingue entre vida y persona; solo que en la vida, encuentra la expresión máxima de beatitud.

Creo que tampoco para Espósito el problema se encuentra en la distinción entre estas dos manifestaciones de lo humano, sino, más bien, su utilización para decidir sobre la vida. He aquí la fuerza de la oposición del pensador italiano a la ética de Peter Singer. El problema del planteamiento de Singer no está en la utilización de la noción de persona, sino en su fría racionalidad y en la confusión de niveles. Quizás esta vida que tenemos delante no es aún persona, o ya no lo será más; pero sentimos la esperanza de lo que puede llegar a ser o el recuerdo nostálgico de lo que fue.

De la filosofía de lo impersonal de Espósito debemos extraer dos enseñanzas fundamentales. En primer lugar, debemos estar siempre alerta respecto de las antropologías que en base a una dignificación de lo personal, acaban despreciando lo corporal. En segundo lugar, y aún supe-
rando este escollo, debemos proteger la distancia entre el planteamiento antropológico y el jurídico de la noción de persona.

Respecto a todo esto, el ensayo que ahora concluyo, sólo quería expresar un matiz: de la misma forma que la defensa de lo personal no debería llevarnos a justificar la eliminación de los derechos de la vida impersonal, la necesidad de respetar jurídicamente la vida impersonal, no puede ser una excusa para ignorar la riqueza de la vida personal. *No sólo lo impersonal es sagrado, sino que también lo es lo personal.*

BIBLIOGRAFÍA

- Barroso, Óscar
 2008 "Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en Zubiri y Heidegger", J.A. Nicolás y R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, pp. 335-468.
 2011 "Patologías del criterio en la era de la Globalización", en L. Sáez, P. Pérez e I. Hoyos (eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*, GRIN Verlag GmbH, pp. 93-113.
- Agamben, Giorgio
 2011 "¿Qué es un dispositivo?", *Sociológica*, 73.
- Bauman, Zygmunt
 2000 *Modernidad líquida*, México, FCE, 2003.
 2008 *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Buenos Aires, Katz.
- Damasio, Antonio
 2005 *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix
 1988 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos.
- Deleuze, Gilles
 1990 "¿Qué es un dispositivo?", en VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.
 2002 "Últimos textos: El 'Yo me acuerdo'. La Immanencia: una vida...", *Contrastes*, 7, pp. 210-237.
- Esposito, Roberto
 2006 *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
 2009a *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder.
 2009b *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu.
 2012a "Filosofía y políticas de lo impersonal. Entrevista a Roberto Esposito" (entrevista con G. Velasco y E. Castro), *Paralaje*, 8, pp. 170-182.

LA INMANENCIA: UNA PERSONA

- 2012b *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, Michel
 1991 *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.
- Freud, Sigmund
 1984 "El porvenir de una ilusión", en *El yo y el ello. Tres ensayos sobre teoría sexual y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, pp. 211-261.
- Garces, Marina
 2011 "Afectos impropios", en Toni Cors (ed.), *Loving effects*, Macerata, Quodlibet, 25-40.
- Gazzaniga, Michael
 2010 *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*, Barcelona, Paidós.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio
 2002 *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- Janesson, Fredric
 1991 *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.
- Kant, Immanuel
 1987 *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.
- Pinker, Steven
 2003 *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona.
- Safranski, Rüdiger
 2002 *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets.
 2004 *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets.

- Sennett, Richard
2000 *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- Sloterdjik, Peter
2011 "Reglas para el parque humano (una propuesta de la carta sobre el humanismo)" en *Sin salvación*, Madrid, Akal.
- Vattimo, Gianni
1990 *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós.
- Zizek, Slavoj
1999 *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología moderna*, Buenos Aires, Paidós.
- Zubiri, Xavier
1980 *Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza.
1984 *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza.
1986 *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza.

CUERPO Y POLÍTICA EN EL FIN DE LA HISTORIA¹

GERMÁN CANO

"No hay revolución porque no hay nadie muerto o nadie quiere matar". Escribe Raymond Aron en sus memorias que estas fueron las palabras que, no exentas de cierto seco cinismo, utilizó como respuesta Alexandre Kojève a su pregunta sobre el posible valor político de las revueltas parisinas. La anécdota tenía lugar el 29 de mayo de 1968; y a modo de otro capítulo desdramatizado más sin Historia con mayúsculas, la protesta social no hacía sino darle la razón respecto a las previsiones con las que se había hecho un destacado hueco entre lo más granado de la intelectualidad francesa. Una vez que su mirada de lechuza había levantado acra retrospectivamente de que el fin de la Historia no era algo por venir sino un presente, toda tentativa revolucionaria era, *por ya haber tenido lugar*, imposible.

1. Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto FFI2010-15065 "Las bases filosófico-normativas de la crítica en un marco global y plural".

XIXe siècle : Delacroix, Gauguin, Monet (Seuil, 2006); *L'invention du visible. L'image à la lumière des arts* (Éditions Hermann, 2008); *Gauguin, voyage au bout de la peinture*, collection Sefar (Academia-Bruyant, 2011).

Vincenzo Vitiello es profesor en la *Università Vita-Salute San Raffaele* de Milán. Especialista en la filosofía alemana, con especial atención a la obra de Hegel, Nietzsche y Heidegger, ha desarrollado su propia teoría hermenéutica, la "topología". Autor de más de cuarenta libros indicamos sólo algunos de los más recientes: *Cristianesimo e nichilismo: Dostoevskij-Heidegger* (Morcelliana, 2005); *E pose la tenda in mezzo a noi* (AlboVersorio, 2007); *I tempi della poesia* (Mimesis, 2007); *Vico. Storia, linguaggio, natura* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2008); *Ripensare il cristianesimo-De Europa* (Ananke, 2008); *Oblio e memoria del sacro* (Moretti & Vitali, 2008); *Grammatiche del pensiero* (Edizioni ETS, 2009); *I comandamenti. Non dire falsa testimonianza* (Il Mulino, 2011); *Leθος della topologia. Un itinerario di pensiero* (Le Lettere, 2013).

ÍNDICE

Presentación	7
La immanencia: 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