El cuerpo y la carne en la biopolítica de Roberto Esposito*

The body and the flesh in the bio-politics of Roberto Esposito

*Laura Mireya Cardona Tamayo***

* Proyecto inscrito al grupo de investigación Politia. Investigadora del grupo de investigación Politia del programa de Filosofía de la Universidad del Quindío.

** Magistra en Filosofía, Docente de la Universidad La Gran Colombia seccional Armenia y de la Universidad del Quindío, Cardonatamlaura@miugca.edu.co

Cómo citar: Cardona, L.M. (2017). El cuaerpo y la carne en la biopolítica de Roberto Esposito. *Inciso*, 19 (1): 82-94.

Recibido:23/08/2016 Revisado: 12/10/2016 Aceptado: 05/03/2017

Resumen

En el presente escrito se argumenta que la biopolítica afirmativa que desarrolla Roberto Esposito pensada desde el espacio de lo impersonal se puede articular muy bien con la fenomenología de la carne de Merleau-Ponty al proponer esta última como una figura de impersonal. La metodología de este escrito es realizada a través de la exegesis del concepto de biopolítica de Esposito y de una hermenéutica de la fenomenología de la carne de Merleau-Ponty. Como conclusión se plantea que desde el dispositivo de la persona no es posible pensar una biopolítica afirmativa mientras sí lo es desde el espacio de la carne como una figura de lo impersonal.

Palabras clave: Derechos humanos, dualismo mente-cuerpo, fenomenología, persona, política.

Abstract

In the present paper, it is argued that the affirmative bio-politics developed by Roberto Esposito, thought from the space of the impersonal, can be articulated very well with the phenomenology of the flesh of Merleau-Ponty when proposing the latter as an impersonal figure. The methodology of this writing is made through the exegesis of the concept of bio-politics of Esposito and a hermeneutic of Merleau-Ponty's flesh phenomenology. In conclusion, it is posited that from the device of the person, it is not possible to think of an affirmative bio-politics, while it is from the space of the flesh as a figure of the impersonal.

Key words: Human rights, mind-body dualism, phenomenology, person, politics.

ISSN: 1794-1598

Introducción

Este escrito responde al deseo de estudiar la dimensión política del cuerpo y esa posibilidad se ha encontrado en el trabajo sobre una biopolítica afirmativa del filósofo italiano Roberto Esposito. En este sentido, en esta investigación se busca desarrollar la relación biopolítica-cuerpo-carne.

Tradicionalmente en varios discursos filosóficos se ha tratado el cuerpo como una herramienta o un medio que permite el contacto del mundo de la mente con el mundo físico (*res cogitans - res extensa*), siendo esta creencia muy característica de las antropologías o teorías del sujeto que son dualistas y como ejemplo está la clásica teoría dualista del filósofo moderno Rene Descartes, quien afirmaba que:

> Mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y aunque acaso (o mejor con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa –y no extensa–, y por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa –y no pensante–, es cierto que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él. (Descartes, 1977: 66)

En este escrito se pretende argumentar que es posible otra concepción del cuerpo, de la carne y del sujeto que no se limita o reduce por el concepto de persona ni el dualismo mente-cuerpo que implica, pues como se expondrá más adelante, este tipo de dualismos impiden la protección y potenciación de la vida, ya que, conlleva algún tipo de exclusión.

Roberto Esposito propone una filosofía de lo impersonal que le hace frente a estos discursos dualistas y especialmente a lo que él llamará el "dispositivo de la persona". Este dispositivo funciona generando escisiones entre distintas formas de vida o clases de individuos (ciudadano libre y esclavo) y al interior del mismo individuo (mente-cuerpo, humano-animal). Es de aclarar que en estas escisiones dualistas siempre hay un lado que se somete al otro; el esclavo al ciudadano, el cuerpo a la mente, así como el animal lo hace al humano o lo animal de lo humano es subordinado a su parte no animal que, supuestamente, sería su parte racional.

En esta perspectiva teórica encontramos otro filósofo italiano llamado Giorgio Agamben quien también cuestiona esa producción de discursos dualistas que han intentado explicar la condición humana y llama "máquina antropológica" a esta producción de dualismos metafísicos y oposiciones dicotómicas, que no solo han atravesado la filosofía sino también las discusiones políticas. Al respecto dice Agamben:

> En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *logos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el Misterio práctico y político de la separación (Agamben, 2006: 35).

Esta oposición dual es justamente la que se ve reflejada en el "dispositivo de la persona", ya que, el concepto de persona está constituido en su interior por un dualismo establecido en forma jerárquica (mente/superior – cuerpo/inferior).

Frente a lo anterior la presente propuesta pretende argumentar que la carne y el cuerpo son figuras de lo impersonal y propician el camino que conlleva al estudio de una biopolítica afirmativa.

Metodología de Roberto Esposito

Uno de los puntos fundamentales de la reflexión de Esposito se constituye en su estudio etimológico. Desde su quehacer, debe entenderse que no se trata de estudiar las raíces de las palabras con la intención de dar validez meta-histórica al lenguaje, como si hubiese algo que permaneciera igual en toda época; por el contrario, como él mismo lo reconoce:

> En ningún caso doy un carácter místico a la etimología, como la técnica capaz de recuperar lo originario: como bien explica Derrida, lo originario no existe, siempre hay un origen que precede al origen. Mi análisis del lenguaje tiene como objetivo estratégico, en último término, desactivar las falsas evidencias del presente. (Castro y Velazco, 2012: 97)

Para el filósofo italiano, las referencias etimológicas tienen una génesis histórica y así mismo produce unos efectos históricos en determinados contextos. Esta práctica etimológica se hace más patente en sus análisis de los conceptos de *inmunitas* y *communitas.* En esta instancia, el filósofo se despliega sobre estos conceptos a partir de la raíz etimológica que tienen en común, a saber, *munus*, que como se expresará más adelante, tiene tres acepciones *onus*, *officium* y *donum.* Y es pues, a partir de estos tres significados que comienza a desarrollar el concepto de *inmunitas* y *communitas*.

Por otra parte, el trabajo de este filósofo italiano tiene un momento claramente hermenéutico, pues, hace una reinterpretación de ciertas categorías políticas modernas a la luz del paradigma inmunitario y es así que, afirma que, la biopolítica tiene su nacimiento en la modernidad.

En tercer lugar, este autor acude también a la historia de algunos términos para el desarrollo de su obra o más puntualmente de lo que él llama el paradigma inmunitario. Por ejemplo, cuando expone la historia del término "biopolítica" en su libro *Bíos, biopolítica y filosofía* o cuando traza la historia del concepto de "persona", en su libro *Tercera persona*, para exponer el dualismo que ha atravesado a esta categoría teniendo una serie de efectos reales.

Por último, la genealogía que despliega Esposito tiene un carácter crítico muy similar a la genealogía foucaultiana, en el sentido en que considera que todo ejercicio crítico tendría que llevar a la posibilidad/necesidad de constituirse de otra manera. Este aspecto de su investigación se ve reflejada en el estudio que hace sobre lo que él llama *el dispositivo de la persona*. Allí, el filósofo italiano problematiza esa idea de sujeto personal que nos ha constituido de cierta forma, siendo su apuesta proponer una filosofía de lo impersonal.

Así, análogo al trabajo de Foucault, en Esposito encontramos un análisis crítico del pasado con carácter prospectivo, con visión futura, es decir, análisis que buscan constituirse en un ejercicio, en una experiencia de transformación de sí generada por la práctica de pensamiento.

Biopolítica y dispositivo de la persona

Para comenzar a trazar esta relación entre política, vida y carne-cuerpo, lo primero que se considera necesario hacer es exponer en qué consiste la biopolítica de Roberto Esposito. Este filósofo nos habla de una biopolítica afirmativa y otra negativa. La primera, hace referencia a una política que potencia la vida, mientras que en la segunda, la vida se encuentra reprimida, se trata de una política que actúa sobre la vida biológica y busca su conservación, al punto de negarle su apertura, su desarrollo. A decir de Esposito, esta biopolítica negativa termina convirtiéndose en una tanatopolítica que alcanza su máxima expresión durante el nacionalsocialismo.

ISSN: 1794-1598

Ahora bien, para este pensador, la biopolítica tiene su origen en la modernidad, cuyo vínculo lo encuentra en lo que llama *El paradigma inmunitario*. Así pues, considera que es en la modernidad donde la autoconservación del individuo llega a ser el objetivo y el presupuesto de las categorías políticas que van desde la de "soberanía" hasta la de "libertad".

Siguiendo este orden de ideas, para el filósofo italiano, son dos los conceptos que componen el desarrollo de la biopolítica desde el paradigma inmunitario, a saber, *communitas* e *inmunitas*. Como bien lo muestran sus investigaciones, ambos términos tienen una raíz etimológica común: *munus*, que significa *onus*, *officium* y *donum*. Las dos primeras acepciones remiten al concepto de "deber" – de allí se derivan términos como "obligación", "función", "cargo", "empleo", "puesto"– (Esposito, 2003: 26) mientras que la tercera, *donum*, se refiere a un "don" o, en términos más precisos, se está hablando de un "don obligatorio". Por consiguiente, teniendo en cuenta lo que significa *munus*, *communitas* hace referencia a un conjunto de personas vinculadas por una deuda, un *don a dar*. Mientras *Inmmunitas* llega a ser el lado negativo del *munus*, es decir, la negación de la obligatoriedad. En consecuencia, "es inmune quien no debe nada a nadie" (Esposito, 2005: 14).

Según Esposito, para conectar estos dos conceptos con la biopolítica, hay que tener en cuenta que en su sentido negativo, esta se vincula con el concepto de *inmunitas*, mientras que, en su sentido afirmativo, con el de *communitas*. Es decir, una biopolítica inmunitaria que deviene tanatopolítica, tiene como objetivo conservar la vida al costo de terminar reprimiéndola. Mientras que, una biopolítica afirmativa que busca potenciar la vida, termina por exponerla al otro y a lo otro. Por eso, el reverso de la *communitas*, la inmunitas, deviene un *solipsismo* que busca quedarse en el espacio de lo propio, se cierra en lo individual y por eso, se la caracteriza como una inmunización frente a lo común y lo abierto. La inmunización de la vida corre el peligro de devenir en una enfermedad autoinmune en la que su pretensión de protección, acaba destruyendo aquello mismo que se ha buscado proteger, a saber: *la vida misma*.

Esposito le hace frente a esta biopolítica negativa, desarrollando lo que él llama *filosofía de lo impersonal*. Es importante aclarar que es en este ámbito de lo impersonal donde se comienza a manifestar la importancia de pensar el cuerpo y la carne a la hora de investigar lo que significa una biopolítica afirmativa. Es por esto que a lo largo de esta investigación nos hemos centrado en el concepto de *dispositivo de la persona*, pues, como bien lo muestra Esposito, en la discusión sobre el concepto de persona, se encuentra en su centro la cuestión del dualismo mente-cuerpo, humano-animal.

Desde el punto de vista del filósofo italiano, pensar una biopolítica afirmativa, una política de la vida y no una política *sobre* la vida, implica reconocer que la vida no se agota ni en lo racional (o mental) exclusivamente, ni en la vida biológica en términos llanos y es, justamente, este dualismo, que ha pervivido en el concepto de persona, uno de los grandes impedimentos a la hora de llevar a cabo una biopolítica afirmativa. Esta última debe ser pensada bajo el hilo conductor del cuerpo y esto solo es posible de-construyendo el dispositivo de la persona. Haciendo alusión a Nietzsche, Esposito dice:

> Ya Nietzsche, desde una posición que hoy, por cierto, no es posible aceptar en bloque, había captado la irreversible declinación de aquel léxico [léxico conceptual moderno] al rechazar sus tradicionales dicotomías, a partir de la escisión metafísica entre alma y cuerpo. Al sostener que la razón, o el alma, son parte integrante de un organismo que tiene en el cuerpo su única expresión, rompe frontalmente con el dispositivo de la persona.

> […] Afirmar –como precisamente hace– que quería releer toda la historia europea a través del "hilo conductor del cuerpo" significaba inscribir su discurso en un marco expresamente biopolítico (Esposito, 2011: 34-35).

Cómo bien lo plantea Esposito, una biopolítica afirmativa trata sobre la vitalización de la política más que de una politización de la vida. Esa vitalidad "que, en vez de someter la vida a la trascendencia de la norma, haga de la norma el impulso inmanente de la vida" (Esposito, 2006: 312) es lo que busca una biopolítica afirmativa. Es en ese sentido que, la vida no debe quedar atada por una política que solo busca su conservación, en la cual la norma desde afuera la aprisiona y la sacrifica en nombre de su protección, al contrario, una política que afirme la vida extrae la norma del interior de la vida misma, es decir, la potencia.

Justamente, siendo el cuerpo un punto neurálgico en el tema en cuestión (biopolítica afirmativa), es necesario aclarar que no se trata de pensar o de reconocer el cuerpo en su sentido estrictamente físico-biológico, pues ese fue, en opinión de Esposito, el énfasis de la tanatopolítica nazi, la reducción de la vida y lo político al cuerpo biológico, a la sangre, a la raza. Es por tanto que, vitalizar la política implica reconocer *la dimensión carnal del mundo* y por esto es tan importante el tema del cuerpo en la biopolítica. Como lo manifiesta la cita que extrae Esposito de Nietzsche, releer la historia europea, aunque se diría la historia de Occidente, desde una visión corporal, carnal, no dualista, permitirá encarar mejor los problemas políticos y morales actuales que se le escapan a la filosofía política tradicional.

Pero antes de plantear qué significa *la dimensión carnal del mundo*, tema del que se hablará más delante, se expondrá ahora uno de los conceptos fundamentales del pensamiento de Esposito, a saber: *el dispositivo de la persona*. Es importante este concepto porque es a partir de la crítica a la noción tradicional de este (con el dualismo que conlleva en su interior) como emerge la necesidad de pensar el cuerpo.

Según el filósofo italiano, *persona* es más que una categoría conceptual; es un *dispositivo*. Esto quiere decir que es algo que produce un efecto, una categoría que produce determinadas consecuencias. En este caso particular, lo que se produce es una escisión, una separación en el interior del individuo, así como en el interior de la especie humana. En este ámbito, nos podríamos preguntar: ¿Qué es lo que se separa? la parte racional de la corporal; en otras palabras, la parte mental de la animal.

Como bien muestran los análisis de Esposito, ante la tanatopolítica nazi, la filosofía de la persona, "en contra de una ideología que había reducido el cuerpo humano a los lineamientos hereditarios de su sangre, esa filosofía […] se proponía recomponer la unidad de la naturaleza humana, ratificando su carácter irreductiblemente personal" (Esposito, 2011: 16). Sin embargo, paradójicamente, señala, la unidad pretendida no se hace posible a partir de este dispositivo ya que, es el mismo que produce tal escisión. Lo que caracteriza el concepto de persona, no es solamente partir en dos al ser humano, sino que, además, subordina una de esas partes a la otra, es decir, el cuerpo es subordinado de la parte racional y volitiva; la parte animal se encuentra sometida a la parte racional del sujeto considerado persona. Esto por el lado de la separación que se experimenta en el interior del individuo, mientras que, por el lado de la separación que se experimenta en el interior de la especie humana, se encuentran unos seres vivos que no llegan a cumplir los requisitos para ser considerados "persona", pues a decir de Esposito, la categoría de persona presupone en su interior la inclusión a partir de la exclusión de quienes no son persona. Como bien lo ejemplifican sus análisis, estas "no-personas"

ISSN: 1794-1598

han llegado a ser, por ejemplo: los esclavos o las mujeres. Aunque, claramente, anota, que estas separaciones jerárquicas dentro de la misma especie humana se ven con más notoriedad en el dispositivo romano de la persona, en donde esta categoría-dispositivo encuentra algunas de sus raíces. Al respecto, Esposito sostiene que,

> En Roma nadie gozaba en el transcurso de su vida, de la calificación de persona. Alguno podía adquirirla, otros estaban excluidos por principio, en tanto que la mayoría transitaba a través de ella, ingresando o saliendo según la voluntad de los *paters*, tal como se halla codificado en los rituales performativos de la *manumissio* y la *emancipatio*, que regulan el pasaje del estado de esclavitud al de la libertad, y viceversa. (Esposito, 2011, 21-22)

De igual forma, señala que esta separación opera en la tradición cristiana, a saber:

> Ya sea con el dogma trinitario o con el de la doble naturaleza de Cristo, no solo coloca la unidad en el marco de la distinción– en el primer caso, entre personas; en el segundo entre sustancias diversas de una misma persona–, sino que presupone la inquebrantable preponderancia del espíritu con respecto al cuerpo.(Esposito, 2011, 17-18)

En ese sentido, Esposito pretende resaltar que entre la tradición romana, la cristiana y la modernidad se evidencia una escisión, una separación. No obstante, la diferencia se encuentra en que, mientras en la tradición Romana se da la escisión en el género humano; en lo que va del cristianismo a la modernidad esta se da en el interior de la persona. A decir de Esposito, hay un tránsito de época, "del formalismo objetivista del derecho romano, al subjetivismo individualista de los derechos modernos" (Esposito, 2009a: 23).

Como bien lo señalan los análisis de Esposito, en discusiones actuales de la bioética en las que se debate qué seres vivos merecen reconocimiento moral o derechos y cuáles no, el concepto de "persona" ha sido crucial. Por ejemplo, Jorge Riechmann en su libro *Todos los animales somos hermanos,* en el capítulo 10 llamado *la complejidad del concepto de "persona"* propone el concepto de cuasi-persona para aquellos animales no humanos que aunque tienen intereses y deseos no son conscientes del mundo moral pero se benefician de este y por tanto, serían merecedores del derecho a la vida, a la libertad y a no ser torturados, ni maltratados; mientras que animales "menos complejos" que no alcanzan ni siquiera a ser cuasi-personas merecerían solo el derecho a no ser maltratados o torturados. Por lo tanto, el trato moral de un ser vivo parece ser que dependiese de que tan cerca esté del ser persona, en otras palabras, solo merecen que sus intereses sean tenidos en cuenta aquellos que parecen entrar en este umbral de la persona. Entonces, este dispositivo ha llegado a ser el criterio desde el cual se define quiénes merecen llevar una vida plena y quiénes no. Al respecto, afirma Esposito que:

> Ya sea por decreto divino o por vía natural, en todo caso, devenir persona es el umbral, el paso crucial a través del cual una materia biológica carente de significado deviene algo de carácter intangible. Lo que, de este modo, queda presupuesto, antes aun de otros criterios o principios normativos, es la absoluta primacía ontológica– el valor añadido inconmensurable– de aquello que es personal respecto a lo que no lo es: solo puede ser sagrado o apreciable desde un punto de vista cualitativo la vida que ha traspasado ese umbral simbólico, que es capaz de acreditarse como persona. (Esposito, 2009b: 189-190)

Ante lo cual, plantea Esposito: ¿Y quién es ese sujeto personal? Según sus análisis genealógicos, en Occidente, no podría llegar a ser otro que aquel que manifiesta una emancipación con su dimensión corporal a través del dominio de

sí. Es decir, quien asume su cuerpo como una propiedad que no coincide con el sujeto que lo habita. En otros términos, persona "es aquello que en el cuerpo es más que el cuerpo" (Esposito, 2009a: 23).

La modernidad no deja de ser ajena a la ya señalada dicotomía. Por tanto, sostiene que: "tanto para Locke como para Mill, la persona, al no ser sino *tener* un cuerpo, es la única propietaria de este y, por lo tanto, está autorizada a hacer con él lo que le parezca" (Esposito, 2011: 31).

Considera el filósofo italiano que, como resultado de esto, este dispositivo solo se hace posible separando, por un lado, personas (quienes son más que cuerpo) de no-personas (asociadas más con lo corporal o animal) y por otro, separando, en el ámbito del mismo individuo, razón-cuerpo o mente-cuerpo. Entonces, solo es persona quien reduce a otros a la condición de cosa, se goza de derechos por ser persona, justamente, porque no es aplicable para todos y en el caso del individuo, la parte racional debe dominar, y, por ende, cosificar la parte animal. Según el autor: "la categoría de persona no puede curar, llenar, el hueco entre derecho y hombre –hacer posible algo como los derechos humanos–, porque es propio de ella el hacer más grande ese hueco." (Esposito, 2009b: 192) Es decir, es propio del dispositivo de la persona excluir y jerarquizar seres humanos (o seres vivos). Por tanto, si los derechos se fundan en este dispositivo, serán excluyentes. El derecho es de lo personal, de lo propio, limita la vida a lo personal, la inmuniza de lo común.

A la luz de lo anterior, bien se podría argumentar que al ser el derecho de lo personal, al tener un papel inmunizador, es una contradicción hablar de "derechos humanos" pues, como bien lo muestra Esposito, los derechos no pueden ser otorgados a todos, solo a los "privilegiados". Retomando a Weil, Esposito manifiesta que el derecho:

> Para tener sentido, para distinguirse del mero hecho, no puede sino proteger a determinada categoría de personas respecto de todos aquellos que no forman parte de ella […] Imaginar que cabe extender a todos los mismos privilegios– concluye Weil– sería <una especie de reivindicación a la vez absurda y baja; absurda, porque el privilegio es desigual por definición; baja, porque no merece la pena que se lo desee (Esposito, 2009ª: 146-147).

En esta misma línea crítica, Hanah Arendt considera también, que hay una aporía interna en la expresión "derechos humanos"; hay una separación entre derecho y condición humana, pues, los derechos no protegen el ser humano en cuanto tal, sino, única y exclusivamente, en tanto este ser viviente se encuentre cobijado bajo alguna categoría jurídica que lo integre en una comunidad política. Según la filósofa, a decir de Esposito:

> El derecho admite en su interior solo a quienes forman parte de alguna categoría –ciudadanos, súbditos, incluso esclavos, con tal que integren una comunidad política–. Por esta razón, quienes han sido excluidos por su falta de caracterización categorial tienen un único camino –negativo para ingresar: el de infringir la ley. No el de adecuarse a ella– dado que ella no puede incorporarlos en forma positiva, sino el de transgredirla. Solo de este modo, al asumir por propia voluntad el estatus de reo, al perder una inocencia insostenible en cuanto no reconocida por el orden jurídico, el hombre sin otras prerrogativas puede volver a gozar, cuando menos, de los derechos que se conceden también a los culpables […] (Esposito, 2009a: 104-105)

En últimas, el derecho y los derechos, solo reconocen la vida de cierto tipo de sujetos; sujetos enmarcados en ciertas categorías jurídicas y por esto, en un contexto político como el actual en el que se habla tanto del derecho y el respeto

ISSN: 1794-1598

a la vida, la violación a este se encuentra a la orden del día. Lo que se protege no es la vida en general sino cierto tipo de vida, con ciertas características, entre ellas el ser "persona".

En términos de Judith Bluter (2010), hay unos marcos normativos-culturales que establecen qué vidas son las que merecen ser lloradas y reconocidas y cuáles no. Se podría pensar, en estos términos, que el "dispositivo de la persona" hace parte de un marco o esquema conceptual específico que determina lo que alguien es capaz de reconocer, en este caso, el reconocimiento de ciertas vidas y quienes están fuera de este marco o esquema, simplemente no son reconocidas como vidas que merezcan protección o derechos.

La carne como figura de lo impersonal

Es a partir de lo anterior que Esposito propone una filosofía de lo impersonal con la cual anteponerse a los dualismos que subyacen en el interior mismo del dispositivo de la persona. Según esta propuesta, la posibilidad de llevar a cabo una reflexión plausible de una biopolítica afirmativa hace necesario abandonar a toda costa los contornos del individualismo y del dualismo de *la persona*. De allí, su propuesta *de lo impersonal*.

Como ya se ha dicho, esta apuesta busca sostener que una biopolítica afirmativa pensada desde el espacio de lo impersonal posibilitaría un desarrollo reflexivo que se articula plausiblemente con una filosofía del cuerpo y de la carne a la manera de la propuesta del filósofo francés Merleau-Ponty. Nuestro objetivo a lo largo de esta investigación ha sido mostrar esta palpable opción.

Desde este punto de vista argumentativo, se ha pretendido evidenciar que las categorías de "cuerpo" y "yo" llegan a ser una sola y que esta primera no podría reducirse a una fría y mera herramienta –*médium*– que recibe señales/órdenes desde un ser interior que piensa y siente. Justamente la propuesta de Merleau-Ponty busca reflexionar sobre el cuerpo como una instancia a la que no se lo podría aplicar ningún tipo de dualismo. Esta apuesta anti-dualista la lleva a cabo a través de conceptos como el de "la carne" que le permite pensar ese entrelazamiento de todo con todo. Es decir, esta propuesta fenomenológica sostiene que tanto el mundo como el cuerpo están hechos de la misma pasta o elemento, a saber: *la carne*. De tal suerte, llega a ser a partir de este presupuesto que se hace posible pensar el sujeto y su condición allende cualquier tipo de dualismo (mente-cuerpo, interior-exterior, entre otros).

En efecto, según Merleau-Ponty, "El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne" (Merleau-Ponty, 2010,169). Es así que para el filósofo francés, la carne llega a ser el elemento fundamental de todo pues, "constituye la visibilidad de la cosa y la corporeidad del vidente". No obstante, para él, es la doble fase (de un movimiento único) de nuestro cuerpo la que permitiría explicar mejor la relación carnal entre el sintiente sensible y el mundo. De tal suerte, el cuerpo es, por un lado, cosa entre cosas y, por otro, el que las ve y las toca. Es decir, desempeña esa doble función de ser cuerpo fenoménico (sintiente) y a la vez, cuerpo objetivo (sentido).

Por tanto, sugiere Merleau-Ponty que la carne se expresa de varias formas, ya sea como ser latente, presente o como cuerpo sensible y sintiente. La carne no solo está presente en lo dado, en las cosas, en el mundo, en los otros y en mí, sino que también "la carne es eminentemente "latencia, pues es también el inagotable trasfondo invisible de donde emergen incesantemente nuevas diferenciaciones formales" (Merleau-Ponty, 2005, 263). En otros términos, el cuerpo – cosa y el cuerpo – sujeto tienen como situación pre-objetiva y pre-subjetiva "la carne". Desde

esta perspectiva fenomenológica, todo es carne. Así, por ejemplo, en la experiencia de sensaciones dobles se manifiesta esa indistinción entre cuerpo y mundo: *la mano derecha que toca y que a su vez es tocada por la mano izquierda*.

Como se puede notar, desde este fundamento fenomenológico se hace clara la distancia con la propuesta cartesiana, pues, para Merleau-Ponty, cabe reiterar, el cuerpo no se reduce a una cosa o instrumento, evitando así caer en el dualismo sujeto-objeto que justamente critica. En su libro *El ojo y el espíritu* también hay una manifestación clara de lo que el filósofo francés entiende por "cuerpo" y de su distancia con la propuesta cartesiana del sujeto. Afirma que

> La animación del cuerpo no es el ensamblaje de sus partes una con otra, ni por lo demás el descenso en el autómata de un espíritu venido de otra parte, lo cual supondría aun que el cuerpo mismo es sin interior y sin "sí mismo". (Merleau-Ponty, 2013: 23-24)

Precisamente, el cuerpo no solo es objeto de pensamiento sino, también, el que lo posibilita. A decir del filósofo francés, el cuerpo piensa, el pensamiento es carnal. No podría concebirse ninguna división entre pensamiento y cuerpo ya que son uno solo. Al respecto, se pregunta, "¿Dónde situar los límites entre el cuerpo y el mundo, puesto que el mundo es carne?" (Merleau-Ponty, 2010: 172). Desde su punto de vista, nosotros abarcamos el mundo con la sensibilidad, con nuestra corporalidad, antes que con el pensamiento.

A partir de lo anterior, sería plausible considerar que una biopolítica afirmativa se debe dar en el espacio de lo común, de lo impropio, abrirse a lo otro, porque solo así llegaría a ser posible pensar la potenciación de la vida. Desde este punto de vista, la vida no debería estar atada en los contornos de los individualismos ni los dualismos, pues, esto, en parte, es lo que podría explicar el acaecimiento de muchos grandes desastres tanatopolíticos ocurridos a lo largo de la historia de la humanidad. Y justamente, lo que se ha pretendido argumentar es que el camino para afirmar la vida debe darse en el espacio impersonal de la "carme".

En últimas, en las líneas de este recorrido final de nuestro escrito, se ha buscado defender que el vínculo que posibilita la relación afirmativa entre vida biológica y política se tendría que dar a través del "cuerpo", de la dimensión carnal del mundo.

Si bien, el mismo Esposito reconoce que la concepción de la carne en Merleau-Ponty no llega a alcanzar tintes políticos; ello no obsta para decir que no se pueda ir más allá de las intenciones de la fenomenología del filósofo francés. Tanto así que, como hemos pretendido evidenciar, no dejaría de estar justificado hacer uso de los conceptos de este último, para concebir la posibilidad de enmarcar el tema de la carne dentro del estudio de una biopolítica afirmativa.

Cabe recordar que, para el pensador italiano, la vida no se puede potenciar desde el espacio de lo propio, sino desde el espacio de lo impropio, de lo común, de la relación-con, de la exposición hacia el otro y lo otro. Es decir, se trata de escapar del espacio del individualismo y del dualismo del dispositivo de la persona. En sus propias palabras:

> Solo desmontando el dispositivo de la persona, el ser humano será finalmente pensado en cuanto tal– por aquello que tiene, a la vez, de absolutamente singular y de absolutamente general: <todos aquellos que ha penetrado en la esfera de lo impersonal encuentran una responsabilidad hacia todos los seres humanos. Se trata de aquella responsabilidad de proteger en ellos, no la persona, sino todo lo que la persona contiene de frágil posibilidad de paso a lo impersonal>. (Esposito, 2009a: 200)

ISSN: 1794-1598

Desde el punto de vista de quien escribe este texto, esa "posibilidad frágil de paso a lo impersonal" no podría ser otra que el ámbito de la carne y el cuerpo, o como diría Merleau-Ponty, de nuestra presencia encarnada en el mundo.

Por tanto, como bien se ha pretendido evidenciar a lo largo de esta investigación, vitalizar la norma, la política, significa recuperar y re-significar nuestra existencia como seres corporales, carnales. Y cabría preguntarse, ¿por qué es importante esto? Porque la vitalización de la política implica potenciar la vida y esta potenciación solo llegaría a ser posible solo si se la reconoce como un todo no escindido contrario al dispositivo de la persona.

En consecuencia, en esta investigación se ha apostado a la categoría de la carne como esa instancia de posibilidad de reconocimiento de una vida no escindida, no dual. Justamente, ver el *bios* desde el trasfondo de la carne, nos ha permitido pensar en eso "impersonal (singular y común a la vez) que es parte integrante de todo ser vivo y de la vida en cuanto tal." (Esposito, 2012: 32)

Así, citando a Esposito, si la carne es:

> Ese estrato indiferenciado, y por ello, expuesto a la diferencia, en el que la noción de cuerpo, lejos de cerrarse sobre sí, se exterioriza en una irreductible heterogeneidad. Esto significa que la cuestión de la carne se inscribe en un umbral donde el pensamiento se libera de toda modalidad autorreferencial, en favor de una mirada directa a la contemporaneidad, entendida como único sujeto y objeto de la indagación filosófica. (Esposito, 2006: 256)

Por tanto, con Esposito y Merleau-Ponty, sería coherente asumir que si la carne llega a ser ese elemento que se libera de la autorreferencialidad del sujeto personal, autoconsciente, entonces podemos pensarla como aquella categoría que nos permita superar los dualismos (pensados en términos jerárquicos) en favor de una lógica que privilegie "la multiplicidad y la contaminación por sobre la identidad y la discriminación." (Esposito, 2009a: 208) A decir de Esposito:

> Al inscribir [Merleau-Ponty] en la carne del mundo no solo el umbral que une la especie humana a la animal, sino también al margen que enlaza lo viviente con lo no viviente, contribuía a deconstruir esa biopolítica que había hecho del hombre un animal y había empujado la vida al límite de la no vida (Esposito, 2006: 259)

Teniendo en cuenta lo anterior se ha llegado a considerar la carne como una figura de lo impersonal, pues, como bien se ha mostrado, definitivamente la carne no hace alusión a dualismos o conciencia alguna. Por el contrario, la carne es eso indiferenciado y singular a la vez, que configura cuerpos pero, igualmente, los des(con)figura en un flujo constante. En suma, la carne es de lo común y no de lo propio.

Ahora bien, el surgimiento de la carne como figura de lo impersonal debe ser pensado nuevamente más allá de los límites del restringido marco del lenguaje cristiano[1] (lenguaje de lo *personal*). Y en ese mismo sentido, se tendría que hacer este ejercicio reflexivo con la categoría de cuerpo, incluso hasta el punto de dejar de pensar en términos de cuerpo. De tal suerte, según el filósofo italiano:

> "Lo que "resurja", hoy, podría ser no el cuerpo habitado por el espíritu, sino la carne en cuanto tal: un ser a la vez singular y común, genérico y especifico, indiferenciado y diferente, que no solo este desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera un cuerpo" (Esposito, 2006: 268).

1.En su libro *Bios, Biopolitica y Filosofia (2006)* cuando Esposito se refiere al filósofo Michel Henri (fenomenólogo cristiano) reconoce que la noción de "carne" (261-262) sólo aparentemente tiene una connotación espiritualista, incluso en el "propio cristianismo, que sólo excepcionalmente vincula el término 'carne' […] a una dimensión espiritual, la cual atañe normalmente a la idea de cuerpo" (262).

Cabe aclarar que este despojar *la carne del cuerpo* a la que hace alusión Esposito, se constituye en una aclaración que considera necesaria toda vez que, no deja de ser evidente la gran connotación cristiana con tinte espiritualista que carga consigo la categoría de "cuerpo", pero, además, no se podría negar su gran carga de lenguaje personal. Justamente, este estrecho marco es el que se quiere superar. Es decir, cada vez que se ha reflexionado en términos de cuerpo, se lo ha hecho bajo la imagen de una unidad organizada, jerarquizada y con objetivos definidos. En efecto, se piensa el cuerpo biológico como una organización de órganos con funciones definidas y jerarquizadas (siendo la cabeza o el cerebro quien dirige las otras partes).

Análogamente con el cuerpo biológico, toda referencia al "cuerpo político" se ha hecho a partir de esa imagen de cuerpo biológico, a saber, un organismo constituido por toda una serie de partes que cumplen ciertas funciones cuyo objetivo no es otro que proteger y preservar al organismo de lo otro. Al respecto, según Esposito: "cada vez que se pensó el cuerpo en términos políticos, o se pensó la política en términos de cuerpo, se produjo un cortocircuito inmunitario tendiente a cerrar el "cuerpo político" sobre sí mismo y dentro de sí mismo, en oposición con su propio exterior."(Esposito, 2006: 253) Así, este cortocircuito inmunitario se manifestó en todo su esplendor en el totalitarismo nazi. Para el filósofo italiano, dos llegaron a ser sus movimientos inmunitarios: "por una parte, estableciendo una coincidencia absoluta entre identidad política y biológico-racial; por la otra, incorporando en el propio cuerpo nacional la línea de demarcación entre lo interior y lo exterior: entre la porción de vida que se debe conservar y la que se debe destruir." (Esposito, 2006: 254-255)

En consecuencia, se podría inferir que el cuerpo ha sido visto más como una figura *inmunitaria,* mientras que la carne como una modalidad de la *communitas*, de lo impersonal.

Ahora bien, cabría sugerir que aunque la categoría de cuerpo haya tenido toda esta connotación espiritualista en clave personal e inmunitaria, desde ningún punto de vista se ha pretendido afirmar que todo intento de pensar el cuerpo no pueda superar este estrecho marco conceptual. De hecho, la presente apuesta ha hecho evidente la propuesta filosófica de Merleau-Ponty que ha fincado sus reflexiones en el cuerpo, evitando caer en este tipo de connotaciones. Inclusive, el filósofo francés Gilles Deleuze, con su concepto de "cuerpo sin órganos", podría interpretarse como una crítica "respecto de la idea de persona propietaria de sus propios órganos y conjunto de cuerpo orgánico separado de la persona que lo habita" (Esposito, 2009a: 208). Es evidente que no dejan de concebirse hoy en día intentos filosóficos que llevan a pensar en un concepto de corporalidad totalmente diferente, es decir, sin esa carga conceptual dualista cristiana. Así pues, en esta instancia se considera que se han ofrecido elementos suficientes para comprender la presente propuesta.

Conclusiones

En este trabajo se ha pretendido presentar, de la mano del filósofo italiano Roberto Esposito, que desde el espacio de la carne como figura de lo impersonal es posible pensar una biopolítica afirmativa, y son tres conclusiones fundamentales a las que se llega después de este recorrido:

Primero, no es posible pensar una biopolítica afirmativa desde los contornos del individualismo y dualismo que implica "el dispositivo de la persona". Este dispositivo al crear una escisión no solo en el interior del ser humano, sino también en el interior de su especie, ha generado como consecuencia no solo la exclusión y discriminación de algunos seres humanos sino que también ha fomentado un estilo de vida que implica negar la misma vida, es decir, el ser humano ha estado imbuido por mucho tiempo en estos discurso dualistas que

ISSN: 1794-1598

suponen que hay una parte animal de lo humano, la cual debe ser subyugada o subordinada por la parte "racional" de lo humano; impidiéndose así el florecimiento o la potenciación de la vida en todas sus dimensiones, ya que, la cierra o la atrapa en una pequeña dimensión no dejándola expandirse en su pluralidad. Por esto la propuesta de Esposito de una filosofía de lo impersonal es tan importante, ya que, invita a reflexionar sobre la vida pero fuera de estos discursos dualistas.

Esposito propone una filosofía de lo impersonal como una forma de hacerle frente a estos discursos dualistas. Aquí son de gran importancia los conceptos de *inmunitas* y *communitas,* ya que, toda esta lógica inmunitaria pretende justamente encerrar la vida en el individuo personal y esto lo hace como forma de protección respecto al riesgo auto-disolutivo del ser-en-común. En este sentido, lo impersonal viene a ser el espacio de lo común, de la relación con, de lo no-propio.

En otras palabras, para Esposito, la comunidad no se encuentra en la dimensión de lo "propio" sino, justamente, es la que expropia lo propio del sujeto; lo expone al contacto con el otro, lo proyecta fuera sí mismo. En correspondencia con el *munus* del cual procede el término *communitas*, se trata de la ley del don; de donación hacia el otro. La comunidad hace referencia a un sacrificio; el sacrificio de nuestra individualidad al entrar en contacto con el otro, pero resulta que este contacto, la relación-con, pone en peligro la misma vida y por eso se busca inmunizar la vida de aquello que la constituye y la potencia, a saber, su proyección hacia afuera, el escapar de su misma individualización. Y por esto último es que la inmunización corre el peligro de terminar en una enfermedad autoinmune en tanto que su protección acaba destruyendo la vida misma. En este sentido, la segunda conclusión a la que se llega en este trabajo es que el concepto de "impersonal" permite otras formas de pensar la vida y potenciarla.

Por último, como tercera conclusión, se argumenta que la "carne" como figura de lo impersonal promete un gran desarrollo de los estudios sobre una biopolítica afirmativa.

Se presentaba anteriormente que cuando en este trabajo se habla de la recuperación de la dimensión carnal del mundo y de pensar el sujeto fuera de los discursos dualistas, no se trataba de pensar la situación carnal del sujeto reduciéndola a su dimensión biológica como lo hizo la tanatopolítica nazi. Para exponer que se entiende aquí por "carne" y "cuerpo" se acudió al filósofo francés Merleau-Ponty quien propone la categoría de "carne" como un elemento del ser que posibilita el entrecruzamiento entre mundo y sujeto; la carne es como la propiedad primordial de todo y es justamente la que no deja que el cuerpo se cierre sobre sí mismo, es más bien la que permite el contacto y que el cuerpo se abra a su exterior; la carne es la impertenencia misma.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer El poder soberano y la nuda vida.* España: Pre-Textos

_____, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: A. Hidalgo.

Bech, J. M. (2005). *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos.

Butler, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós.

Castro, E. Velazco, G. (2012) *Que no nos representen. Filosofía y políticas de lo impersonal. Revista de Occidente. 371, 95-113. Disponible* en http: www.academia.edu/4403064/Entrevista_a_Roberto_Esposito

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara.

Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____, R. (2006). *Bios, Biopolítica y Filosofía.* Buenos Aires: Amorrortu.

_____, R. (2009a). *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____, R. (2009b). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid: Herder.

_____, R. (2011). El dispositivo de la persona. Buenos Aires: Amorrortu.

_____, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica.

Merleau-ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible: notas de trabajo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____, M. (2013). *El ojo y el espíritu*. Madrid: Trotta.

Riechmann, J. (2005). Todos los animales somos hermanos. Madrid: Catarata