



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

**Atlas corpóreo:
por una cartografía inacabada del cuerpo en
clave de una política de la superficie**

Santiago Verhelst hoyos

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias humanas y Económicas

Maestría en Estudios Políticos

Medellín, Colombia

2023

**Atlas corpóreo:
por una cartografía inacabada del cuerpo en
clave de una política de la superficie**

Santiago Verhelst Hoyos

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Estudios Políticos

Director:

Ph.D. Miguel Ángel Ruíz García

Doctor en Filosofía

Línea de Investigación:

Cultura y teoría política

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas y Económicas
Maestría en Estudios Políticos
Medellín, Colombia

2023

Dedicatoria

A Glenia Cruz, que ya no está.

A mi familia, pero sobre todo a mi madre,
que han sabido ser como amigos.

A mis amigos, que han sabido ser como familia.

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Santiago Verhelst Hoyos

10/08/2023

Agradecimientos

Quiero agradecer a todas las personas que participaron de la consumación, pero especialmente abandono, pues, nunca se termina de escribir o de corregir, simplemente se abandona, de este proyecto. Doy gracias por las recomendaciones, correcciones, conversaciones y demás que dieron directa o indirectamente lugar a las ideas que aquí tienen asidero. También quiero manifestar mi agradecimiento infinito a Miguel Ángel Ruíz García, asesor de este trabajo, por la complicidad y la suma dedicación que está materializada en la voz de este escrito.

Por último, agradezco a la Universidad Nacional y a la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas por la oportunidad de acceder al beneficio de Exención de Derechos Académicos, beneficio sin el cual este trabajo no habría sido posible.

—Totalmente de acuerdo. Cosas que no se parecen a nada... Me parece vislumbrar la vida
de las vísceras...

—¡Alto! Prohibido el paso. Peligro de muerte... Sigamos en la superficie... A propósito de
superficie, ¿es exacto que usted ha escrito o dicho lo siguiente: Lo más profundo que hay
en el hombre es la piel

—Es cierto. —¿Qué quería decir con eso?

—Es sencillísimo... Un día, sintiéndome irritado por esas palabras profundo y
profundidad...

(Valéry, 1988, p. 40).

Resumen

La comprensión del cuerpo no sólo es fundamental para el establecimiento de un conocimiento sobre la vida particularmente humana, sino también para entender el mundo y las condiciones en las que los cuerpos toman lugar y pueden relacionarse entre ellos. Empero, el cuerpo como un objeto de estudio plantea desafíos, obstáculos y exigencias, ya que no es posible asirlo de manera íntegra o denominarlo completamente. Esto último implicaría separarlo del constante movimiento e intercambio al interior de las sociedades. Por lo tanto, es necesario abordar el estudio del cuerpo desde un enfoque múltiple que facilite la ubicación ante tal categoría. Este trabajo presenta distintos marcos para la reflexión que indagan por el cuerpo en una perspectiva política: la historia, el materialismo, el capitalismo, la biopolítica y el hacer mundo son las localizaciones desde las cuales se efectuará el objetivo de establecer conceptualmente el lugar del cuerpo como una categoría política.

Palabras clave: Cuerpo, Superficie, Política, Historia, Capitalismo, Biopolítica, Mundo.

Abstract

Corporeal Atlas: Toward an Unfinished Cartography of the Body in Terms of a Surface Politics

Understanding the body is not only fundamental to establishing knowledge about human life, but also to understanding the world and the conditions in which bodies take place and can relate to each other. However, the body as an object of study poses challenges, obstacles, and demands since it cannot be grasped in its entirety or to fully denominate it. The latter would imply separating it from the constant movement and exchange within societies. Therefore, it is necessary to approach the study of the body from a multiple perspective that facilitates positioning in relation to this category. This work presents different frameworks for reflection that inquire into the body from a political perspective: history, materialism, capitalism, biopolitics, and world-making are the locations from which the objective of conceptually establishing the place of the body as a political category will be carried out.

Key words: Body, Surface, Policy, History, Capitalism, Biopolitics, World.

Contenido

Resumen	v
Abstract	vi
Introducción	1
Capítulo 0. El problema del cuerpo o del cuerpo como problema	6
Capítulo I. Por una historia en clave política: Genealogía marginal del cuerpo	16
1.1. Historicidad y emergencia conceptual	16
1.2. La(s) aparición(es) del cuerpo	27
1.3. Del pasado al presente y del presente al pasado	38
1.4. La máquina antropológica	40
Capítulo II. El cuerpo en perspectiva materialista	51
2.1. Materialismo desde y más allá de Marx	51
2.2. El cuerpo como posible primer concepto del materialismo	63
2.3. Política material o de la superficie	73
Capítulo III. Cuerpo y capitalismo	83
3.1. El cuerpo sin obra	85
3.1.1. Cuerpo esclavo y Cuerpo trabajador: esclavitud, liberación y política en Aristóteles	85
3.1.2. Nueva pista: el mundo romano en clave de la esclavitud ateniense	93
3.2. El cuerpo espectáculo y el cuerpo del consumidor	98
3.2.1. El cuerpo espectáculo	100
3.2.2. El cuerpo del consumidor	106

3.3. Figuraciones sobre el cuerpo al interior del capitalismo.....	114
3.3.1. Del cuerpo sin atributos al cuerpo imagen.....	114
3.3.2. El cuerpo espejo.....	123
Capítulo IV. Lectura (Bio)política del cuerpo.....	129
4.1. Biopolítica, biopoder, gubernamentalidad.....	134
4.2. Zoé y Bíos.....	147
4.3. Paradigma inmunitario.....	162
4.4. Cuerpos vivibles y cuerpos que no.....	173
Capítulo V. Las posibilidades del cuerpo.....	181
5.1. Vida y forma: usos y gestos del cuerpo.....	184
5.2. El habitar y hacer mundo.....	191
Conclusiones.....	200
REFERENCIAS.....	205

Introducción

El cuerpo es material. Es aparte.

Distinto de los otros cuerpos.

Un cuerpo empieza y termina contra otro cuerpo.

Incluso el vacío es una especie muy sutil de cuerpo.

(Nancy, 2007, p. 13).

El cuerpo representa la primera indicación de nuestra existencia, de que somos. Esta indicación puede ser prenatal, luego puede aprender a caminar, ser sensitiva y sufrir cambios, tanto exteriores como interiores, con el paso paulatino del tiempo. Aunque el cuerpo se encuentre profundamente compenetrado con todas nuestras experiencias basales, identitarias, con nuestras condiciones de existencia, pues, somos cuerpo, es inquietante la falta de atención que la condición corporal recibe en los múltiples campos de lo que llamamos disciplinas o ciencias sociales y/o humanas. El cuerpo como una categoría de conocimiento ha venido desarrollándose de forma más habitual en campos como la biología, anatomía, fisiología, medicina, incluso, puede pensarse en la química. La idea del cuerpo como un lugar común en el acervo popular de nuestras sociedades concretas es formulado y asimilado a partir de la significancia que estos campos han instituido: el cuerpo como una máquina, como un sistema (esto fue suscrito por buena parte del funcionalismo en las disciplinas sociales), como un conjunto de partes orgánicas, entre otros. Más allá de figurar como un sintagma o un eje central en la construcción de conocimiento o en las discusiones que refieren a problemas sociales y/o políticos, el cuerpo es retraído a cualquier determinación directa, figurando como un dato menor o un concepto suplementario o accesorio a otros. Puede pensarse en la salud, la integridad física, la movilidad, la natalidad; cuestiones que, en muchos casos, son un punto fundamental de las políticas o debates

político-jurídicos. A tal efecto de aparente invisibilidad, ¿no habría que hacer una revisión más exhaustiva sobre el cuerpo como una categoría concreta? ¿no debería ser el cuerpo una categoría primordial en toda comprensión que persiga o pretenda una dimensión de lo humano? Siendo esto así, la política, en primer término, desde su acción hasta su constitución supone ineludiblemente al cuerpo. Pensar a los sujetos de la política, entendiendo esta como un tipo de relación, sin un cuerpo o por fuera de este, no sólo sería sospechoso, sería insensato y probablemente insuficiente.

Por lo tanto, este trabajo quiere hacer manifiesta la preeminencia que posee el cuerpo al interior de distintos fenómenos sociales y políticos, pese a que, hasta hace relativamente poco, el estudio del cuerpo en las áreas humanas tuviese un lugar periférico. Cuando se alude a la acción política se hace referencia a una agencia corporal, a un uso de sí mismo en tanto cuerpo. Por otra parte, la acción política no ocurre *ex nihilo* o por fuera de una inmanencia específica, la política y su posible agencia comprenden necesariamente al cuerpo como habilitador de un nexo entre los diferentes cuerpos y su ocupación en un determinado espacio o en un estado de cosas específico. En este sentido, el objetivo final de esta investigación reside en establecer el lugar conceptual del cuerpo como una categoría política. No puede ser pensada la política sin cuerpo y, del mismo modo, no puede ser pensado ningún cuerpo que no esté sumido en una clase de relación. Que todo cuerpo implique otros cuerpos no sólo expresa un coeficiente de existencia o una limitación, también es, ante todo, una de sus mayores potencialidades.

A partir del objetivo general se desplegarán 6 objetivos específicos que tendrán un desarrollo individual en cada uno de los capítulos de este trabajo. El primer capítulo intentará bordear y explicitar lo problemático que es tomar al cuerpo como un objeto de estudio. El objetivo es exponer el estatuto ambiguo y problemático al que está sujeto el cuerpo como una categoría teórica y como materialidad. Que el cuerpo sea algo problemático, complejo u obtuso no sólo representa una limitación en lo que concierne a los predicados que se le puedan referir o atribuir, es, ante todo, una exigencia que exhorta un modo de proceder que no minimice la cualidad más predominante del cuerpo como categoría, esto es, la multiplicidad. Por consiguiente, la forma en la cual será abordado el cuerpo en este escrito intentará estar a la altura de dicha exigencia.

El segundo capítulo procura concebir cómo puede ser entendido el cuerpo en la historia a partir de una resonancia política. Por ende, no sólo se circunscribe a la historia como un mero registro de hechos, sino al cuerpo como la superficie presente en la cual se encriptan los acontecimientos históricos; esto supone a la historicidad como el esclarecimiento de una condición temporal y la figuración de cierta imagen, de cierta agencia. El objetivo es identificar la emergencia histórico-política del cuerpo.

El tercer capítulo tiene como objetivo la comprensión del cuerpo como una categoría principal y política al interior de la vertiente materialista. Este capítulo quiere tomar al cuerpo desde su vocación más inmanente, para ello se acudirá a la obra temprana de Marx y Engels donde se encuentran algunas de las proposiciones fundamentales que constituyen al materialismo en contraposición a la doctrina idealista. La vocación inmanente del cuerpo refiere tanto a la construcción de un mundo particular desde el trabajo como a la posibilidad de relación y de contacto en sentido político.

El cuarto capítulo pretende indagar por el tratamiento que hace el capitalismo del cuerpo desde dos aristas específicas: el trabajo y la imagen. La modernidad y el capitalismo han construido no sólo una cierta figuración del cuerpo, sino una experiencia de nosotros mismos en lo que respecta a nuestro tiempo, a nuestras formas de entendernos, de expresarnos, de compartir, de relacionarnos. El objetivo de este cuarto capítulo es diferenciar los lugares de inscripción del cuerpo en el capitalismo contemporáneo.

El quinto capítulo concierne a la biopolítica. La teoría política contemporánea ha dado un vuelco a la explicitación de la vida dentro de todos los entramados de carácter político y gubernamental, esta explicitación puede ser comprendida desde el marco biopolítico. La biopolítica representa uno de los esfuerzos más vastos por establecer a la vida en su integridad, esto supone necesariamente al cuerpo, como un dato de maniobrabilidad y de control en la actividad de gobierno. El objetivo de este capítulo es comprender la dimensión biopolítica del cuerpo.

El sexto y último capítulo sondea las oportunidades que anidan entre los cuerpos y el mundo a partir de la *forma de vida* y de la *resonancia* como marcos de comprensión; su objetivo es, por lo tanto, explorar las posibilidades de agencia del cuerpo en términos políticos en su relación consigo mismo, otros cuerpos y el mundo. La conformación de un

mundo, hacer una vida vivible o feliz, radica materialmente en cómo erigimos relaciones y significaciones respecto de lo que nos rodea, de lo que nos afecta y de aquello a lo que otorgamos valor. El cuerpo más que ser una herramienta o un objeto es el fundamento vital de nuestro lugar en el mundo y el posibilitador de que podamos construir uno.

Este trabajo está pensado para ofrecer cartografías, es decir, puntos de referencia dispares, pero también vinculados en torno a una sola categoría y un sentido particular: el cuerpo y la política. Por lo tanto, el título sugerido es el de *Atlas*. Son acertadas las apreciaciones de Michel Serres en su texto homónimo, *Atlas*: es fácil extraviarse en el mundo contemporáneo, incluso, cuando las mismas localizaciones y ámbitos que antes generaban algún atisbo de seguridad en nosotros también parecen estar extraviados. Los cambios bruscos que han sufrido los lugares que habitamos, las ciudades, los espacios de trabajo, los artefactos que usamos, las formas de consumir, de trabajar, las instituciones, la educación, los órdenes jurídicos y la política más que representar una suerte de certidumbre parecen armonizar con la situación convulsa a la cual asistimos como víctimas impotentes o espectadores absortos (Serres, 1995, pp. 8-9). La pregunta es, pues, ¿cómo ubicarnos? Y, en este respecto, ¿cómo y sobre qué movilizarnos? Un atlas es una serie o una recopilación de diferentes cartografías o mapas. Empero, aquí un atlas adquiere la disposición de un material de trabajo, de un presentador de diferencias o de semejanza entre las articulaciones posibles del cuerpo, es un ensamble de sentidos. Este compendio de mapas, más que ofrecer la solución permanente a cómo movilizarse en un determinado espacio, pretende suscitar un trabajo de construcción de conexiones entre diferentes ubicaciones teóricas. La palabra Atlas puede ser dilucidada en una ambivalencia que quiere hacerse manifiesta. Atlas puede ser un compendio de mapas. Por otro lado, atlas refiere al titán de la mitología griega, titán que carga con el cielo o bóveda celeste sobre su espalda. Atlas es también el cargar con, el soportar, el estribar, el hacerse superficie. El cuerpo es quien sostiene esta investigación como punto central, pero también es eso que sostiene la posibilidad de la vida, del pensamiento y toda acción posible.

Por lo anterior, quiere dibujarse, si se quiere, diferentes cartografías o mapas de sentido que formaran parte de un Atlas para entender el cuerpo. Un mapa casi siempre es la representación de un algo que posee una compleción o un cuerpo. Los mapas son realizados desde el registro de información, dicha información siempre se sustrae de las preferencias

de su realizador y del uso concreto al que aspira la elaboración del mapa; en este sentido, los mapas no escapan al límite de no poder ser totales, a tener componentes ideológicos —puede pensarse en la exageración de los mapas o cartografías que se hizo de la URSS en medio de la guerra fría—, a las inclinaciones de quien los dibujó. Así, pues, una cartografía siempre está sujeta a variaciones, a intereses, preferencias e incompletitud. Son muchas las posiciones que habrán de quedarse por fuera para no hacer demasiado extensivo el trabajo que se quiere hacer presente, es el caso de un análisis minucioso sobre el cuerpo y el género o el cuerpo y la invención de la raza, el cuerpo y la animalidad. El título parece ser una petición de principio en este respecto. Por la naturaleza del objeto a estudiar, el cuerpo desborda, en múltiples sentidos, las dimensiones escogidas para pensarlo, esto demarca uno de los límites a los que está sujeta esta investigación, pero también da lugar a una forma que quiere apropiarse de ese límite, un límite que demarca el lugar desde el que se empieza. El camino que se bifurca.

Capítulo 0. El problema del cuerpo o del cuerpo como problema

La ambigüedad no como indecisión,

Sino como decisión de no querer

Perderse de nada.

(Hopenhayn, 1999, p. 53).

Pensar el cuerpo siempre implica obstáculos, hendiduras, relieves, problemas. El cuerpo, como parece ser evocado desde su nominación, es una cosa, un objeto. Sin embargo, una de las evidencias —si no la primera— latentes y carnales de la existencia humana es el cuerpo; nuestro sustrato material más directo es y somos nosotros mismos. Encarnamos un cuerpo y este nos encarna. La evidencia nace, crece y muere. El cuerpo que somos, no sólo somos nosotros, la carne tiene una pertenencia insoslayable a lo exterior, es decir, el cuerpo se compone y hace parte del mundo, este no es, exclusivamente, una coraza o una plataforma en la que se inscriben acontecimientos (Foucault, 2008); un cuerpo, por sí mismo es un acontecimiento. El cuerpo no sólo está arrojado al mundo exterior sin más, este hace parte del mundo. En el cuerpo se introducen los acontecimientos del mundo, pero paralelamente él mismo produce sujeciones, actos, hábitos, materialidades; el cuerpo representa una singularidad que hace presencia en el mundo. El cuerpo se proyecta como una singularidad interna y externa, de allí el situar al cuerpo como algo obtuso y problemático conceptualmente.

El referir al cuerpo como un concepto problemático pretende poner de manifiesto lo paradójicas y adversas que pueden ser las distintas posturas en torno a cómo pensamos y entendemos al cuerpo. La herencia o el acervo que se dispone del cuerpo siempre incluye

una tensión presente entre una posición y otra, a pesar de que el cuerpo nos posibilita y nos mundanizamos a través de él, hay una vaguedad poética para referirnos a nuestra forma corporal. El cuerpo es nuestro límite material, somos venas, vísceras, carne y, aun así, la pura razón —si es que puede haber tal cosa— parece no arrojar muchas luces sobre el problema del cuerpo como una totalidad. No es que el cuerpo dé un paso atrás y no podamos verle: hay encriptaciones, modos de presentación y procedencias concretas que hacen imperceptible la sensibilidad inmediata que se hace indubitable desde el dolor, el padecer, el contacto, es decir, nosotros.

Las sensibilidades que devienen del cuerpo en sentido externo e interno refieren a lo que Michela Marzano (2007) describe como el estatuto ambiguo del cuerpo. El cuerpo ha sido entendido por la tradición que se dirige a él en dos sentidos particulares, estos sentidos pueden resumirse en las categorías de: *Cuerpo-sujeto* y *Cuerpo-objeto* (Marzano, 2007). La primera de estas dos categorías (*Cuerpo-sujeto*) da cuenta del cuerpo como el lugar en el cual se hace posible el pensamiento y la consciencia, esto trae consigo la formación de la identidad, el cuerpo como la totalidad que es uno mismo. La segunda, el *Cuerpo-objeto*, entiende al cuerpo desde su finitud, como un *objectum*, como algo que se pone delante de —incluso como algo objetable, algo opuesto—. En este caso y desde parte de la tradición teológica-filosófica el cuerpo es eso delante de la consciencia, el cuerpo es materia mundana, el cuerpo es firme, el cuerpo bien puede ser una maleta o una máquina. Esto puede identificarse desde los albores de la tradición dualista, es el caso de lo que puede leerse particularmente en el Fedón:

Y mientras vivimos como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él hasta que la divinidad misma nos libere. (Platón, 1988, *Fedón*, 67a).

Lo que la divinidad debe liberar en el pasaje platónico es al alma. El alma es el substrato del cuerpo, es lo que le sobrevive, es quien gobierna las pasiones y ruindades que contaminan la vida que le son propias al cuerpo. Así, el cuerpo adquiere un valor peyorativo, este es, una caja poco sofisticada que encierra lo que aparentemente importa, el alma.

Igualmente, en la segunda categoría respecto al cuerpo (el cuerpo-objeto), también existen posiciones un poco más materialistas, es el caso del campo teórico de la medicina, la fisiología, la biología, desde las cuales el cuerpo no es más que un conjunto de órganos que trabajan en armonía, es un sistema complejo de células, un *metazoo*. Una fábrica de actividad producto de alteraciones, mutaciones y procesos químicos. El cuerpo es, pues, una maquina compleja, un objeto al que le es propio el movimiento, incluso, puede ser un instrumento, el instrumento o vehículo del alma.

Ahora bien, lo anterior demarca lo que parece ser un escenario de posiciones contrarias referente a las perspectivas sobre las cuales se ha pensado el cuerpo, el cuerpo como sujeto o identidad y el cuerpo como un objeto o recipiente-instrumento. No obstante, es necesario poner de relieve el hecho de que dichas perspectivas no siempre han estado presentes como algo manifiesto a la escogencia. El pensar al cuerpo como algo vivencial, como aquello que se es, es realmente algo reciente en la producción de conocimiento humano. Por ejemplo, Georges Vigarello (2017) sitúa el impulso o la inquietud de la pregunta por el sí mismo con relación al cuerpo como un marco o un soporte de la identidad en el siglo XVIII, siendo el movimiento ilustrado el catalizador de esa pregunta, particularmente, los enciclopedistas: Diderot y D'Alembert. Sobre lo que pretende insistirse es la injerencia que tuvo a lo largo de la historia humana la categoría del cuerpo-objeto, la cual desciende desde los planteamientos preplatónicos al dualismo y logra instalarse en el acervo judeocristiano con la idea cristiana de alma y de la resurrección del nuevo testamento.

La herencia del pensamiento judeocristiano logra agolpar de sobremanera gran parte de las categorías de pensamiento con las cuales entendemos lo que circunda nuestra vida, el cuerpo hace parte de esas categorías y, a pesar que el dualismo pareciera hallarse cada vez más en declive; la ideación común acerca del cuerpo pasa por una división, el cuerpo se presenta habitualmente seccionado entre su capacidad de acción o agencia y aquello que moviliza volitivamente dicha agencia, tal es el caso del alma, de la mente, la razón. Con esto, se hace referencia a dos exposiciones respecto lo corporal, por un lado, a la identidad ceñida a la voluntad, el pensamiento y, por otro, el cuerpo como materialidad, como llana carne. Si bien es cierto que desde el siglo XVIII el cuerpo ha tomado una importancia bastante considerable desde la producción literaria, filosófica, medicinal y, sobre todo,

política, ello no significa que se hayan erradicado las incisiones que acometen al cuerpo¹. Un ejemplo respecto lo anterior puede situarse en la imagen que representa al pensamiento por encima del cuerpo, como algo que no se desprende de este último, de esta manera, se apunta a una distancia entre el cuerpo y una entidad pensante por fuera o sobre el cuerpo, pero ¿es posible establecer una distancia entre nosotros mismos y el cuerpo? La respuesta es no, somos cuerpo, nos hacemos en la medida que somos cuerpo relacionado. No obstante, la representación común del cuerpo supone divisiones o reminiscencias fraccionarias que siguen siendo patentes popularmente hoy en día. Usualmente, se posiciona al pensamiento como algo extracorporal; de allí la división tajante entre la *praxis* y la producción teórica. Si bien el campo teórico de este trabajo no se concentra en una apuesta epistemológica, se quiere presentar como una petición que, siguiendo el planteamiento con relación al cuerpo como el lugar de posibilidad de todo pensamiento factible, al verse el pensamiento originado y desarrollado en y por un cuerpo, el pensamiento no puede ser otra cosa que un modo de ser del cuerpo o una actividad corporal. El pensamiento es un modo en el cual el cuerpo es. Por tanto, no hay manera de hacer subsistir la división entre pensamiento-cuerpo y praxis-teoría. El cuerpo incluye necesaria y materialmente la posibilidad del pensamiento. Y, el pensamiento incluye a su vez la posibilidad de poder representar al cuerpo.

Aunque el cuerpo, tentativamente, es lo dispuesto con anterioridad, sería aún más problemático el plantear una jerarquía o exclusivamente alguna de las dos categorías de entendimiento sobre el cuerpo referidas precedentemente. De allí, que el cuerpo sea un concepto obtuso y problemático, el cuerpo no es el reducto de la consciencia sobre sí, ni tampoco es por entero el complejo aparato de acción que se nos da a comprender como un objeto. Como se dijo previamente, el cuerpo tiene modos de ser, el cuerpo se bifurca, se repliega, este puede ser heterodoxo, es contingente², singularísimo y particular. Por

¹ Puede pensarse en los planteamientos de Michel Foucault respecto al biopoder como un cambio en las técnicas de gobierno que se sitúa precisamente en el siglo XVIII como un interés preciso que se direcciona hacia el cuerpo. Esto es referido en su Curso titulado *Seguridad, territorio, población*: “la soberanía se ejerce en los límites de un territorio, la disciplina se ejerce sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad, para terminar, se ejerce sobre el conjunto de una población” (Foucault, 2006, p. 27).

² Aunque existe una numerosa cantidad de acepciones y de definiciones sobre el concepto de *contingencia*, este quiere ser expresado en lo concerniente al cuerpo desde su sentido etimológico más directo. La palabra contingencia está compuesta por el prefijo *Con* el cual alude a reunión o convergencia, el verbo *Tangere* que remite a tocar y el sufijo *Encia* de *Entia* que es indicativo de la suposición o la calidad de un agente o ente. En este sentido, la contingencia que respecta al cuerpo en este trabajo no refiere tanto al no poder ser o a la

consiguiente, puede pensarse en este como un acontecimiento, el cuerpo siempre es una disparidad y un equivalente al resto de cuerpos en simultáneo.

El sentido material del cuerpo se encuentra por fuera del él. Gracias a la gran superficie³ que es el cuerpo, este se sitúa presente en el mundo, el cuerpo se encuentra como materia con relación a otra materia, esa otra materia interpela al cuerpo que somos, otros cuerpos, objetos, utensilios, espacios. Lo anterior puede ser leído análogamente en el sentido de la intencionalidad fenomenológica, la consciencia puede ser consciencia porque se encuentra puesta sobre algo (Husserl, 1991); el cuerpo es cuerpo porque su tacto lo lleva a algo, a otra cosa que materialmente no es él, pero que se concreta en el tacto de sí y de otro ente diferente a él. La sensibilidad del tacto sobre otros objetos siempre apela a nuestra carne y a nuestro sentido propio, pero a lo otro; diferente pasa con el ojo que se agota sobre aquello que ve y el oído sobre aquello que escucha.

El cuerpo ocupa un lugar en el mundo exterior, el cuerpo está inmerso en el espacio y en el tiempo, lo cual pareciera ser una limitación. No obstante, de esta forma, todo el actuar o el desplegar de la agencia de un cuerpo implica una modificación en el mundo, los cuerpos son materialmente singulares, el mundo y los cuerpos no son un sistema completo o cerrado; los cuerpos no son simples aditamentos, no son una totalidad otorgada y tampoco son completamente iguales entre sí. Nada es imperecedero en un cuerpo, uniforme o idéntico, el cuerpo siempre es una contingencia deviniendo biológica, subjetiva y afectivamente. De esta forma, al menos materialmente, a todo cuerpo singular le corresponde una posibilidad singular de agencia. Al nacer un cuerpo y ser introducido en el mundo, hay una variación o transformación del mundo a partir de una finitud introducida, esa transformación da cuenta de la posibilidad del movimiento, de la libertad misma. Pese a ser el mundo una preexistencia con relación al cuerpo que nace, al menos en lo que refiere a nuestras formas

eventualidad esperable, sino al conglomerado, es decir, lo múltiple que, fijado en un ser o entidad singular plural, puede ser tocado y, en este mismo orden, alterado permanentemente.

³ El cuerpo es una superficie porque ontológicamente es un límite que da lugar al contacto, a la imagen, a la sensibilidad impostergable que se encuentra en la piel. Sin embargo, como se verá más adelante, al ser el cuerpo una superficie, la posibilidad de concretizar esta se verá compenetrada por las variaciones significativas mismas del cuerpo como eje central de este trabajo. Asimismo, el mundo como aquello que moviliza en igual medida la sensibilidad es también una superficie; una superficie que está anudada al dibujamiento del afuera que es el cuerpo, pero también el adentro que es identidad, una identidad que está obligada al rozamiento con el mundo y otros cuerpos.

y medios para representar los cuerpos, esto comprende una historicidad del cuerpo, el mundo no suprime por completo la potencia total de los cuerpos. El cuerpo erige un mundo desde la experiencia de su ser en el mundo, desde el contacto singular que realiza.

El cuerpo como la irrefutable evidencia de nuestra existencia, como la certidumbre que somos, como la totalidad que nos encarna a nosotros mismos, nunca está realmente completo. El cuerpo puede ser referido como un objeto, un objeto que observamos ante el espejo, que observamos a través de él mismo, es decir, desde los ojos. Sin embargo, hay lugares del cuerpo que son inalcanzables a las impresiones inmediatas que tenemos de este. El cuerpo desde nosotros mismos aparece como una imagen inacabada, como una imagen fraccionada desde nuestra limitación como cuerpo. La imagen del cuerpo es redondeada y completada por la figura del otro, el cuerpo que no somos completa la imagen parcial del nuestro. Además, integra desde la diferencia la particularidad material que encarna el cuerpo como un irrepetible singularísimo, ningún cuerpo es completamente igual a otro cuerpo. Lo anterior quiere decir que, la singularidad de los cuerpos encuentra su afirmación en la multiplicidad y la finitud de los otros cuerpos, es desde la pluralidad que un cuerpo logra completarse y asimilarse como único y desigual, pero cómplice al mismo tiempo. No puede existir un cuerpo sin otros cuerpos. Nacer implica siempre una red relacional e interactiva, si un cuerpo existe es porque otros cuerpos tuvieron contacto, un cuerpo siempre implica cuerpos, el cuerpo siempre supone al otro.

Desde lo planteado anteriormente, vuelve a hacer acto de presencia el estatuto de ambigüedad y complejidad que respecta al entendimiento del cuerpo como categoría de pensamiento. Si es pensado el papel fundamental del cuerpo en el atisbo de una identidad, el cuerpo posibilita la integración de un adentro, a saber, la configuración de un habitar desde uno mismo hacia el cuerpo, como lugar de reflexión, como lugar en el que se sitúa toda experiencia sensible del mundo y de afecciones. Todo aquello que sucede en el cuerpo resuena en una intimidad que somos nosotros, una intimidad que hace parte y es construida desde lo que en el ser-cuerpo ha tomado lugar, somos uno e inevitablemente cuerpo en el acto de movilización, el cuerpo baila al ritmo que creemos sentir, cuando el cuerpo respira —aun cuando no somos conscientes— son nuestros pulmones lo que se llenan, las entrañas

nos interpelan cuando algo anda mal con nosotros, el dolor del cuerpo es nuestro dolor. Esto se evidencia en un pasaje de Zamiatin en la novela *Nosotros* o *We*:

De pronto me sentí a mí mismo, y a mi propio yo. Todos aquellos que se dan cuenta de Sí Mismos, son conscientes de su individualidad, pero solamente el ojo inflamado, el dedo lastimado, el diente enfermo se evidencian; pues el ojo sano, el dedo indemne, y el diente intacto no parecen existir. De modo que, sin duda alguna y con absoluta certeza, uno está enfermo cuando siente su propia personalidad (Zamiatin, 2022, p. 46).

Al interior del estatuto ambiguo del cuerpo, la pregunta por el sí mismo demarca aparentemente que, la identidad no se agota exclusivamente en el cuerpo físico, hay algo más allá de las entrañas, las venas, los rumores que somos nosotros; la ambigüedad y la polivalencia hacen hincapié cuando nos concentramos en querer rastrear eso que somos, somos en el cuerpo que también somos nosotros. No obstante, el cuerpo siempre está apelando al afuera, el cuerpo está compuesto de materia, hace parte del mundo y se sitúa en el espacio. El cuerpo siempre remite a la presencia, a un objeto —aunque no enteramente—, pero como bien se ha dicho, es un objeto con un estatus diferenciado del resto de objetos. La experiencia pone en consideración que esta se da sobre un entorno físico. Asimismo, la experiencia se repliega sobre sí y se sabe cómo un entramado material, el cuerpo se sitúa espacialmente, el cuerpo es materia, es extensión. La extensión que es el cuerpo produce, crea, transforma. El cuerpo físico por medio del movimiento y la acción constituye materialidad, la materialidad configura en gran medida aquello que podemos denominar identidad, a nuestra identidad se incorporan el cúmulo de acontecimientos que hemos realizado, las decisiones y hechos que hemos padecido, no hay una de estas condiciones que no encierre un modo del cuerpo.

Las condiciones sobre las cuales la extensión deriva en identidad podemos entenderlas como la experiencia cotidiana que se tiene del cuerpo, ello comprende el uso que se hace del cuerpo en las acciones cotidianas, levantarse, caminar, vestirse, implican el uso del cuerpo y que, asimismo, el cuerpo nos use a diario; somos nosotros los que realizamos acciones tan prosaicas, pero es nuestro cuerpo quien las realiza igualmente. Es en el entramado de la vida cotidiana en el cual la figura ambigua del cuerpo encuentra una tensión

en la que se cristaliza, se hace efecto en su propia polivalencia, el cuerpo-objeto y el cuerpo-sujeto están presentes en la realización material y la escogencia identitaria de todo el acervo que se hace manifiesto al sujeto. La experiencia o perspectiva doble del cuerpo se comporta como una en la medida misma en la que se vive, en la medida en que se intensifican ambas perspectivas que parecen implicarse desde el cuerpo mismo, se borra la línea que las divide y el cuerpo aflora en el lugar de nosotros, siendo nosotros y no como algo más. El cuerpo-objeto se encuentra en el mundo siendo extensión e instrumento a partir de su propio uso y el de otros objetos; por su lado, el cuerpo-sujeto experimenta todo ello desde la sensibilidad, elige que usar y cómo usarse.

Pese a lo anterior, la experiencia ordinaria del cuerpo: el cuerpo como intimidad, el cuerpo como herramienta; parece ignorar el hecho de que el cuerpo se encuentra inmerso en un entramado social. El cuerpo no sólo se expresa en su pertenencia meramente material al mundo o en su dimensión subjetiva respecto de la identidad. El cuerpo también es un producto social, es un producto de los avatares históricos de la humanidad. El cuerpo es regulado, repartido, formado, educado o cosificado sensiblemente por los distintos estamentos o campos sociales que se pronuncian sobre él. Existe una racionalidad particular del cuerpo, el cuerpo del Derecho, el cuerpo medicalizado, el cuerpo antropológico, el cuerpo de la gimnasia, el cuerpo pornográfico. La potencia de la singularidad corpórea es aplacada, es encriptada por los diferentes medios que la contienen y la sujetan a usos específicos, a modos específicos de ser, por ejemplo, a una sexualidad determinada; los cuerpos son tazados socialmente, son dispuestos y valorizados con relación al espacio que ocupan dentro de un margen relacional. Hay cuerpos más adecuados que otros, hay cuerpos más soportables, hay cuerpos más bellos, más sanos, más atléticos; hay cuerpos que importan y otros que no, hay algunos cuerpos que merecen ser vividos (Butler, 2017).

El cuerpo del cual hablamos posee una emergencia concreta, esta emergencia debe ser situada en el presente. El presente configura la condición posibilitadora que permite pensar al cuerpo en su configuración social, histórica y simbólica; desde las prácticas que forman ese cuerpo que tenemos el día de hoy —y que precisamente no es otro diferente—, hasta los discursos que inciden en nuestra manera de afrontar lo padecido, lo que sentimos respecto al cuerpo. El cuerpo no es una instancia petrificada, el cuerpo es un tópico que puede ser

problematizado, este posee una historicidad. Como lo manifiesta Georges Vigarello (2017), el cuerpo es una preocupación reciente para la humanidad, no siempre ha sido actual a las indagaciones humanas. Esto hace manifiesta la dimensión problemática del cuerpo nuevamente. Existe, pues, una imposibilidad del reclamo exclusivo del cuerpo desde todos los lugares que se han enunciado como posibles posiciones de enunciación. El cuerpo, como cualquier signo que procura acercarse a lo humano, encuentra su equilibrio en la tensión de lo múltiple, de allí que lo ambiguo, lo contingente, lo obtuso y lo problemático también constituyan en demasía la posibilidad de pensarlo.

Si bien la característica que parece primar sobre el cuerpo es lo problemático y múltiple que es este, habría que considerar al cuerpo como el centro en lo que refiere a la dimensión política. Toda estrategia o toda semblanza sobre lo político parece aludir en menor o mayor medida al cuerpo como su condición de posibilidad y de efectividad. El cuerpo es una realidad social y política variable que se encuentra presente en todo accionar o agencia. Esta inmanencia o implicación del cuerpo en toda agencia se encuentra ceñida tanto para el accionar individual como para el accionar conjunto o mancomunado. Asimismo, la actividad de hacer mundo implica al cuerpo como su núcleo. El ser humano puede erigir un mundo toda vez que está cifrado en la misma materialidad que se compenetra con el afuera, pero que también le permite configurar un adentro.

El cuerpo puede ser sugerido al interior de las teorías y conjeturas canónicas respecto de la política. La soberanía, por ejemplo, siempre tiene de suyo la decisión o el predominio sobre un cuerpo determinado o en un sentido plural. Ocurre de manera similar si se piensa la política, aunque resulte limitante, referida al ejercicio o a la posesión del poder, el ostentar poder siempre es realizado a razón de un cuerpo exterior. Sin embargo, pensar el cuerpo y la política pone de relieve algo que es intrínseco al cuerpo como a la política, esto es, la suposición e implicación insoslayable entre diferentes cuerpos o sujetos. Un cuerpo siempre alberga relaciones y cuerpos precedentes; la política, por su lado, siempre acontece en la consecución de personas en plural, no de un único sujeto. Tanto la política como el cuerpo suponen lo profuso, lo problemático, lo complejo, aquello que se implica a través de diferentes sujetos en un sentido plural y múltiple. Este relacionamiento ineludible entre política y cuerpo quiere ser significado como una política de la superficie. Una política de

la superficie es aquella política que tiene en su corazón al cuerpo implicado, al cuerpo que se relaciona con otros cuerpos y al mundo a partir del contacto en esa gran superficie externa que es la piel. Por lo anterior, una política de la superficie debe considerar al cuerpo mismo como un constructo histórico social, debe problematizar las prácticas estratégico-políticas y económicas contemporáneas que inscriben al cuerpo en una representación determinada, usualmente, una representación individualista. Una política de la superficie tiene de suyo desnudar al cuerpo, entendiendo desnudar como quitar aquello ya puesto, no como un estado prístino o un punto cero. Esto en aras de constituir la potencialidad de los cuerpos en un sentido político y vital que es la superficie en la cual la vida misma encuentra su forma, el cuerpo.

Capítulo I. Por una historia en clave política: Genealogía marginal del cuerpo

«Soy cuerpo y alma» —así habla el niño.

¿Y por qué no habría que hablar como los niños?

Pero el despierto, el sabio, dice:

Sólo soy cuerpo y nada más; y el alma es sólo

Una palabra para un algo que hay en el cuerpo.

(Nietzsche, 2016, p. 88)

1.1. Historicidad y emergencia conceptual

Considerar la idea de construir, situar o hacer una historia del cuerpo parece un proyecto bastante titánico, aunque existen tales pretensiones en el mundo editorial o en las desventuras del pensamiento humano, es el caso de autores como: Alain Corbin, Vigarello, Lieberman, Crussí, Detréz, Le Goff, Sennet, entre otros. Todos los posibles empeños en situar al cuerpo históricamente acaecen de manera pueril, fragmentaria e inconclusa cuando son comprometidos y sometidos a la lectura. En cada historia del cuerpo lo que se deja entrever es una lectura singular de abordaje, de posición en lo que respecta a una semblanza de cómo entender el cuerpo desde un carácter histórico. Pensar al cuerpo históricamente pone de relieve un dilema que ha sido manifestado, el cuerpo es problemático y profundamente complejo. El cuerpo no rehúye a ser estimado históricamente, pero comprometer su integridad histórica sería el equivalente a hacer una historia total de la humanidad, una historia continua, consecutiva y lineal. La historia, al menos desde las

elaboraciones conceptuales del siglo XIX y gran parte del siglo XX, no puede presentarse sin tomar en sí la exigencia de la discontinuidad⁴, de lo episódico, lo caótico y lo relacional. El cuerpo es inscrito en la historia a través de las distintas maneras en las cuales es significado, a través de los diversos valores que en él se asocian. Y, asimismo, la historia se inscribe en el cuerpo. El cuerpo es, pues, “una superficie de inscripción de sucesos” (Foucault, 1979b, p.14). El cuerpo es en demasía repercutido por la historia, por las palabras y las construcciones relacionales que lo marcan, que lo nombran. Cuando hablamos de un cuerpo concreto o de cuerpos específicos, nos referimos, insoslayablemente, a una elaboración de orden histórico, aun cuando este es susceptible de considerarse como un dato pre-individual o de pensarse en una dimensión aisladamente material. El cuerpo se nos aparece de una determinada manera, condicionamos la aparición de un cuerpo a valores concretos, a estándares sensibles. El ojo que ve un cuerpo ha sido educado, tasamos los cuerpos por su apariencia ornamental o sus rasgos físicos entre aceptables, anormales, bellos o feos. La estetización o modelación del cuerpo refiere a cánones y parámetros vestimentarios y técnicos. Lo anterior remarca, *superficialmente*, la historicidad que ha sido impresa en el cuerpo y los márgenes posibles de su figuración y su representación.

El cuerpo siempre ha estado implicado en el devenir histórico. Sin embargo, su visibilidad como parte de la historia siempre ha estado sujeta al nombramiento, al desenmarañamiento de este en las relaciones y actos que movilizan la bitácora humana que entendemos como historia. Así, el cuerpo está anclado y presente en cada momento histórico, siendo posible hablar del cuerpo esclavo, del cuerpo colonial, del cuerpo de la época clásica, del cuerpo griego, del cuerpo cristiano, del cuerpo de Vesalio, entre otros. De igual manera, el cuerpo que puede ser situado históricamente también está atravesado por las diferentes expectativas e idealizaciones que en este son instaladas. La modernidad, por ejemplo, pensó al cuerpo en diferentes ocasiones como un objeto, como una máquina, como una extensión no pensante,

⁴ El concepto de discontinuidad (*Discontinuité*) está sujeto a lo que Foucault (1979a) denomina las consecuencias de la *Nueva historia*: la multiplicación de las rupturas (1), la preminencia de la discontinuidad como concepto en las disciplinas históricas (2), la imposibilidad de una historia global (3) y los problemas de metodología que esta nueva historia implica (4) (pp.11-12). La discontinuidad como concepto, señala Foucault (1979a), es paradójica, se presenta como un instrumento y objeto de investigación. La discontinuidad procura salvar los límites de la historia como un plano recto, busca los intersticios, las curvas, los accidentes. En este sentido, la discontinuidad intenta dar cabida a todo aquello que, dentro de los márgenes de la historia canónica, es indeseable, patológico y ahistórico.

de manera productiva, como un cuerpo dispuesto al trabajo. El cristianismo, por su parte, entiende el cuerpo de diversas maneras. Una de ellas es a partir de una tensión entre el resto espiritual que anida en el cuerpo como soplo (*nefesh*) y los elementos mundanos de los cuales, tentativamente, está constituido el cuerpo, la carne y el polvo. Otra reflexión en torno al cuerpo que se sitúa en el cristianismo es lo concerniente al cuerpo de cristo como el anhelo de transfiguración y el de incorporarse a la iglesia edificada por este en un sentido orgánico, esta reflexión puede ser traducida como: hacer parte del cuerpo de cristo.

Situar históricamente un cuerpo concreto no sólo implica hablar de un cuerpo con un adjetivo específico, ello encierra todo un adquirido de representaciones, de usos, de gestos, de soportes heurísticos que permiten considerar la idea común, compartida y distribuida de lo qué es un cuerpo y lo que este mismo puede. Toda idea común acerca de lo que es un cuerpo debe ser entendida íntimamente ligada a un modelamiento de lo que debería o debió ser. El cuerpo, en este caso, siempre es un cuerpo valorado socialmente, se es cuerpo vinculado a un cúmulo o entramados sociales. Por ello, cuando se habla del cuerpo en su relación histórica, no es posible preguntar por el origen del cuerpo en un sentido esencialista. No es posible posicionar a un cuerpo desde un epicentro para su comprensión. Todo cuerpo posee una emergencia y una procedencia concretas desde las cuales se edifica el cuerpo imaginado y constituido socialmente. Siendo así, una pregunta que parece brotar y puntualizar a la historicidad del cuerpo no es, ¿qué es un cuerpo?, Si no, ¿cuándo y bajo qué consideraciones podemos referirnos a un cuerpo concreto? Esto demarca el hecho de que toda historia del cuerpo siempre se ve asentada en los intereses del investigador que la realiza. No hay, por lo tanto, una historia unificada del cuerpo.

Cuando referimos a la emergencia y a la procedencia como criterios de análisis o de reflexión que dan lugar al cuerpo en su dimensión histórica, aludimos a la elaboración teórica que es situada por Michel Foucault (1979b) a partir de Nietzsche para pensar la historia y la genealogía. Para la consideración de las categorías de emergencia y procedencia se hace indispensable ilustrar bajo qué parámetros tienen asidero. Las primeras palabras de Foucault respecto la genealogía son bastante ilustrativas: “La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas” (Foucault, 1979b, p. 7). La genealogía es gris porque

no es concluyente ni excluyente en lo que refiere a una posición determinada, la genealogía supone la configuración de un lugar menos sólido —quizá evanescente—, pero sobre el suelo. No es pretensión alguna de la genealogía procurar la verdad, sacar algo a la luz del sol o ser definitiva. Así, los objetos sobre los cuales se yergue el quehacer genealógico son confusos, enredados, variantes, reescritos; el cuerpo cumple satisfactoriamente con la figuración que un genealogista, en los términos de Foucault, haría de su objeto de estudio. El cuerpo es problemático, siempre está mutando y a lo largo de la concreción histórica ha estado comprometido con distintos nombres, distintas aspiraciones y expectativas, diversas tensiones y diferentes relaciones. El cuerpo, por ende, debe ser situado desde la singularidad que ponen de manifiesto los sucesos que se inscriben en él y en los cuales este mismo, el cuerpo, se halla inscrito. Por esto, es dable hablar del cuerpo en distintas dimensiones, el cuerpo de la edad media, el cuerpo esclavo, el cuerpo de la modernidad; el cuerpo a través del dolor, de las afecciones, entre otros.

El concepto de procedencia (*Herkunft*) está arraigado análogamente con la pertenencia a un entramado social concreto, al linaje, a la tradición. La procedencia quiere destacar y hacer énfasis en los sucesos no narrados o en aquello no visible: la preeminencia de lo plural o los lugares comunes. Vuelve a hacerse manifiesto el interés de la genealogía por lo particular. La procedencia no procura establecer como tópico central la generalidad singular anclada a un tronco común, esta pretende señalar cómo un tronco común marca y delimita, en este caso, un cuerpo concreto. Las marcas que la historia inscribe en el cuerpo son aquellas pistas o semblanzas grises sobre las cuales el genealogista debe ocuparse. Las marcas de la historia son casi imperceptibles, se constituyen como evidencias transparentes; no obstante, corresponde al pensamiento hacerlas palpables y posibilitar su enunciación. El cuerpo consigue visibilidad y puede ser emancipado en la medida en que son expuestas las marcas casi indelebles que en él se han registrado.

La procedencia intenta dar lugar a la revisión de las inscripciones corporales partiendo de los conceptos y de las circunstancias fortuitas que consolidan al conjunto de sucesos que dan lugar a la enunciación y visibilidad que forman una comprensión determinada. No hay que olvidar que los conceptos son los vectores sobre los cuales se cifra la experiencia colectiva. Un concepto está conformado como un instrumento común en el cual se

encuentra, no sólo depositada una experiencia, sino la posibilidad lingüística y cognitiva de referenciar un algo. Aludir a la procedencia de un determinado concepto pretende remover en vez de fundar (Foucault, 1979b). Lo que la procedencia remueve es el acervo y agrupación de prácticas que dieron lugar a la formación de un concepto, de un hábito o de una inscripción determinada en el cuerpo, es decir, una marca. Se remueve el halo de transparencia que hace imperceptible una determinada comprensión, lo que hace que una evidencia no sea confrontable. Koselleck (2012) es preciso cuando señala que los conceptos siempre son concretizados a través de las diferentes experiencias que son incorporadas vitalmente. En este sentido, incorporar supone la integración de una significatividad conceptual de una experiencia específica en el cuerpo como inscripción. Aquello que es removido gracias al acordonamiento de la procedencia deja de verse como algo simplemente manifiesto en sí mismo y encuentra sitio en la demarcación y la confrontación política, económica y social de la cual procede.

El cuerpo, como apunta Foucault, es el lugar sobre el que se graban los vestigios de la procedencia, la historia y, por demás, los errores, las discontinuidades. Es en el cuerpo donde la historia tiene la posibilidad de una expresión vitalmente material. El cuerpo es un archivo que respira, es el único archivo viviente en el cual se han consolidado los acontecimientos históricos. Esto no sólo pone de manifiesto que en el cuerpo se expresa la historia, sino que la lucha misma por despertar de esa pesadilla que es la historia, como lo expresa Stephen Dedalus (Joyce, 2007), reside en la reconquista y en la transfiguración significativa que podamos hacer de nuestros cuerpos. En este sentido, toda historia del cuerpo es siempre una historia política.

La emergencia, por su parte, da cuenta de un cambio sustancial para la delimitación de la procedencia misma. Foucault (1979b) arguye que la metafísica constantemente está asentando la idea de un origen (*Ursprung*), entendido este como: una fuente prístina, el principio o el salto originario que inaugura la existencia de un ser; hacia su condensación o solidificación en el presente. Por consiguiente, desde la emergencia son planteadas dos consideraciones radicales a lo que refiere a la consumación de una concepción. La primera consideración mora en la adquisición y la habituación de elementos que hacen posible una concepción y no otra: “Como si el ojo hubiese aparecido, desde el principio de los tiempos,

para la contemplación, como si el castigo hubiese tenido siempre por destino dar ejemplo” (Foucault, 1979b, p. 15). Hay, pues, una singularísima manera de hablar, de ver, la cual no es co-existencial a nosotros. Un hablar y un ver refieren de manera diametral la relación existente entre el pensamiento y lo dispuesto como sensible respectivamente. Así, el ojo contemplativo del renacimiento y de las estéticas ilustradas es completamente dispar del ojo que observa las esculturas del frontón del templo ateniense; de igual manera ocurre con el castigo como venganza y después como una forma jurídica. Y, puntualmente, pasa lo mismo con nuestras diferentes versiones del cuerpo a lo largo de la historia.

La segunda consideración subraya el porqué de la singularización de una manera de ver o de hablar. La emergencia supone un estado de fuerzas, un estado de tensión, de superposiciones y sublevaciones de las cuales mana la concreción particular de un objeto o una marca específica. El estado de fuerzas o de tensión constante que entraña la emergencia, no debe ser pensado en términos duales o maniqueístas, no hay un bando bueno o correcto en la tensión histórica. Lo que pone en evidencia la emergencia es un lugar de disputa y de enfrentamiento, en el cual las distintas posiciones que refieren a un tópico se distribuyen relacionamente hasta que una de ellas es señalada por el peso o la autoridad histórica misma. Lo anterior delimita que, una determinada comprensión o estado de cosas sobre un objeto no deben entenderse de manera sustancial o esencialista, nuestras comprensiones o, prejuicios, en el sentido Heideggeriano del término, son el producto de vínculos, de distancias entre diferentes actores o posiciones. Esto puede verse ejemplificado en todo el entramado marcario histórico que recubre a la palabra cuerpo como un concepto común a nosotros, somos un cuerpo, pero rara vez somos un cuerpo desnudo, o cuerpo sin alma, somos un cuerpo no unitario, aunque el prefijo de la palabra suponga una conjunción.

El lugar de disputa que se figura desde la emergencia no debe entenderse, insiste el mismo Foucault (1979b), como un lugar hermético o cerrado. Es todo lo contrario, el lugar que se yergue desde la emergencia histórica es un campo siempre abierto, es el espacio en el cual la historia misma se hace efectiva por medio de las actualizaciones que la tensión del presente constituye al perseguir los fantasmas que de la historia emanan. La emergencia como una categoría integrante de la genealogía hace palpable el tono ineludiblemente político de nuestras representaciones. Cuando aludimos a una determinada forma de

nombrar un problema o un concepto, denominamos con ello a toda una implicación relacional, de cuerpos, de episodios y avatares que son propios a cualquier producto que pueda denominarse histórico. Es ilustrativo pensar, no que la historia pueda o pudo ser diferente, sino qué elementos comunes e indiscutibles al interior de ella pueden ser trasegados o transfigurados por una lectura distinta de la historia. Considerar qué autores están por fuera de las lecturas canónicas, cuáles son las palabras que llevan a un cauce de sangre y qué relaciones concretas median la significancia de un término, ayudan a esclarecer que todo concepto o categoría posee una historicidad y una emergencia; los conceptos no son estatuas pétreas existentes desde siempre. Evidentemente, reparar en la emergencia de un concepto permite tomar posición o apartamiento en el acto de comprensión y de poner en común, en el *entre* de los demás, es decir, en el habla y en el pensamiento mismo. La emergencia sitúa al genealogista en la reflexión plausible del pensamiento del pensamiento, el habla del habla, esto es, qué condiciones posibilitan que un concepto refiera a una experiencia histórica concreta, qué las palabras configuren una determinada cosa, qué implica un determinado discernimiento y, donde está el intersticio, la grieta o límite de ello.

Por lo anterior, la emergencia siempre es política en dos vías que, insoslayablemente, se encuentran o que se implican mutuamente. Por un lado, la emergencia descubre que nuestras maneras de nombrar y nuestro pensamiento mismo como el acto intencional de referir un algo es particular y remite al contacto, a la interacción política en la que se pone en juego la capacidad misma de enunciar, de hacer visible por medio del ojo educado o de pensar un objeto. La emergencia es política en el sentido que la disputa y la tensión relacional que se desprende de esta se inscribe en la superficie en la cual todo acto es político, el cuerpo. El cuerpo hace hincapié en la insubsistencia de la división —o incisión— entre una esfera pública correspondiente a la política y una esfera de la vida privada y de la economía del hogar. Por más que se señale heurísticamente la figuración de dos espacios excluyentes entre sí, el cuerpo que circula por ambos no puede sustraerse o contraerse de sí mismo para incorporarse de la esfera privada a la esfera pública y viceversa. Incluso, cuando un cuerpo puede ornamentarse de una manera precisa para hacer gala en un espacio, este no puede eludir aquello que lo precede y lo constituye como una singularidad afectiva. Así, un cuerpo se dispone de forma inminentemente política, ya no según un espacio, sino a partir de sus

inflexiones y modos de estar. La emergencia se inscribe en el cuerpo, toda vez que, es en el dónde la historia es tallada y puesta en circulación:

Pensamos en todo caso que el cuerpo, por su lado, no tiene más leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. De nuevo error; el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos, alimentos o valores, hábitos alimentarios y leyes morales todo junto; se proporciona resistencias. (Foucault, 1979b, p. 19).

Vuelve a postularse al cuerpo como un territorio o lugar a reconquistar, a asumir posicionalmente desde la lucha como el elemento provisorio que da lugar a singularidades, pero que, a su vez, es el elemento común a todos los vivientes. La emergencia del cuerpo no pretende dar cuenta de un enraizamiento identitario, de un lugar de origen inamovible e invariable sobre el cual reposa todo atisbo de lo que es un cuerpo y por tanto de lo que somos. Más que sostener que hay un cuerpo, lo que una emergencia conceptual del cuerpo propugna es la disolución de un cuerpo sólido, de un cuerpo siempre unitario, de un cuerpo uno, un cuerpo con esencia; es, por otro lado, el confrontarnos por un cuerpo atravesado por la historia, por las discontinuidades, por el afuera que es eso que llamamos mundo, hablamos, pues, de un cuerpo situado. Una singular forma de entender el cuerpo es, a su vez, una singular forma de entendernos a nosotros mismos.

En lo planteado, puede ser bastante expresivo el posible contraste del cuerpo como categoría con relación a la ontología occidental. La ontología es, probablemente, uno de los criterios y marcos de reflexión sobre los cuales se ha desarrollado las maneras y formas de pensar a lo largo de la historia. La ontología puede ser considerada como un problema de orden cultural y político, toda vez que, delimita el campo de lo enunciable y lo pensable. La metafísica y la política siempre están entrelazadas como el sustento de las maneras en que se nos presenta lo humano y lo que lo circunda como mundo, la metafísica sitúa la capacidad de pensar y nombrar aquello que compone al mundo como objeto y al sujeto que piensa o dice mundo. Giorgio Agamben (2018a) delimita a la ontología como un dispositivo, entendiendo que a la ontología le compete la circunscripción del actuar y del obrar humano, el conocimiento y la configuración de un mundo. Si pensamos en algunas de las categorías

principales que le competen canónicamente a lo que Aristóteles denominaba como filosofía primera respecto a la idea del ser: esencia, substancia, inmaterialidad, inmutabilidad, invariabilidad; podemos deducir inmediatamente que es imposible que dichas categorías o adjetivos puedan corresponderse con un cuerpo. Cuando hablamos de cuerpo no es dable referirnos a este como eterno, inmutable o como aquello que no se dice de sujeto alguno (*Hypokeímenon*); ocurre todo lo contrario, ninguno de los rasgos esencialistas que, en la filosofía primera son endosables al ser, pueden ser precisados o situados en un cuerpo. Sin embargo, todo ser debe aparecer como un criterio inexcusable a sí mismo, todo ser debe mostrarse, todo ser debe hacerse superficie. El cuerpo parece indicar algo bastante disímil de los principios sobre los cuales se sostiene la metafísica, el cuerpo es temporal, no está por debajo de nada, siempre está en inseparable contacto con el mundo (un cuerpo desde el advenimiento al mundo siempre está en contacto con algo y no puede dejar de estarlo), siempre está delatándose y delatándonos.

El cuerpo, por otro lado, distinto del ser —al ser de la ontología clásica que figura en filosofías como la platónica, la aristotélica, entre otras— es contingencia y/o accidente. El cuerpo es temporal, cambiante, mutable, finito. En este mismo sentido, es necesario hablar de un cuerpo situado. El cuerpo que en ocasiones se presenta como un dato natural a nuestra presencia: nace, crece y muere en la circunstancia de un mundo que le precede y que lo superará temporalmente, el cuerpo siempre está dispuesto en la circunstancia histórica de una sociedad que lo recibe. Un cuerpo siempre está sujeto a circunstancias que lo rodean y lo compenetran. El cuerpo siempre es representado de una manera concreta, esto es, un cuerpo siempre está entregado al contexto que lo figura a través de unos valores determinados, de ornamentación o criterios estéticos. El cuerpo es expresado a partir prácticas consuetudinarias impregnadas en él por medio de su mostración, el cuerpo es simbólico: se expresa cuerpo desde los múltiples entramados sociales que lo significan, el cuerpo se dice a lo largo de la historia desde las posiciones religiosas, políticas, medicas, entre otras. Todo cuerpo se conforma a lo largo de la historia desde su capacidad plástica y la incorporación del tiempo y la discursividad en él. Un cuerpo situado expresa también una visión de mundo que lo marca y lo sobrecoge en una idea específica. De esta manera, una emergencia en clave política del cuerpo asimila la posibilidad no de una historia completa del cuerpo, sino la existencia de historias del cuerpo. El cuerpo siempre está abierto al

enmarañamiento material y en ocasiones informe con el cual la vida se desarrolla. Esto puede ser pensado desde las palabras de Le betrón: “Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un Estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, una definición de persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma”. (Le breton, 1990, p.13). Al ser estimado el cuerpo como un constructo simbólico en compañía de la consideración emergente de este como concepto, se hace ineluctable el hecho de que, el cuerpo como producto social, político y cultural que es, existen momentos y constructos históricos sobre el cuerpo que han predominado y se han extendido más que otros en la tensión discontinua de la historia. Hay, pues, cuerpos históricos que predominan sobre otros y la institución desigual a lo largo de la construcción social del cuerpo.

Al hallarse cuerpos que predominan sobre otros, el proceso del cuerpo al interior de la historia es de presentación, de encubrimiento y localización. Como se mencionó anteriormente, el cuerpo es inseparable a los cambios y avatares históricos. El cuerpo asume desde su superficie, que es la piel, las múltiples variantes históricas que en él se inscriben, estas inscripciones o marcas a lo largo de la historia se constituyen en el cuerpo como rasgos identitarios, como rasgos que posibilitan el discernir y el reconocer un cuerpo en correspondencia a una procedencia determinada. Así, toda forma de cesura, desigualdad y distribución social siempre tiene al cuerpo como territorio de concreción. El cuerpo es conquistado por fuerzas exteriores a él que hacen de su fisionomía, de su apariencia, de su superficie el rasgo distintivo que lo señalan como perteneciente a una clase social, con ciertas preferencias sexuales, a una nacionalidad, a un sexo, a una raza. Las condiciones materiales, económicas y políticas hacen de suyo al cuerpo en la medida en que este es desposeído de sí mismo para que sea la capa superficial de un discurso determinado; esta superficie es aprendida visualmente y es la que da, aparentemente, cuenta de toda la significancia de un cuerpo. El cuerpo es desposeído en tanto es ocultado a plena vista a través del elemento en el cual reside su mayor potencia política, esto es, la superficie o la piel: su característica principal es la posibilidad del relacionamiento, del contacto.

La forma en cómo se observa y se aprehende cognitivamente el cuerpo varía en rededor a la transformación que el proceso histórico y del desarrollo de las distintas sociedades

imprime a la posibilidad misma de registrar al cuerpo como un objeto o como una experiencia. El cuerpo se inscribe en la historia y esta se inscribe en él, en la medida que las convenciones, los entramados, las disposiciones sobre la vida articulan al cuerpo de diversas maneras. Todas las disposiciones sociales que se incorporan en el cuerpo configuran rasgos, marcas o caracteres que dotan al cuerpo de una identidad, de la posibilidad de una subjetividad en cuanto se compatibiliza con el otro de manera pública. El que la identificación y la identidad del cuerpo estén compendiadas por condiciones económicas y políticas constata los múltiples procesos en los cuales los cuerpos son articulados como mercancías, como monedas de cambio, como receptores de la guerra y sobreexcitados para el consumo, esto es, que el cuerpo posee una emergencia histórico-política.

Las múltiples procedencias marcarías que se instituyen sobre los cuerpos poseen la capacidad de prolongarse temporalmente en la aptitud de representación corporal, puede pensarse en elementos de identificación como el color de piel, el cual sirve comúnmente para proferir una raza concreta. Hay un gran número de procedencias marcarías instaladas en las formas que pensamos nuestros cuerpos, algunas provienen de la medicina moderna, otras del mundo antiguo, del mundo romano, del mundo cristiano, de la modernidad, entre otras; todas conviven en un solo lugar, el cuerpo presente, el único cuerpo que se nos es posible. Interesa indicar, en este caso, la preeminencia del pasado en nuestros cuerpos, en esa superficie que siempre es finita, que demarca mortalidad, abundan estrechamente concepciones, imágenes, simulaciones y transparencias que lo siguen desde lo más recónditos tiempos. No obstante, lo preeminente e ineludible del pasado, debe señalarse que el único lugar de acceso a este es el presente. El presente encuentra su condición de relevante en un doble sentido. Por un lado, el presente acontece como un lugar de enunciación, es decir, como un marco de comprensión; el presente es el único lugar de enunciación posible de todo problema, respuesta o proposición vivencial y actual. El presente retrotrae el pasado y el futuro a sí para pronunciarse sobre ellos. Desde el presente se difumina esa cualidad de absoluto sobre los objetos de la historia. El pasado se hace actual desde el presente, lo mismo ocurre con el porvenir, es el presente el que se posa sobre la comprensión de lo acontecido y lo posible; no es de olvidar una de las cualidades del presente, lo eventual. Por otro lado, el presente siempre está deviniendo, en este sentido, pasado y futuro mutan según el foco de comprensión que siempre está variando a un presente otro. El cuerpo es finito, es precedero

y en ese sentido siempre nos está evocando su presencialidad en el presente. El cuerpo siempre es el cuerpo del presente y no otra cosa materialmente. Asimismo, toda oportunidad de cambiar las condiciones materiales de un cuerpo es en el ahora, un ahora presente.

1.2.La(s) aparición(es) del cuerpo

Si se toma en consideración lo dicho hasta el momento, es de esperarse que la promesa del título de esta sección sea incumplida si es pensada bajo la expectativa de que sea posible precisar cabal e íntegramente una aparición del cuerpo en la historia humana. Más que reparar en la aparición de un cuerpo, la pretensión a la que se aspira es la de pensar en apariciones de cuerpos cifradas, en precisar cuándo puede el cuerpo emerger como una problemática, como un objeto de atención para la reflexión humana. Como ha sido expresado anteriormente, pensar en una historia total del cuerpo traería de suyo construir, narrar o hacer una prestidigitación de la historia humana en todo su conjunto. Aunque una historia esencialista del cuerpo es insoluble e irrealizable; el cuerpo antes de ser, al menos, un lugar indudable e importante para la atención humana, se encontraba inmerso en múltiples historiografías, narraciones y tratados que, aunque propiamente no enunciaban al cuerpo como su lugar central, implicaban al cuerpo como la condición que daba lugar al tema a desarrollar. De esta manera, aun cuando el cuerpo no figuraba como un objeto o una discusión nuclear, este siempre se asomaba de forma indirecta en muchos de los trabajos elaborados por decenios. Algunos ejemplos son los múltiples tratados sobre el dolor, los rumores, la melancolía, los trabajos en lo que respecta a la sensorialidad, la agencia, entre otros. A pesar de hallarse el cuerpo en medio de las múltiples averiguaciones sobre el origen del dolor, de la tristeza, del padecimiento en general, la posibilidad del movimiento y de la recepción sensorial, se procuraba situar la búsqueda desde un algo sinuoso e insospechado que habitaba al interior de ese aparente recubrimiento material que era el cuerpo para dicho momento histórico; desde lo enunciado puede, tentativamente, pensarse en el alma como el impulso o el factor originario de todo en cuanto le acontece al cuerpo. Pocas veces se destacaba el cuerpo como algo primordial en la reflexión.

Es en los márgenes de la búsqueda por el interior o en eso profundo que anida en algún lugar de la existencia humana que tomará lugar el cuerpo como un problema, como un objeto de estudio. Empero, toda construcción de un hacia adentro o de un interior, supone, irremediamente, un afuera, un borde, una frontera que permite demarcar lo que se encuentra por dentro. Existe toda una tradición que se encuentra difuminada en diferentes lugares de enunciación o de pensamiento que constituyó la idea del cuerpo hacia el afuera, hacia el exterior. Viéndose el cuerpo mismo como un elemento de ese afuera, toda esta tradición derivó en lo que fue nombrado anteriormente como la configuración de un cuerpo-objeto.

El cuerpo-objeto tiene las particulares circunstancias de ser considerado como una caja, como una máquina, como un receptáculo en el cual, sólo en su interior, se encuentra lo verdaderamente importante. Esto puede ser evocado desde el dualismo, toda vez que, probablemente la doctrina dualista sea la más precedente e incisiva en la producción del cuerpo-objeto. Hay —para el dualismo— una inmaterialidad primera que, para este caso, sería el alma y subsidiariamente hay algo corruptible como una capa exterior a esa substancia primordial. El dualismo propone la existencia de dos substancias no sólo diferentes entre sí, sino en la mayoría de los casos, antagónicas. El antagonismo entre cuerpo y alma presentado por el dualismo no sólo refiere los elementos materiales e inmateriales de los cuales están compuestas las dos sustancias, para este caso: alma y cuerpo; el antagonismo también es expresado en los términos de la capacidad del pensamiento y de la agencia que puede un cuerpo. Para el dualismo, tanto pensamiento como movimiento (entendiendo movimiento como la disposición volitiva) son ambos direccionables al alma como su productor. En muchas ocasiones, se tiende a considerar, como lugar común, a la filosofía platónica como precursora de la doctrina dualista entre cuerpo y alma. Aunque a lo largo de grandes pasajes de distintas obras platónicas es posible endosar una posición dualista, es de reconocer que la obra de Platón está sujeta a tantos intersticios, cambios, contradicciones entre sus escritos de vejez y sus escritos más mozos que se haría mal en plantear la totalidad de la obra platónica de manera tajante bajo la doctrina del dualismo. Lo preciso sería señalar en qué momentos Platón parece ofrecerse como un dualista y en qué momentos no. Por otro lado, debe considerarse y hacerse bastante hincapié en la gran influencia que representa el orfismo en el pensamiento platónico y en el devenir histórico de occidente sobre todo en la

apropiación que realizó el cristianismo medieval de muchos de los postulados greco-romanos.

El orfismo debe entenderse no tanto como una escuela de pensamiento, sino como una forma de vida, como una visión de mundo, inclusive, como una religión con un conjunto de prácticas muy singulares que mayormente están referidas al cuerpo como su lugar central. Orfeo, una de las figuras más interesantes del mundo griego y sobre la cual hay más oscuridad y misterios que claridades, era reputado como un héroe entre los griegos y no como una suerte de dios o semidios. El culto a Orfeo se constituirá a través de distintos fundamentos prácticos y culturales, sucede ello con la dietética, pero, para este caso, interesa lo que refiere al intento por divinizar lo humano. Las prácticas del orfismo se disponían mayoritariamente en la cotidianidad de sus seguidores, se procuraba una preeminencia del factor divino sobre el elemento titánico del cual provenía la existencia humana, esto es, los humanos, estructural y compositivamente, eran fruto del polvo de los titanes. Una vez Zeus ordenó la erradicación de los titanes por devorar a Dionisio Zagreo (De allí, que el orfismo profese el vegetarianismo como una de sus prácticas) quedó el polvo de estos entremezclado con las partes ingeridas de Zagreo. La consideración de que lo humano se encuentra dividido o separado en dos dimensiones diferentes sobre las cuales una de ellas posee una preeminencia ontológica se repetirá a lo largo de la historia. En este caso, las dimensiones se encuentran soportadas en el polvo de los titanes (factor negativo) y en los restos de Zagreo injeridos por los titanes (factor positivo y preeminente) ((Duch & Mèlich, 2005).

La escisión propuesta por el orfismo pone de relieve una figuración de lo humano dividida en dos, siendo ello, una de las características esenciales del orfismo. Asimismo, existe, al interior del orfismo, la creencia de que hay un más allá prometedor después de la muerte; en el orfismo está presente, de manera muy incipiente, una posible semblanza de trasmigración de la vida. El privilegio del factor divino en la constitución humana llevó al orfismo a procurar prácticas de un tipo ascético para alejar a las personas de la desgracia futura por sus actos presentes. Toda creencia que suponga la existencia de un más allá se preocupa por valorizar individualmente sus actos en vida. Esta clase de enunciados acercan bastamente al orfismo con el cristianismo que vendrá después. Así, pues, el orfismo propugnaba por una imagen bastante negativa del hombre, la cual sólo podría verse liberada

de su propio yugo absteniéndose al máximo de realizar cualquier acto que supusiese su parte titánica, parte nociva con la que está constituida su cuerpo. En lo que refiere al orfismo Duch y Mèlich (2005) destacan cuáles son los tres fundamentos de las prácticas órficas: “1) el ya nombrado del cuerpo como prisión del alma; 2) el vegetarianismo como regla de vida esencial; 3) el hecho de que las consecuencias desagradables del pecado, tanto en este mundo como en el otro, podían ser evitadas por medio de unas determinadas prácticas ascéticas y rituales” (p. 54). Pese a que lo planteado por Duch y Mèlich se encuentra impregnado por el lenguaje cristiano, es bastante evidente que muchas de las prácticas del orfismo van a tomar posición en el cristianismo y en gran parte de la modernidad, esto puede ser entendido como una procedencia que ve al cuerpo con una valorización bastante negativa y adversa; de esta misma procedencia se deriva pensar al cuerpo como una oquedad con la función de ser el receptáculo y prisión de algo más valioso, incluso, axiomático (puede pensarse en el alma). Asimismo, puede entreverse una correspondencia incipiente con el pecado, no en todo el conjunto experiencial que supone al interior del cristianismo, sino como la tasación negativa de ciertas acciones en la consecución de una mejor existencia después de la vida mortal.

Si bien se ha mencionado en múltiples ocasiones el posible lugar que ocupa el orfismo y la consideración del cuerpo-objeto al interior del cristianismo, es de precisar que dicha consideración no resuelve por completo todas las posturas y enunciados que alberga la totalidad del cristianismo. Ocurre algo completamente adverso si pensamos en el cristianismo primitivo respecto a las tradiciones semitas en lo concerniente a su relación y a las diferentes reflexiones sobre el cuerpo a partir de las lecturas de los libros del Antiguo Testamento. Lo que parece novedoso desde la lectura del cristianismo primitivo y las tradiciones semitas es que en gran parte de lo pensado desde el Antiguo Testamento no sólo va en contravía al dualismo, sino que parece reivindicar y poner de relieve al cuerpo por fuera de la subsistencia dicotómica del dualismo cristiano posterior. El hombre para las tradiciones semitas es preponderantemente carne. El hombre tiene lugar en la creación, asociación con sus prójimos y relacionamiento con Dios en la medida que es un ser corporal, un ser corporal que está dotado de sentidos y capacidades como la del habla y que, por supuesto, al ser una superficie cárnica, le es dable ser o sostener una imagen: la imagen y la semejanza de su creador.

En las tradiciones semitas y en lo extraíble a partir del Antiguo Testamento hay, genuinamente, una antropología o una figuración de lo humano que, primordialmente, no entiende al cuerpo y al alma como dos substancias adversas o contrarias entre sí. El cuerpo o la carne poseen una función, tanto material como espiritual en lo que tiene que ver con el lugar de lo humano en la creación divina y en sus designios. Contrariamente a las lecturas usuales que se hace de los textos bíblicos, es muy difícil, al menos en el Antiguo Testamento, rastrear no sólo una escisión tan absoluta como se verá en el nuevo testamento, sino dar cuenta de la carga negativa que recubre al cuerpo como un elemento pecaminoso en sí mismo. Claude Tresmontant (referenciado por Duch y Mèlich) plantea lo siguiente con relación al cuerpo en las tradiciones semitas:

El hebreo es una lengua concreta que nombra aquello que existe. Por eso, no tiene ningún nombre para nombrar la «materia» ni tampoco para el «cuerpo», ya que estos conceptos, en oposición a aquellos que no llevan a creer nuestras viejas costumbres dualistas y cartesianas, no se refieren a unas realidades empíricas. (Duch & Mèlich, 2005, p. 63).

El hombre en su integridad o totalidad desde los enunciados del Antiguo Testamento no se supone precedentemente constituido de un alma que impera sobre su cuerpo, ocurre todo lo contrario. Al poner atención sobre los enunciados que sitúan la creación del hombre en el Genesis se logra ver, inversamente, al lugar habitual del dualismo, una preeminencia cárnica del hombre como su elemento primordial y fundante. “Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz el aliento de vida y fue el hombre alma viviente” (Gn. 2: 7). Sin lugar a duda, una de las categorías con mayor complejidad al interior del hebreo es la de aliento (*nefesh*), la expresión aliento o soplo es traducida, aproximativamente, como alma, *anima* o *pysché*. No obstante, la gran carga que el término alma tiene para nosotros proviene de la herencia cristiana posterior a la del Antiguo Testamento; es importante resaltar la lectura corporal que puede hacerse del pasaje bíblico que corresponde con la creación del hombre como alma viviente. Para empezar, habría que destacar la predominancia que tiene el rasgo corporal o cárnico en la creación humana. El hombre, en la narración bíblica, es primariamente hombre desde el momento en que posee un cuerpo, desde el momento en que su creación es estatuida por la materia y la superficie

que recalca la imagen del creador. Este factor de preeminencia cárnica puede apoyarse en la consideración del nombre de Adam en hebreo: *Adam adamah*, lo cual traduce, hombre de polvo. El nombre *hombre de polvo* refleja la ligadura de Adam a su origen y a su creación a partir de la tierra. Además de expresar la condición de no pertenencia al rango de lo divino, el que Adam sea de polvo o de tierra remarca el hecho de que es frágil, que es criatura, que es una finitud andante en medio de la creación. El lugar que le corresponde a la criatura humana es la tierra, es decir, el mundo; surcar, nombrar, labrar y dividir el trabajo sexual para tener hijos y constituir familia sólo puede hacerse siendo un cuerpo. Las labores que Dios encomendó a sus creaciones suponen la existencia de estos a través de un cuerpo que los encarne, que los sostenga y les permita agenciamientos concretos: “Fructificad y multiplicaos; y henchid la tierra y sojuzgadla; y tened dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos y sobre todas las bestias que se mueven sobre la tierra” (Gn. 1: 28). El hombre no sólo tiene la exigencia de trabajar la tierra, sino que su destino es volver a esta como el cuerpo limitado y circunscrito que es⁵.

Por otro lado, lejos que del elemento del soplo o del aliento (*nefesh*) pueda extraerse una división entre el cuerpo y el soplo como dos sustancias contrarias, la expresión: “hombre alma viviente”, recalca, más bien, que el soplo o el alma del hombre en el Antiguo Testamento no se encuentra localizada en lo profundo de la superficie corpórea, sino que se encuentra difuminado o extendido en todo el cuerpo. Todo el hombre polvo se vuelve alma en el momento en que el soplo ingresa, por medio de su cuerpo, a él. La condición de viviente se pone de relieve en tanto se posibilita la condición de movimiento o de animación, esto es posible por el soplo, el viviente hombre es tal en tanto es soplo porque todo su cuerpo lo es, y sin la existencia de un cuerpo no habría lugar para el soplo, piénsese en la contracción del pecho como indicativo de vida. Que todo el hombre sea soplo no pone de común el simple hecho de existir como un ser animado exclusivamente, al contrario, permite entender que la

⁵ Hay una similitud incipiente en el latín en lo que refiere a Adán como el tronco común de la humanidad y su origen material con relación al polvo o a la tierra. En latín la palabra *humus* designa suelo o tierra. Asimismo, humanidad o cualidad de humano que en latín es *humanita*, está compuesta con el prefijo *humus*, poniendo de manifiesto la procedencia terrenal del ser humano, la cual radica en el cuerpo como una integridad material.

vida está unida a la condición corpórea, a la carne. Sería lícito decir que el alma, según el Antiguo Testamento, sólo vive una vez en tanto cuerpo⁶.

Es evidente que en las lecturas que pueden realizarse de los enunciados inaugurales del Antiguo Testamento no existe una división entre el cuerpo y el alma o la consideración del cuerpo como un lugar de encierro del alma, esto último sólo podrá ser estimado por el judaísmo tardío y el cristianismo⁷. Otra repercusión en la insubsistencia de una división entre el cuerpo y el alma es que se excluye rotundamente la posibilidad de determinar una esfera superior a otra, en los términos de un rasgo más celestial que el otro (alma-cuerpo). No hay un ámbito en la constitución humana que esté más cerca de Dios que la otra, la consecución de la integridad de la narración bíblica y su posible escatología están sustentadas en la evidencia material de que el hombre es un cuerpo, es carne y esa carne es la condición que puede dar cabida a su cercanía con Dios y con sus prójimos. La carne es también condición para la realización del mandato divino y, por supuesto, para el gobierno que, fundado en el silencio de Dios, el hombre labra mundanamente a través del control de los cuerpos de sus demás prójimos. Esto es considerado de manera magistral por Michel Foucault (1990) a partir de la *exomologēsis*⁸.

La *exomologēsis* no refiere a un acto de verbalización, esta es una acción dramática, un reconocimiento corporal del sujeto consigo mismo, es decir, en la *exomologēsis* se cifra una experiencia corporal de sí mismo. El sujeto tiene la directriz de descubrirse a sí mismo, pero esta directriz sitúa el verse y palpase en medio del sufrimiento y la humillación. Descubrirse a sí, en la práctica de la *exomologēsis*, es descubrirse por y en el castigo. De esta manera, descubrirse según la directriz cristiana, está emparejado con la renuncia a uno mismo. Esta renuncia debe entenderse como un reconocimiento del pecado en vistas a la nueva vida que

⁶ Es de anotar que, en algunos pasajes del Antiguo Testamento, la muerte es entendida con relación al olvido, como un lugar que se habita contrariamente a la vida que tiene cercanía a la memoria. “Porque los que viven saben que han de morir; más los muertos nada saben ni tienen más recompensa, porque su recuerdo cae en el olvido” (Ecle. 9: 5).

⁷ Este judaísmo tardío fue influido en buena parte por la tensión y el desarrollo conceptual del cuerpo al interior de la filosofía platónica. Esto puede ser pensado en la relación entre *Soma* y *Sema*. Filón de Alejandría fue uno de los mayores receptores de la obra platónica en lo concerniente a la lectura de los textos bíblicos.

⁸ Foucault (1990) describe la *exomologēsis* como una práctica dirigida como “al conocimiento de sí como pecador y penitente” (p.82). La práctica de la *exomologēsis* tenía de suyo marcar a los sujetos y así diferenciarlos a través de ornamentos (vestimentas) y prohibiciones corporales (no tener relaciones sexuales o el no poder casarse, por ejemplo) para separarlos de las prácticas comunes de los demás sujetos.

se abre en el cuerpo de Cristo. Entregarse al castigo es aceptarse como pecador, este es el primer paso para una nueva identidad, identidad que pasa por hacer públicas las faltas y las consecuencias de ellas. Acercarse a Dios implicaba la purificación del cuerpo y un gobierno del sujeto sobre sí mismo para aceptar la reprimenda fruto de sus acciones. La *exomologēsis* es un claro ejemplo de una práctica o una estrategia que toma el control del cuerpo, siendo este el sujeto mismo y la semblanza donde puede tomar lugar el conocimiento de sí en nombre de una vida no terrenal y la cercanía a Dios.

Pese a que suele ser común en los diferentes trabajos que intentan realizar una presentación histórica del cuerpo como problema, someter a la filosofía cartesiana a un alud de críticas en ocasiones fundadas, en otras, quizá, algo hiperbólicas⁹. Interesa indicar otro episodio de la historia humana, en el cual se puede dar cabida al cuerpo como un problema, como un tópico central en la discusión, en este caso, que refiere a la identidad e ipseidad o, como es nombrado por los mismos enciclopedistas, el sentimiento de sí. Georges Vigarello (2017) sitúa a los enciclopedistas como los precursores de una auténtica preocupación por el cuerpo. La preocupación que en los enciclopedistas germina tiene que ver con los modos en los que nos observamos y nos entendemos como cuerpo, toda vez que la percepción del cuerpo es, en últimas, la percepción que tenemos sobre nosotros mismos. En los términos de Vigarello (2017) la preocupación de los enciclopedistas procura: “revelar de qué maneras los modos de percepción del cuerpo son centro de los modos de percepción de sí mismo”. (p. 11). Lo novedoso respecto del análisis que se realiza sobre el cuerpo —mayoritariamente en Diderot— es que, a diferencia de la tradición que posiciona al cuerpo desde un afuera y únicamente como un objeto, el cuerpo que imagina Diderot es un cuerpo que es susceptible de ser representado desde el adentro, desde el interior a través de las percepciones íntimas y profundas que un sujeto tiene consigo mismo. El cuerpo, en el caso de Diderot, es un sí

⁹ Existen múltiples posiciones encontradas sobre la filosofía cartesiana y el cuerpo. La mayoría de ellas apuestan por una crítica que parte de la división ontológica de sustancias entre la *res extensa* y la *res cogitans* en la consideración de que es más fácil deducir la existencia del alma o espíritu sobre la existencia del cuerpo, y en la concepción que sitúa al cuerpo como un cadáver y una máquina. (Véase: Détrez, C. (2017) en *La construcción social del cuerpo* o a Marzano, M. (2007) en *Filosofía del cuerpo*; entre otros). No obstante, existen posiciones como la de Jean-Luc Nancy que consideran la posición de Descartes respecto al cuerpo como un asunto complejo y no tan llano. Nancy (2011) entiende que en el pensamiento cartesiano el alma se encuentra extendida por todo el cuerpo y que esta ocupa un lugar indispensable en realización de actividades cotidianas. Así, cuerpo y alma se ven indiferenciados por la transparencia de la vida. (Véase: Nancy, J.L. (2011). *58 indicios sobre el cuerpo. La extensión del alma*)

mismo que se experimenta, que se palpa, que se siente: es el lugar donde y por el cual se da la identidad, es en él y por él que somos nosotros mismos. Al interior de esta propuesta se encuentra de manera explícita la representación del cuerpo que puede denominarse: cuerpo-sujeto. En la representación del cuerpo-sujeto, el cuerpo es el dato básico o la coordenada donde se hace posible cualquier semblanza de identidad. El cuerpo es un objeto, pero es ese objeto palpable, ese objeto del cual no podemos distanciarnos y ese objeto que somos nosotros mismos. Así, el cuerpo no es simplemente una oquedad o una prisión, el cuerpo es identidad y el signo material de la subjetividad humana.

En *El sueño de d'Alembert* Diderot (1997) empieza por situar la imagen del cuerpo atravesada por las diferentes visiones e ilusiones que se tienen en los sueños. La imagen que se tiene del cuerpo en algunos sueños siempre obedece por entero a la fantasía o a los caprichos de la imaginación. Puede soñarse que se es tan alto como un árbol o tan pequeño como un ratón; asimismo, puede soñarse uno con extremidades mucho más largas o pequeñas de lo habitual, puede pensarse que se tiene alas, branquias. Sin embargo, es también el caso de sueños bastante vivenciales por parte de personas que han perdido extremidades, el soñarse con el cuerpo completamente intacto, como si nunca hubiese ocurrido nada con aquella parte del cuerpo que ya no les pertenece por algún motivo adverso. La intención de recurrir a la ilusión de un cuerpo es determinar qué valor y peso puede tener esa sensación que no sólo disocia al cuerpo en su imagen ordinaria, sino que pone de relieve una forma nueva e incluso dispar de ver o representar el cuerpo como lo hacemos en la cotidianidad. Sentir el cuerpo de manera dispar es, correspondientemente, una forma diferente de representarse a sí mismo. Todo el conjunto de sensaciones percibidas en el cuerpo, ya sean internas o externas, agradables, fatigosas, violentas o desagradables, afectan a esa semblanza que puede denominarse yo, y percibir las es percibirse a sí mismo en el acto de entrar en contacto con un algo o con uno mismo.

El cuerpo que figura Diderot no atiende a una substancia extraterrenal que imprime en él bosquejos o simulacros de identificación, como en lo evocado respecto a los sueños; la identidad se constituye con relación a la convergencia de sensaciones tanto físicas y exteriores, como aquellas albergadas en lo profundo del sentimiento y en las

representaciones que se tienen del sí mismo. En palabras de Bordeu respondiendo a Madevoiselle De l’Espinasse sobre la materialidad y el cuerpo:

He ahí el último término de la concentración de vuestra existencia; pero su dilatación ideal puede carecer de lindes. Cuando se ha franqueado el último límite de vuestra sensibilidad, sea acercándoos, condensándoos en vos misma, sea extendiándoos hacia afuera, ya no se sabe lo que puede suceder. (Diderot, 1997, p.216).

Es valioso reconocer que en Diderot hay una apuesta lingüística en lo que respecta a los términos empleados para situar la existencia de un ser, en vez de emplear el término alma, siempre está remitiendo al sí mismo, sí mismo que está compuesto predominantemente por un cuerpo. El acogimiento del cuerpo como una categoría central en lo relacionado con la identidad y la representación del sí mismo, advierte al cuerpo, ya no como un objeto ordinario, sino como la base primera de la existencia. Empero, el cuerpo se manifieste como una evidencia, rotundamente material, este se encuentra expuesto constitutivamente a las contrariedades, ambigüedades, misterios. Todo aquello que no recibe respuesta de manera directa y concreta en correspondencia al cuerpo será referenciado a la capa profunda de este: las sensaciones confusas, los rumores, los ruidos, los impulsos erráticos, los aquejamientos; todo ello, en gran parte del XVIII, se entiende ubicado en una zona oscura y honda que alberga el cuerpo y, por ende, nosotros mismos. Tal es así, que al siglo XVIII le corresponde la invención del concepto que evoca la experiencia sinuosa de ser un cuerpo y ser, al mismo, tiempo verdugo de su profundidad; aparece, pues, el sexto sentido (Vigarello, 2017). El sexto sentido es aquel sentido interno que sólo da cuenta de un sí mismo y nada que esté por fuera de él como estímulo. La aparición del sexto sentido permite ampliar el umbral que condicionaba simplemente al cuerpo como un objeto o como una maquina autómatas que respondía a los direccionamientos del alma. El sexto sentido presenta al cuerpo como una entidad, en ocasiones, con voluntad propia, una entidad con movimientos propios alojados en una capa que ignoramos. De esta manera, el cuerpo rebaza la capacidad de comprensión que podía hacerse de él, de allí, que sea introducida una experiencia que apela al sentido interno del cuerpo, una experiencia que, irremediamente, es personalísima. La experiencia de una identidad sostenida en el personalismo del sí mismo a través del cuerpo,

puede emparejarse con la idea del ciudadano que se empezó a edificar al interior de la modernidad en términos no de la comunidad, sino del individuo autónomo. El ciudadano del proyecto liberal es pensado como un sujeto dotado de una autonomía y una libertad inéditas¹⁰. Autonomía que está sustentada en la idea de que se es un cuerpo no en relación con los otros, sino con relación a sí mismo. Así, puede ser uno libre de salvar su propio destino, se es libre de elegir producir, se es libre de poder edificar uno su vida a través de la mano de obra que ser un cuerpo propicia.

Hay una curiosidad inmensa, casi pueril, por el cuerpo y las sensaciones que en él se agolpan a lo largo del siglo XVIII. Esto puede ser situado, medianamente, desde la filosofía empirista y el papel que juegan los sentidos en la aprehensión del mundo por medio de impresiones. Asimismo, ocurre en la *Enciclopedia* en su discurso preliminar: “Nada más indiscutible que la existencia de nuestras sensaciones” (Diderot & D’Alembert, 2020, p. 20). Poner los sentidos en un lugar privilegiado para el acceso al mundo, es reparar y hacer hincapié en la experiencia personalísima, pero también en el ámbito común de lo cotidiano y del cuerpo como el escenario que todos encarnamos. El cuerpo adoptará un nuevo paraje gracias a la terminología del sí mismo elaborada por Diderot. El término del sí mismo, algo tan aparentemente superfluo, aglutina, el día de hoy, elementos como la individualidad, la identidad, la idea de persona. En su momento, el sí mismo estaba condicionado por la capacidad sensible y la reflexión de la experiencia sensible. La reflexión sobre la experiencia sensible del sí mismo alberga en sí otra categoría que se deja advertir por las implicaciones del ubicarse o encontrarse a uno como cuerpo sintiente y receptivo, esta categoría es: el sentimiento de existencia. Vigarello (2017) nombra esta categoría en los siguientes términos: “Nada distinto a una presencia «reportada al interior del cuerpo». Una presencia completamente «continua» también; sin ella todo desaparecería.” (p.70).

El objeto más banal y nimio que acompañaba la existencia humana —el cuerpo— pasa a tener un valor tan significativo que representa el dato fundamental que hace posible la

¹⁰ Puede pensarse en la libertad propia de algunos sistemas de pensamiento en los albores de la modernidad, en los cuales, la libertad se presenta mayoritariamente como la posible determinación del lugar que ocupa el individuo en todo el plano creacional como un engranaje o pieza. En contraste a lo anterior, puede presentarse lo considerado por Simmel (1986) como la especialización y la singularización del mostrarse distintivamente ante los demás como una nueva forma de libertad enraizada en la individualidad particular de cada sujeto que no quiere ser tasada según el conglomerado que son los otros.

existencia; es profundo, misterioso y da lugar al sujeto en todas sus dimensiones posibles. El interior de la existencia humana empieza por esa superficie que es el cuerpo, no por el espíritu o el alma, estas no dan cuenta de la experiencia de uno mismo con los avatares y accidentes que implica un mundo que nos afecta e incide, toda vez que, no es posible dejar de estar en contacto con él. Los enciclopedistas elaboran una procedencia bastante singular acerca del cuerpo, hay un sentimiento de identidad renovado que refiere a la potestad sensible de los cuerpos y no, únicamente, a la capacidad racional o a la autoconsciencia que vendrá después.

1.3. Del pasado al presente y del presente al pasado

La historia no se encuentra, en exclusiva, dispensada en lugares cerrados, márgenes estrictos o sumida en una quietud absoluta. La historia se encuentra desparramada, no sólo en el pasado, sino mayoritariamente en el presente. La historia no se reduce a una posición anticuaria. Más que estar instalada o depositada en los libros, la historia produce sujetos, la historia nos otorga imágenes para mirarnos a nosotros mismos, nos marca, nos constituye. El pasado cuenta con una autoridad instituyente en lo que respecta al presente, no porque todo presente no pueda fundarse en el acontecimiento del ahora, sino porque el presente mismo se ve agotado cuando no hay formas renovadas de volver al pasado para su actualización. El presente, en este caso, se ve agotado cuando nada más allá de él puede interrogarlo o cuestionarlo, cuando no hay formas nuevas de pensar el presente a través de la tensión de lo propio y lo impropio que representa todo tiempo no vivenciado, pero que logra arribar efectivamente al presente.

En *Entre el pasado y el futuro* Arendt (2018) se interroga por el concepto de autoridad, palabra que no existe en la terminología de la política griega, pero que sí comparece en los romanos. La palabra autoridad que proviene del latín *auctoritas* que se asemeja al verbo *augere*, esto es, aumentar, crecer. La autoridad es aquello que se extiende, aquello que se acrecienta. Ahora bien, la autoridad encuentra un coeficiente para sostenerse e incrementarse —si se quiere— en el tiempo como elemento fundante, al menos, como señala Arendt (2018), para los romanos. La autoridad sumerge sus raíces en el pasado para instituirse, para

extenderse desde el lugar que se sitúa hacia otro distinto para sustentarse, ese lugar otro desde el cual se sustenta la autoridad es el presente. Arendt (2018) comenta que la autoridad que circunda en el presente y la actualización del gobierno romano es el pasado sagrado de la fundación. Así, la autoridad pasa a ser transmutada o representada no sólo en el acto mismo de fundación, sino por quienes lo integraron: los fundadores. En el caso de faltar los fundadores, la autoridad será soportada por la longevidad como una característica que acerca al sujeto presente al pasado, al acto de fundación. El cuerpo, como una evidencia cargada de historicidad, siempre está demarcado por el pasado en cuanto todo lo que supone su nombramiento como una procedencia está cifrado en una ideación y en una experiencia concreta e individual de ser un cuerpo, y las relaciones que en el cuerpo resuenan como certezas visuales (el racismo es un ejemplo). Esto es así, pese a que, cuando referimos cuerpo siempre aludimos a un cuerpo presente en tanto finito y situado. El ejercicio de pensar el cuerpo históricamente está mediado por el vuelco al pasado desde el presente y como la experiencia de ser un cuerpo existente en un presente concreto alude a un pasado insoslayablemente. Pensar el cuerpo supone considerar que el pasado habita el presente a través de una determinada idea de cuerpo y como el presente es constituido por formas del pasado. Así, el movimiento que se propone es: del pasado al presente y del presente al pasado para la revisión histórica del cuerpo.

Lo que pretende significarse con lo anterior es que el pasado adviene a nosotros como una reminiscencia indeleble. Ser un cuerpo es estar dotado de finitud. Un cuerpo siempre acaece en un mundo que existe de antemano y que, probablemente, seguirá existiendo al momento de su muerte. El pasado nos persigue como un fantasma o siendo más precisos, el pasado nos persigue como la imagen que somos a través de nuestras diferentes concepciones y representaciones de cuerpo. La idea de cuerpo guarda múltiples procedencias que se recomponen en el presente a partir de distintas prácticas discursivas y materiales. Nuestras ideas, valores y versiones sobre el cuerpo, en ocasiones, hacen las veces de hombres mayores que sustenta la autoridad por el peso y la llaneza con la cual asumimos sus distintas representaciones, sus distintas marcas. Las formas en las cuales representamos nuestros cuerpos son siempre políticas, es a partir de ellas que se nos hace posible, no sólo nuestra identificación como sujetos, sino el reconocimiento del otro y toda oportunidad de agencia. Quizá la semblanza corpórea más serpenteante y robusta de todas es la que refiere a la

constitución de lo humano y su naturaleza. Cuando se piensa lo humano, parece esbozarse una idea muy específica de cuerpo, una idea de cuerpo que pretende poner de relieve una diferenciación tajante entre el viviente humano y el resto de vivientes. Esta idea concreta del cuerpo humano como aquello que lo diferencia rotundamente del resto de vivientes es de antigua data, puede ser considerada desde Grecia a partir de las elaboraciones conceptuales de Platón y Aristóteles, pero es la lectura moderna de estos autores la que parece establecer el punto central, esto es, el hombre como el animal racional. A pesar de la longevidad de la idea del hombre como un animal racional, esta sigue resonando en el presente como principio articulador de lo humano y de su cuerpo como aquello que lo hace corpórea y constitutivamente diferente.

Aunque el pasado pueda acechar al presente, es en este último donde reside todo el valor de lectura y protesta sobre los acontecimientos y las relaciones que subyacen a nuestras representaciones. El pasado alcanza al presente, como la tortuga de Zenón a la liebre, pero sólo al presente le corresponde, en última instancia, la oportunidad siempre abierta de su identificación y su construcción. Una lectura histórica del cuerpo es, insoslayablemente, política, porque al ser el cuerpo la representación sensible de lo común, no como una sustancia, sino más bien como aquella singularidad que se pone de común y que es común a todo particular, manifiesta los modos en los que no sólo es posible representar un cuerpo, sino cómo los repartimos, los catalogamos y, eminentemente, qué pueden y qué no pueden los cuerpos con relación al pasado que los atraviesa.

1.4.La máquina antropológica

A lo largo de la historia humana, las múltiples tradiciones han resuelto emplear la palabra que entendemos como cuerpo de diferentes maneras y con distintas acepciones. *Sóma* en griego traduce cuerpo; sin embargo, en un primer momento el término *sóma* designaba cadáver, esto se atribuye generalmente a la tradición homérica. Se cree que fue posteriormente que contuvo conceptualmente la totalidad material de un viviente o de un ser inerte. Ocurre algo similar con el término de carne al interior de las tradiciones semitas y el cristianismo. La palabra carne se traduce como la materialidad íntegra, orgánica y unificada

de la cual está compuesto el ser de la creación. Esto puede entrecerarse en las múltiples prácticas, ejercicios y/o mandatos del cristianismo respecto al sujeto y su propio reconocimiento. El reconocimiento del sujeto pasaba por un examen de la agencia y de la posibilidad de esa misma agencia por medio del pensamiento, es decir, el sujeto valoraba con ayuda del pensamiento qué le era realizable y, en este sentido, qué de eso realizable era aprobable o desdeñable a partir de la idea de Dios y los criterios que le eran otorgados por el director o confesor. Este reconocimiento de la capacidad de agencia por intermedio del pensamiento toma lugar a través de las prácticas de verbalización¹¹. El término de carne al interior del cristianismo sufrirá transfiguraciones por las consideraciones pertenecientes al nuevo testamento, es posible señalar a Pablo de Tarso como el mayor exponente de ese cambio en la significancia de la carne. No obstante, la palabra cuerpo parece situarnos en un terreno bastante dispar del cual es referido con los dos términos anteriormente mencionados. La palabra cuerpo proviene del latín *corpus*. Empero, la palabra cuerpo no nos transporta o traslada a una tradición precisa con la cual entender la emergencia significativa de lo que podría ser un cuerpo. El cuerpo desde su formación etimológica parece aludir a una conjunción. Una definición común de cuerpo es: el conjunto de partes materiales que integran a un ser. El término de cuerpo, a diferencia de los anteriormente mencionados, se encuentra escindido en sí mismo desde su enunciación. El cuerpo es, por ahora, la sumatoria total de partes que habitan o conviven en un sólo tronco: las extremidades, los órganos, los huesos, la cabeza. Que el cuerpo se presente como un todo partitivo o divisible pone de relieve la posibilidad de priorizar y jerarquizar partes de este. Pensemos que el cuerpo siempre ha tenido componentes más y menos nobles, partes imprescindibles y partes que, si bien constituyen un segmento de integridad de la completitud de un cuerpo, preferiríamos perder por encima de otras.

El cuerpo no sólo es el contorno de lo humano como una plataforma de realización. El cuerpo humano es también el contorno que deja por fuera al resto de vivientes en contraste

¹¹ Las prácticas de verbalización, en especial la *exagouresis*, tienen de suyo dos principios propios de la espiritualidad cristiana: la contemplación de sí mismo teniendo como punto de enjuiciamiento y finalidad a Dios, y la obediencia al mandato externo como una forma de constitución propia (Foucault, 1990). El sujeto debe comprometerse a contar todo a su confesor o director en aras de conocer sus acciones potencialmente impuras y eliminar. Las prácticas de verbalización suponen, nuevamente, una renuncia a sí mismo en el acto de conocimiento de uno mismo como directriz.

a la singularidad de la humanidad como el viviente dominante sobre la tierra. A partir de su propio cuerpo la humanidad ha discriminado al resto de especies con relación a la preponderancia singular de sus propios órganos y sus modos de vida. El cuerpo, más que guardar en sí aquello que es prístinamente humano como naturaleza, parece presentar lo humano negativo, esto es, todo lo que por fuera de él es animal, salvaje, entre otros. La vida y el cuerpo en occidente han estado sometidos a divisiones y escisiones constantes para asegurar el predominio y el orgullo de la especie humana¹². No obstante, el cuerpo siempre ha demarcado física y biológicamente dos semblanzas sobre la humanidad en acepciones distintas. El cuerpo, por un lado, remarca la referencia relacional entre el humano y el animal en términos de una cercanía originaria. Por otro lado, el cuerpo, a pesar de su dimensión de animalidad, constituye el lugar desde el cual se excluye lo humano del resto de animales a través de la división de los diferentes elementos y capacidades que se encuentran en el cuerpo humano y el desarrollo de estos en sus modos de vida. La idea de que en el cuerpo del hombre se encuentra alojado aquello que lo excluye del resto de vivientes es el paradigma que configura la idea de un algo esencialmente humano, idea que ha movilizadado la mayoría de los proyectos de significancia gregariamente humana, es decir, la política, la economía, la cultura, entre otras; están sustentados en la idea de que lo humano es refinadamente distinto y adverso de lo animal desde su propia constitución. Situar la constitución del humano, es situar la división que, en sí misma, encierra al humano dotado de un rango especial, con un cuerpo no sólo animal, sino con algo más. El paradigma o dispositivo que propugna por lo humano y su lugar esencial en el mundo, como toda la tradición de pensamiento que reproduce dicho dispositivo, es aquello que referiremos como *Maquina antropológica*.

La máquina antropológica no debe ser entendida únicamente como un conjunto de premisas que procuran dar cuenta de una antropología concreta. Lo anterior, sólo demarcaría

¹² La vida humana como un concepto o un fenómeno siempre se ha manifestado como algo fluctuante e irresoluto. Aunque exista una vaguedad teórica a lo que refiere una posible definición de lo que es la vida y, concretamente, la vida humana; la vida continuamente ha sido articulada, definida y puesto en oposición para así precisarla. Una definición de vida empieza por el aislamiento de funciones y capacidades que se dan al interior de ella. Así, definir la vida es plantear qué se requiere propiamente para ser un viviente, qué puede un viviente y hasta dónde llega este. Todas las capacidades de un viviente se encuentran albergadas en su condición y ser corpóreo, por ello, privilegiar funciones y capacidades implica la división de los diferentes miembros de un cuerpo tales, como: manos, abdomen, cabeza, estomago; es dividir debido a una función concreta.

un escenario de la máquina antropológica. Lo que quiere ser referido con Máquina antropológica es, por un lado, un préstamo tomado de Agamben (2006) en *Lo abierto* y, por otro lado, una procedencia sobre lo humano y el cuerpo. Que se hable de procedencia pone de relieve que la máquina antropológica es un producto histórico. Quizá uno de los productos históricos más complejos y antiguos que tiene de suyo la significación de la semblanza humana. La máquina antropológica puede ser pensada análogamente al estudio realizado por Jean Marie Schaeffer (2009) en *El fin de la excepción humana*. Schaeffer (2009) plantea la tesis de la excepción humana como aquella destinada a establecer al hombre por fuera del resto de vivientes, esto incluye su propia dimensión de animalidad, en aras de la fundación del humano como un sujeto que trasciende su propia naturaleza. La máquina antropológica es la constitución histórica de la figuración de lo humano como un *corpus* que se significa a través de la sustracción y la diferenciación como sus elementos esenciales. Ser humano, en los términos planteados, se configura como el reverso de no ser un vegetal o un animal. En el viviente humano anida un algo indispensable que lo pone en el lugar privilegiado de valorarse como diferente y esencialmente humano. La configuración de ese algo, las prácticas que dan lugar a su evocación desde distintas disciplinas, es lo que quiere presentarse como *Máquina antropológica*. Esta sería una explicación en palabras del mismo Agamben (2006) sobre su funcionamiento:

Tenemos así la máquina antropológica de los modernos. Ella funciona -lo hemos visto- excluyendo de sí como no (todavía) humano un ya humano, esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre: *Homo alalus*, o el hombre-simio. Es suficiente desplazar algunos decenios nuestra investigación y, en vez de este inocuo hallazgo paleontológico, tendremos el judío, esto es, el no-hombre producido en el hombre, o el *néomort* y el ultracomatoso, esto es, el animal aislado en el mismo cuerpo humano. (Agamben, 2006, p. 75).

Son ilustrativos los puntos que demarca Agamben sobre el dispositivo para aquello que se postula como Máquina antropológica, el dispositivo es un conjunto en el que se cifran prácticas discursivas, proposiciones filosóficas, instituciones, entre otros; Asimismo, un

dispositivo siempre posee una función estratégica que se concreta en la relación saber-poder establecida por Foucault (Agamben, 2014).

La máquina antropológica es antigua, esta puede presentarse desde que al viviente humano le es dable propugnar por su lugar en el mundo. Sin embargo, su mayor aprehensión como un lugar común que perdura hasta el presente es establecido en la modernidad y a la lectura que esta hace del pasado, particularmente, la lectura que la modernidad realiza de la filosofía aristotélica. La máquina antropológica es el dispositivo que pretende establecer la significancia de lo humano a través de una experiencia singular del cuerpo que yergue sus raíces en el pasado, pero que tiene su coeficiente práctico en el presente. Lo humano, en este caso, se plantea negativamente hacia aquello que no refiere a la institución de un algo esencialmente humano. El funcionamiento y la edificación histórica de ese algo desde sus diferentes presentaciones (Imago Dei, la razón, el lenguaje) es la *Máquina antropológica*.

En la historia del pensamiento humano, el momento clave para comprender la constitución de lo humano y su escisión probablemente sea la lectura moderna que se realiza de la filosofía ateniense, más concretamente: lo proferido por Aristóteles en el texto *De anima*. *De anima* representará una influencia colosal a lo largo del medievo, la modernidad y parte del mundo contemporáneo. Es, posiblemente, un texto que va a delimitar todo el derrotero futuro sobre lo humano y su constitución.

Al interior de *De anima*, Aristóteles (trad. 1978) indaga por el alma como un objeto de estudio. El alma aparece como el objeto central de la investigación de Aristóteles, esta es definida como entidad. Una entidad es preeminentemente un cuerpo, el alma es la forma, la entidad que define un cuerpo en cuanto la facultad misma de ser un cuerpo. Si la boca fuera íntegramente un ser, el alma de la boca sería la voz. El cuerpo es aquello siempre en potencia y el alma es aquello que lo define, es la entelequia material del cuerpo; cuerpo y alma en un sentido aristotélico no son separables entre sí. No obstante, es importante destacar la manera en la que Aristóteles llega a la definición del alma como entidad y que prosigue de esa definición. Como es habitual en la forma de proceder de Aristóteles, la definición de alma está constituida a través de una serie de presentaciones y de críticas de todo el acervo teórico que precede al planteamiento de *De anima*. Así, antes de lograrse la definición del alma como entidad, esta es formada de manera negativa en rededor a aquello que no es al margen

de lo considerado por otros pensadores, tales como: Demócrito, la doctrina pitagórica, Empédocles, Anaxágoras, entre otros¹³. Por otro lado, cuando Aristóteles (trad. 1978) define al alma como entidad, este se concentra por concretizar al alma a partir de las facultades y géneros posibles de esta. Es en virtud de esto último que la escisión empieza a tener lugar.

Una vez ubicada el alma en términos de definición, Aristóteles pasa a descomponer el alma desde las distintas facultades o potencias que son atribuibles a un tipo de alma. Es importante señalar que distintos géneros de alma y facultades pueden subsistir y convivir en un solo cuerpo. La potencia común a todo tipo de alma y viviente es la nutritiva: “hablaremos en primer lugar acerca de la nutrición y la generación ya que el alma nutritiva se da — además de en los animales— en el resto de los vivientes y constituye la potencia primera y más común del alma” (Aristóteles, *Acerca del alma*, 414b20, trad. 1978). La potencia nutritiva (asociada a las plantas y usualmente planteada como potencia vegetativa) se encuentra en el fondo de todo ser, esto incluye: animales, plantas y humanos. La alimentación, la engendración y el crecimiento están referidos a la potencia nutritiva. La potencia nutritiva estando albergada en todo cuerpo viviente, será aquella que estando en el fondo de toda materialidad viviente posibilitará la división de un cuerpo debido a las potencias restantes, toda vez que, siendo común a todo cuerpo, no representa la totalidad de las facultades restantes. La facultad nutritiva debe, pues, separarse del resto para ser el fundamento de todo cuerpo vivo. Sin embargo, la facultad nutritiva deberá articularse con el resto de las potencias para completar al ser en su cabalidad: las potencias restantes pueden ser referidas como sensibilidad y pensamiento (el inteligir, discernir, enjuiciar y demás actividades cognitivas). Por otra parte, la facultad o potencia sensitiva se encuentra en el resto de vivientes no vegetales, esta se demarca en el padecimiento, esto es, el ser afectado y alterado por algo a través de los órganos o sentidos de un cuerpo. Empero, el resto de vivientes no vegetales, los animales y ello incluye al animal humano, no se encuentran desprovistos de la potencia nutritiva, esta sigue localizada en el cuerpo de estos. Se hace licito preguntar en todo el discurrir anteriormente planteado, ¿qué distingue al animal hombre del resto de animales? Aquí es cuando toma lugar la tercera facultad propuesta por Aristóteles.

¹³ Esto es desarrollado en el capítulo segundo de *Acerca del alma* (Aristóteles, trad. 1978).

La tercera facultad propuesta por Aristóteles (trad. 1978) refiere al intelecto, esta facultad no se encuentra depositada en el cuerpo propiamente, sino en el alma o en un tipo concreto de alma. No hay ningún órgano o parte corporal, al menos en la consideración situada históricamente de Aristóteles que refiera a la generación del pensamiento, de ser esto así, podría hablarse de la extensión del pensamiento o cualidades de orden físico como frío o caliente respecto al intelecto. Por consiguiente, las actividades cognitivas se encuentran en el alma misma y no en otro sitio. Aristóteles resuelve distinguir entre pensamiento y sensibilidad, aunque estas se encuentren juntas condicionalmente —el intelecto responde, mayormente, a los sentidos o sensaciones del cuerpo como lo refiere Aristóteles en su propedéutica metafísica—, son separables por definición, porque aun cuando la sensibilidad es atribuible a todo viviente animal toda vez que este goza de un cuerpo con sentidos y capacidad de afección; el pensamiento por su parte refiere a la capacidad de recibir la forma (idea, *Eidos*). El intelecto debe ser puro, sin mezcla para que no tenga obstáculo alguno en el conocer. Asimismo, Aristóteles (trad. 1978) reconoce que hay una cualidad singular en el animal que posee intelecto como una facultad del alma, esta es: la razón (*logos*). En palabras del mismo Aristóteles:

El inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas— tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón. (Aristóteles, *Acerca del alma*, 427b10, trad. 1978).

Es necesario, pues, para el pensamiento que quien lo desempeñe esté dotado de razón. Se requiere para la realización del pensamiento ser un animal con razón, razón que se encuentra separada de la parte nutritiva y sensitiva que anida en el cuerpo del viviente.

De esta manera, lo que hace especial al viviente humano es que cuenta con la cualidad singularísima de estar dotado de una razón escindida (*logos*). La razón en este caso representa una frontera entre el animal viviente hombre y el resto. Igualmente, la frontera que divide al hombre del resto de animales hace posible el discernimiento y la estimación

sobre qué es humano y es qué no lo es. El humano se constituye adversamente al resto de seres vivos en la medida en que, en contraposición al resto de vivientes, su cuerpo se encuentra dividido y separado de la facultad sin mezclas accidentales o materialidades que es el pensamiento (inteligir, enjuiciar, entre otros). De esta manera, el cuerpo humano se reconoce en esa doble semblanza de referir su procedencia animal, pero al tiempo delimita el abismo que lo separa o que lo levanta de su propia procedencia. Adicionalmente, debe asumirse de suyo todos los diferentes lugares desde los cuales se ha articulado esta facultad que diferencia al hombre del resto de vivientes. Aunque Aristóteles remarque la no referencialidad del pensamiento al cuerpo, pero sí al alma, esto no evitará que la facultad del pensamiento se desplace al cuerpo al interior de la modernidad y el mundo contemporáneo. Concretamente, el pensamiento se desplazará a la cabeza, al cerebro como su lugar de alojamiento.

La idea de que pensamiento esté alojado en la cabeza y que del pensamiento se extraiga el fundamento de la diferenciación ontológica entre el humano y el resto de vivientes es algo enunciado en la imagen alusiva al cuerpo como una conjunción de extremidades o de partes. El cuerpo posee partes más nobles que otras, siendo la cabeza la parte fundamental, porque es considerada como aquella que puede ennoblecerse a sí misma. Una vez el pensamiento es situado en la cabeza, el lugar de la división entre lo humano y lo no-humano es albergada en y por el cuerpo. Es el cuerpo humano en su singularidad, en este caso significada a través de la facultad racional, el que delimita la diferencia entre el hombre y el resto de vivientes. Pese a que suele ser habitual entender al hombre a partir de la conjunción entre lo animal y lo racional que mora en él, en este caso lo humano se caracteriza por la escisión de aquello no mezclable como pensamiento y el resto de sus facultades. De allí, que se enunciara al cuerpo como dividido en sí mismo. Esta división del cuerpo debe ser pensada desde la jerarquización y privilegio entre las diferentes extremidades del cuerpo. Esta escisión es la que presenta una naturaleza propia de lo humano y la que da lugar al desarrollo de este a través de sus propios modos de ser viviente.

Es enormemente significativo que la escisión del pensamiento sea aquella que inaugura la posibilidad de la política en la obra de Aristóteles. La *Polis* y las relaciones que en esta se dan son, para Aristóteles, algo connatural a la existencia humana. El hombre es por

naturaleza político y/o social. Y, no es sólo naturalmente político y/o social, sino que lo es más que cualquier otro viviente debido a que es el único animal dotado de *lógos* (razón y lenguaje comparten la misma palabra en griego) y no en exclusiva de la mera voz o el aullido (*phoné*)¹⁴. Asimismo, es en la *Política* donde Aristóteles perfila al hombre como el único viviente dotado de razón:

“Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro. Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón en contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera” (Aristóteles, *Política*, 1332b12-13, trad. 1988).

La política y su oportunidad están cimentadas en la discriminación y ruptura de la integridad del cuerpo humano y lo que respecta a su relacionamiento con los demás vivientes. De igual manera, la facultad racional en el hombre es aquella que delimita el fin mismo de la política. Aristóteles entiende que la consecución de la experiencia comunitaria no puede estar establecida en el mero vivir, la comunidad debe levantarse sobre la idea de un vivir bien, un vivir que entraña algo más. Una *Polis* tiene su origen en aras de la resolución de necesidades inmediatas¹⁵. Sin embargo, es el *vivir bien* el que la sostiene como proyecto y es este el que constituye su *telos*. El *vivir bien* se configura como aquello que, no sólo persigue la política, sino como su origen. El *vivir bien* es dispuesto por el mismo Aristóteles como lo que permite alejar de la práctica política al resto de vivientes no dotados

¹⁴ Esta lectura de Aristóteles toma bastante terreno al interior de la modernidad y logra refugiarse en buena parte del discurso político liberal. Sin embargo, la lectura de que el hombre es político por naturaleza en la medida que es el único ser dotado de razón, es rastreable a Tomás de Aquino (1945) en algunos pasajes de *Del gobierno de los príncipes* en una clara referencia al *Maestro*, en este caso, Aristóteles: “De manera que parece que el hombre tiene necesidad de vivir entre muchos, considerado así por la parte del cuerpo sensitiva, como de parte de la naturaleza racional. Por lo cual naturalmente es necesaria la fundación de las ciudades.” (Aquino, 1945, p. 84).

¹⁵ Lo que pretende significarse con esta afirmación es que la *polis* como una comunidad política y la posibilidad de ocuparse de los asuntos públicos y el debate centrado en dichos asuntos como actos políticos, se encuentran sostenidos o aguantados por el acto político mismo de lo que Arendt (1997) refiere como “liberación” (p.29). La liberación de los *politai* sólo tendrá lugar una vez se demarque a alguien para que se ocupe de las actividades que suponen al sujeto político como no liberado, para este caso, los esclavos.

de razón o con una razón menor, es el caso del esclavo que, siendo aceptado como humano por Aristóteles, es relegado a la oikonomía:

Pero no han formado una comunidad sólo para vivir sino para vivir bien (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección). (Aristóteles, *Política*, 1280a6, trad. 1988).

El *vivir bien* es la vida calificada que deja por fuera otras vidas corporales que no se encuentran escindidas de la misma manera, aquellas que, no estando cifradas por la razón, están arrojadas al mero vivir, a vivir sin política. La máquina antropológica es el dispositivo que constituye lo humano dividido, lo humano como algo dispar en sí mismo a través de las distintas facultades que en este se encuentran. Asimismo, el dispositivo antropológico instaura la decisión sobre aquello propiamente humano y lo que se encuentra por fuera. El hombre se encuentra escindido, por una parte, en lo refiere al resto de vivientes: animales y plantas. La máquina antropológica es una de las procedencias corpóreas que se encuentran acervada en la estructuración de nuestras prácticas comunes, esta delimita en buena medida cómo se piensa el humano a sí mismo como un ser corpóreo a partir de su propia significancia. Transfigurar la máquina antropológica y la idea de lo humano es una exigencia que sólo el presente puede hacer suya. Es una exigencia que sólo puede aflorar en el ahora y en las condiciones sociales que hacen posible el pensamiento que refiere a lo humano y a su cuerpo en el presente.

Pese a que el cuerpo aparezca para la reflexión como algo problemático y rehuya a una apropiación total como objeto histórico, este siempre consta de emergencias y procedencias concretas que permiten analizar y discurrir en la presentación de un cuerpo situado o un cuerpo históricamente singular. Es posible entrever la riqueza de una revisión genealógica del cuerpo en términos políticos. El cuerpo siempre es la superficie sobre la cual el relato histórico hunde sus raíces, el cuerpo es el archivo y la evidencia donde se depositan las prácticas que dan lugar a un tipo de política, un tipo de nación, un tipo de cultura. Lo anterior se entrelaza con la definición de “cuerpo político” planteada por Foucault (2002):

Conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las

relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber. (p.29).

El cuerpo que, constando de una historicidad, figura como sostén de un tipo concreto de política, de nación o de cultura se halla compenetrado en una experiencia de sí mismo, en el palpamiento existencial de la propia piel. No sólo se constituye históricamente un cuerpo, también se configura la manera en la que es posible representarnos como seres corporales, qué podemos hacer, cómo nos podemos relacionar con nosotros mismos y con los otros cuerpos. Esto puede evidenciarse en las posiciones históricas de Foucault (1979b) y Vigarello (2017) con relación al cuerpo que, aunque distintas, estas figuran la semblanza corporal como algo problemático, con señas encriptadas en el pensamiento y en las prácticas que dan lugar a un tipo de cuerpo; y, en este mismo sentido, el cuerpo está siempre abierto a nuevas prácticas y pensamientos que lo pueden constituir. Lo anterior pone a la vista una diferencia entre la posición que se sugiere del cuerpo y lo que podría ser una posición esencialista del mismo. Una posición o consideración esencialista del cuerpo entiende a este como un objeto hermético y terminado en su propio nombramiento, difundiendo con ello al cuerpo como un objeto que se agota en su presente. Como se ha querido proponer, el cuerpo siempre se hace efectivo en el presente, pero es en los avatares del pasado donde encontramos la posibilidad de entender su imagen, su capacidad de acción, las relaciones que en él actúan de manera imperceptible, su rostro.

Una genealogía del cuerpo hace de suyo el presentar y el desarticular —sí se quiere— las formas en las que representamos ese frente común que es el cuerpo. Representar un cuerpo no sólo es erigir una imagen determinada de lo que es este, es, mayoritariamente, instituir una agencia, establecer posibilidades relacionales entre un cuerpo y los demás cuerpos. Así, pues, una genealogía en clave política procura poner de común una lectura parcial y siempre abierta de los enmarañamientos tópicos que han constituido el cuerpo que se nos presenta, el cuerpo que tenemos. Teniendo esto presente, vuelve la idea del cuerpo como el territorio que somos nosotros mismos y que se hace exigente reconquistar como la condición del *entre*.

Capítulo II. El cuerpo en perspectiva materialista

*¿Para qué hombres, para qué bestias,
para qué plantas, para qué piedras?*

¡Todos somos cuerpos!

(Marx & Engels, 2014, p. 418)

2.1. Materialismo desde y más allá de Marx

Una vez planteados los elementos que circunscriben al cuerpo a una historicidad concreta, se hace plausible precisar desde dónde puede y pretende pensarse al cuerpo en su condición terrenal y mundana. El cuerpo requiere ser entendido profusamente. No obstante, la condición exuberante o profusa del cuerpo con relación a ser percibido como un objeto de estudio le es ineludible la evidencia de que el cuerpo se constituye como un algo material. A pesar de que el cuerpo se encuentre atravesado, postergado y limitado por múltiples ideas, proposiciones y representaciones, el cuerpo es un territorio, es una superficie material. Aunque esta afirmación resulte, tentativamente, problemática o dispar desde lo esbozado en el capítulo anterior; es fundamental fijar que una investigación sobre el cuerpo sólo puede desarrollarse si lleva consigo el peso de considerar al cuerpo enmarañado en lo múltiple, como un todo variable. Contemplarnos a nosotros mismos siendo cuerpos, como algo material, no excluye radicalmente todas las tradiciones, procedencias o caudales que circulan o transitan haciendo de nuestra condición corporal algo representable. Se quiere, más bien, dar peso y relieve al análisis y a la reflexión que propugna por lugares que suponen la problematización del lugar común corporal, en este caso concreto, del cuerpo sumergido en su carácter de corporeidad. Cuando se alude a la corporeidad se hace referencia al cuerpo ceñido, exclusivamente, como un concepto mediado por los productos sociales, culturales y

técnicos. Hacer un estudio del cuerpo supone poner en juego al cuerpo mismo. Poner al cuerpo en juego es procurar encontrar legitimación no en el cuerpo desde un único lugar de enunciación como entelequia, sino en lo múltiple, en lo variable. A este respecto, el cuerpo puede presentarse como una materialidad viviente que siempre está arrojada a la experimentación, al tacto y al relacionamiento.

Pensar el cuerpo como una materialidad hace dirigir la atención inmediatamente al materialismo como una empresa filosófica. Por lo demás, el materialismo siempre se ha encontrado al interior de una inmensa tensión sobre sus diferentes índoles, tópicos y los autores que componen el acervo proposicional de esa doctrina que puede enunciarse como materialismo. Siendo esto así, es necesario delimitar sobre qué materialismo y hasta dónde al interior de este es propicio pronunciarse a razón del cuerpo. Pese a que Marx no es el primer materialista en sentido estricto, su obra se encuentra situada en una desafiante posición ante el estado de cosas de su momento histórico concreto. Formular a Marx como un maestro de la sospecha es apropiado y correspondiente a la semblanza de su producción intelectual¹⁶. Marx, en los términos del mismo Ricoeur (1990), quien empleo por primera vez el calificativo *Maestros de la sospecha* para referirse a Marx, Nietzsche, y Freud, es responsable de la posibilidad de una nueva fundación una vez son destruidos, no sólo puestos en duda, los cimientos del antiguo pensamiento. Bajo esta descripción se encuentran muchos de los postulados de Marx. De allí, el ferviente interés por pensar el cuerpo desde la estela propositiva del pensamiento del autor alemán. Ahora bien, el pensamiento de Marx se encuentra configurado por diferentes intereses, periodos, lugares, avatares, entre otros. Aunque un lugar fértil para pensar el cuerpo al interior de la obra marxiana sea el dispuesto en la monumental crítica del capital como un elemento subyacente al valor real de la mercancía o a través del tópico de la alienación, resulta más enriquecedor pensar el materialismo a partir de lo trazado en *La ideología alemana* y *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Siendo esto así, el materialismo desde el cual nos referiremos a partir de la obra de Marx es el dispensado en un momento de febril juventud.

¹⁶ El mismo Marx (2012) da atisbos sobre Epicúreo en su tesis doctoral: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicúreo* como un posible filósofo materialista debido a su búsqueda de la libertad humana por fuera de los dominios divinos y sacerdotales.

Es el materialismo de un joven Marx que aún se encuentra situado en lo que será una abrupta crítica a la filosofía (pos)hegeliana y al idealismo alemán.

Considerar los planteamientos de Marx bajo el opúsculo de una crítica al idealismo y a la filosofía hegeliana deja entrever una riqueza inmensa a los escritos aún joviales del pensador alemán. El materialismo, en este sentido, se constituye como una antípoda al idealismo y al pensamiento de Hegel. Lo anterior está explicitado de antemano en el subtítulo que acompaña al capítulo respecto de Feuerbach en *La ideología alemana: "Contraposición entre la concepción materialista y la concepción idealista"* (Marx & Engels, 2014). Esto pone de relieve que el materialismo en Marx debe ser pensado como una posible filosofía libertaria, como una epistemología no del cielo o del sol como idea, sino de la tierra material, de las acciones y lo que suponen dichas acciones en un plano inmanente. El materialismo, comúnmente, se ha presentado como una metodología o una disposición concreta para la revisión histórica, de allí el adjetivo que acompaña constantemente al materialismo, *materialismo histórico*. Sin embargo, este puede ser entendido como lo propone Fromm (1970): "En la terminología filosófica, el "materialismo" (o "naturalismo") se refiere a una concepción filosófica que sostiene que la materia en movimiento es el elemento fundamental del universo" (p.11). Pensar al materialismo más allá de su posibilidad histórica es querer constituirlo en algo mucho más profundo que la configuración de estratos temporales y sus posibles negativas por el devenir histórico; puede pensarse, tentativamente, en una filosofía de la praxis o en el materialismo filosófico al cual se refiere Gramsci (1985).

Cuando se figura al materialismo como una filosofía y no como un tipo de metodología para analizar y comprender la historia, se quiere poner de manifiesto lo que para Marx es uno de los objetivos centrales del materialismo. El materialismo aboga por la liberación de los sujetos de los dogmas, de los seres imaginarios, es decir, de las ideas que los han constituido. Pero, invariablemente atendiendo a que los creadores o autores de dichas quimeras o ideas siempre han sido sujetos concretos. El materialismo toma lugar en un siglo bastante vertiginoso en lo que refiere a los márgenes del conocimiento. El siglo XIX implica una problematización de las formas de presentación y desarrollo de los sistemas del pensamiento como proyectos. El orden estricto que demanda un conjunto de proposiciones

alineadas geométrica o matemáticamente es dejado de lado, la teoría del conocimiento no es ya un interés irrevocable y actual. Hegel, el autor presumible de haber conseguido un triunfo lacónico sobre el dominio de toda filosofía pasada, presente y venidera en el entramado de lo racional y el espíritu absoluto, empezará a tener detractores¹⁷. Los sistemas de pensamiento que, comprometidos con todas las aristas de la vida ofrecieron lineamientos para los tópicos de la relación política, la vida práctica o moral e incluso estética, ingresan a un decaimiento inevitable en la consolidación del proyecto humano.

El materialismo sobreviene sobre algunas de las grietas del pensamiento occidental que hasta el siglo XIX habían tenido lugar, puede pensarse en la ausencia de consideración profunda de los fenómenos económicos en el lugar de la vida humana en términos generales, la representación de lo real sumida a un sistema hermético, la falta de observancia de la vida en su desarrollo práctico fruto de la exacerbada consideración de elementos teóricos y la configuración de la semblanza humana a partir de elementos universalistas y suprasensibles. Lo anterior puede pensarse como una gran distancia entre el quehacer humano en el mundo y una consideración del mundo al margen de este. Empero, el materialismo, al menos el pronunciado desde la obra de Marx y Engels, presentará algunas de las patologías y problemas, igualmente, endosables a la filosofía pasada. Probablemente, el problema de mayor envergadura en el materialismo marxiano es el que respecta a la teleología tan bien descrita por Walter Benjamin (2018) como una suerte de mesianismo en sus *Tesis sobre el concepto de historia* de 1940. El materialismo, en términos de Benjamin (2018), aguarda por hechos de redención, espera por dos acontecimientos que cierren la historia. Estos acontecimientos son la revolución proletaria y la consolidación de una asociación universal de proletarios y el derrocamiento del sistema dominante y enajenante. No obstante, no es del todo clarificado cómo y por qué motivos concretos más allá del devenir histórico, como un flujo sin rostro, se darían los grandes acontecimientos que clausurarían la historia presentada por el marxismo y el pensamiento de Marx. El materialismo mismo posee

¹⁷ Estor resuena en lo propuesto por Hegel (1982) en *Ciencia de la lógica* respecto a la proposición “lo finito es ideal”: “Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo [en reconocer] en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado”. (pp. 69-70). Para Hegel toda filosofía es y siempre ha sido idealista en tanto todo pensamiento que refiere a un algo como ente material debe hacerse objetivo por medio del concepto. Una individualidad sensible pasa a ser concepto o mediada en el pensamiento. De esta manera, pasa a ser algo real y una categoría de reflexión de la filosofía en términos de Hegel.

obstáculos que, al menos en la obra de Marx y Engels, y en sus definiciones canónicas (lectura exclusivamente histórica y apropiación del materialismo a través de categorías racionales como la dialéctica) deben ser revisados.

Como se dijo anteriormente, el materialismo toma lugar en las hendiduras del pensamiento precedente: la ubicación y la constitución del sujeto a partir de categorías completamente trascendentales y universales (el absoluto, por ejemplo), el menosprecio por la praxis y su implicación en la formación del sujeto mismo, la aprehensión de lo real como un contenido de la mente sin más, entre otros. Para Marx, los hombres tienen ideas erradas de sí mismos y de aquello que los rodea, estos se han programado o acoplado con relación a las ideas que tienen de lo que es un hombre, de lo que es la naturaleza. El hombre, creador de ideas, se ha rendido ante su invención dando protección a estas como objetos imperecederos, inalterables e insuperables. Así, pues, el hombre debe levantarse en contra de aquellos productos maléficos que lo disponen a él y a su cuerpo de una determinada manera, que constituyen al mundo con ciertos rasgos fantasmagóricos o engañosos. No debe entenderse que la crítica que se postula desde el materialismo sea tipificada como una lucha contra barreras conceptuales que dan lugar a premisas concretas, a un hombre específico o una consciencia particular. Esto sólo llevaría anteponer frases contra otras frases como bien lo destacan Marx y Engels (2014). El levantamiento del hombre respecto de sus constructos ideológicos supone relaciones, acciones materiales y un mundo inmanente y existente. No se trata, como en lo planteado en las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx & Engels, 2014), de interpretar o de esclarecer; la posibilidad del levantamiento se mide por la oportunidad y capacidad de la transformación social y de lo que rodea a los cuerpos. Así, la pregunta que incumbe a una idea concreta, como puede serlo una emergencia y procedencia corporal, tiene como trasfondo, no sólo las premisas que la sustentan, sino un todo material al cual se circunscribe dicha idea, ese todo material son las relaciones y el mundo en el cual se sitúa una idea precisa¹⁸. Por lo anterior, toda premisa del materialismo está conjeturada en el siguiente

¹⁸ Las relaciones que incumben a la idea o semblanza de un ser corpóreo en la obra de Marx pueden tener dos maneras de entenderse. Por un lado, sería la relación compleja que se entretiene entre el hombre y la naturaleza. Al ser humano relacionarse con la naturaleza constituye una naturaleza propia en términos técnicos e históricos. Asimismo, ocurre con la naturaleza en cuanto no se trata de una naturaleza prístina, sino de una naturaleza ya intervenida. En segundo lugar, puede considerarse que las relaciones que dan lugar a una semblanza de lo corpóreo se hallan instituidas en la interrelación de individuos, estas relaciones pueden darse a partir del trabajo, al hombre trabajar en un lugar determinado (sitio con condiciones climáticas y topográficas

presupuesto: cuando hablamos de alguna idea puntual, estamos aludiendo de manera implícita a individuos existentes, pasados o presentes en medio de relacionamientos con el entorno o aquellos que son producto de entornos creados por estos mismos individuos.

Desde el presupuesto antes enunciado puede trazarse la primera premisa elaborada *en La ideología alemana* sobre el materialismo. Pese a que esta premisa desde su enunciación resulta ser, provisoriamente, endosable sólo a la comprensión histórica, es de suyo no sólo el considerarla como un principio que se cierne a la comprensión histórica, sino en la tensión que supone el materialismo con el idealismo alemán y gran parte de la filosofía precedente. La premisa elaborada por Marx y Engels puede ser pensada como la constitución de un modo de pensamiento que se funda o se erige en la evidencia y en la conjetura teórica de humanos corporales desde el inicio de los tiempos en la constitución de un mundo:

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. (Marx & Engels, 2014, p.16).

La historia, el pensamiento y el devenir humano en el mundo es hacedero por el accionar, por el ámbito de agencia que los cuerpos ejercen en el mundo o en la naturaleza. Siendo esto así, debe destacarse una de las semblanzas dispuestas en esta primera premisa acerca del materialismo: sería debatible, dudoso o cuestionable cualquier idea esencialista o universal de “hombre” o de humano, como fue visto en el capítulo anterior con la *Maquina antropológica*, porque dicha idea siempre estimaría la existencia de este humano como su realizador o supondría un hombre-substancia. El materialismo no postula un concepto excluyente y total de humanidad en un individuo, sino por el contrario. Al no ser posible referenciar un solo humano como la integridad del conjunto que es como especie, la consideración debe ser en un sentido plural. No hay un humano, hay múltiples humanos. hay cuerpos diferenciables entre sí, con distintos rasgos, necesidades y genitales. La

singulares) y en función de labores concretas, instituye un cuerpo en función de su acción. Igualmente, ocurre con la ideación teórico-histórica que se hace académicamente del cuerpo. La medicina produce a partir de sus enunciados un cuerpo, lo mismo ocurre con la antropología, la filosofía, entre otros.

condición plural del viviente humano parece colindar con la evocación del cuerpo como multiplicidad, todo cuerpo es singularísimo en cuanto irrepetible desde su formación y constitución biológica hasta las relaciones conformadas en él a partir de lo cotidiano; el cuerpo que somos nos hace siempre variables, siempre está cambiando. Lo anterior también se encuentra anotado al inicio de *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Marx (1971), que en contravía de las propuestas individualizantes del sujeto productor (Smith y Ricardo), esto es, el planteamiento que supone la existencia de algún sujeto que constituya mercancía y valor aislado del resto de humanos vivientes, postula la tesis de que el humano viviente es: “un animal que sólo puede individualizarse en sociedad” (Marx, 1971, p. 4). Para Marx (1971) es claro, incluso en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, que la dimensión en la cual se realiza todo humano está supeditada al entramado social, al conjunto, a la multitud. No sólo no existe un hombre particular como sustancia en Marx, sino que para que un sujeto pueda presentarse en los términos de un cuerpo singular, requiere de los demás cuerpos para elaborar la distinción entre él y los otros que hacen plausible el apartamiento en términos de una identificación o subjetividad. Este aspecto particular de la obra de Marx es señalado agudamente por Agnes Heller (1994) con el término *genericidad*: el viviente humano es el único entre los vivientes que produce no sólo para sí, siempre lo hace en vista de una pluralidad. El viviente humano se encuentra integrado socialmente en la preexistencia de valores, de modos concretos de producción y trabajo que le preceden y lo vinculan a un grupo concreto a través de la apropiación de eso impropio ya producido que le permitirá constituirse como sujeto (sistemas de uso, valores, lenguaje, entre otros).

A partir de lo presentado hasta el momento pueden entreverse rasgos comunes que abogan por lo propuesto en el capítulo anterior. Aunque la pretensión de este apartado concierna a la idea del cuerpo como materia desde los postulados del materialismo, ofrecidos por Marx y Engels, reflexionar en torno al materialismo le corresponde la constatación de que no existe un hombre o un humano —Asimismo, cuerpo— como punto de partida: este, más bien, aparece como límite desde el cual se bifurcan opciones. Lo anterior contrasta significativamente con muchos de los enunciados elaborados por la modernidad, en los cuales se propugna por un individuo autónomo como lugar de inicio de los proyectos políticos de sociedad civil, ciudadanía, contratos sociales, entre otros. No existiendo un

rasgo o condición sustancial de hombre o una *humanitas* a la cual llegar en sentido estricto, es preciso reconocer que el sentido de lo humano es fruto del entramado social, de las relaciones entre humanos, de cuerpos con otros cuerpos. Así, cuando es planteada la existencia de individuos vivientes y la organización corpórea de estos individuos como premisa primera del materialismo, se apunta a individuos que han sido significados en el movimiento mancomunado de trabajar o intervenir en el mundo natural, cosa que, insoslayablemente, acaba por configurar un mundo a partir de los medios elaborados en aras de la intervención o modificación misma del entorno. Al hombre producir sus propios medios de vida, este se produce a sí mismo materialmente, es decir, establece una organización corpórea determinada de sí: una organización particular del cuerpo trae consigo una vida material particular. De esta forma, vuelve a ser relevantes las procedencias y figuraciones que tenemos sobre nosotros mismos, figuraciones que, en última instancia, siempre están relacionadas con un cuerpo concreto o situado históricamente. Liberar a los hombres de sus propias creaciones, las ideas, es restituir la significancia del cuerpo como territorio de lucha en lo tocante a sustancialismos y a relaciones enajenantes que refieran a la construcción situada y elaborada de lo que es y debería ser un cuerpo.

La segunda premisa que se sigue del materialismo se extrae de manera inmediata de la primera y es que, si los individuos existentes son cuerpos, estos deben procurar la satisfacción o consecución de necesidades corporales, cuya satisfacción hace posible la existencia de los sujetos individuales que movilizan la producción histórica y la vida comunitaria. Así, la vida humana y la historia, en términos de Marx, son fundadas por el hecho profano y terrenal de padecer hambre, de querer protegerse de las tempestades, de procurarse un resguardo, es decir, aquello que posibilita y moviliza la existencia humana es ser un cuerpo, un cuerpo que entraña finitud, debilidad, endebles y que, a su vez, concibe en sí la capacidad de tomar e imaginar acciones al respecto de su situación efectiva. El primer hecho material, histórico y que debe ser pensado al interior del materialismo como una filosofía desde su epicentro es la producción de medios que convengan en la satisfacción de necesidades y la concreción de un mínimo vital en el cual sea propicia la vida. De este modo, el primer hecho material no sólo es la producción de medios, es la producción de la vida material misma, es la producción de un cuerpo o el reparto de este en diferentes áreas y trabajos para conciliar las necesidades por medio de la agencia corporal.

La tercera premisa, enlazada a la anterior, deriva en la constitución y aparición de nuevas necesidades una vez satisfechas las necesidades de un orden más primario o inmediato. Estas nuevas necesidades pueden establecerse en términos muchos más complejos, como puede ser la edificación de un orden político, la conciliación sobre el lugar que habrá a ocuparse como refugio, la demarcación de roles concretos, entre otros. La cuarta premisa procede del acto humano de constituir un mundo material por medio de la intervención al entorno que el hombre habita. En la acción humana de erguir medios y modos de vida para la subsistencia o la vida en comunidad, los humanos constituyen y procrean a otros humanos. Lo anterior pone de manifiesto la ineluctable condición existencial de que un cuerpo siempre supone otros cuerpos para su propia existencia. Un cuerpo es el resultado de la suposición de otros cuerpos en una doble vía de sentido. Por un lado, un cuerpo siempre implica el relacionamiento de otros cuerpos en términos biológicos. Y, por otro lado, un cuerpo siempre supone el relacionamiento social de diferentes cuerpos que dan cabida a su imagen, a su identificación y a los medios que lo hacen plausible existencialmente al interior de la vida material. Que el cuerpo esté siempre envuelto en un entramado relacional da a lugar a necesidades de la misma índole. No obstante, lo anterior acota de manera directa el reparto o posicionamiento de cuerpos en la producción de otros cuerpos y a la edificación de un mundo material humano. Puede pensarse en lo expresado por Silvia Federici (2010) en torno al cuerpo como un reproductor de la fuerza del trabajo. La acumulación que le subyace al capitalismo no sólo tiene que ver con la aglomeración de riquezas, sino con la acumulación de mano de obra, de trabajadores¹⁹. En una lectura brillante y que se posiciona más allá de Marx, Federici (2010) plantea que una de las labores y posicionamientos corporales cruciales en el establecimiento del mundo del capital tiene que ver con la natalidad o procreación de otros seres. Así, se establecen los roles en términos reproductivos (división del trabajo sexual para la reproducción) y se relega a la mujer al lugar del *Oikos* o del hogar,

¹⁹ En la descripción que realiza Marx acerca de la acumulación originaria figura un momento necesario para la escisión entre los medios de producción y los productores como mano de obra desposeída. Este momento puede ser entendido como la posibilidad de adquirir la fuerza laboral como una mercancía: “*la pobreza de la gran mayoría*, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas” (Marx, 1973, p.607). En este sentido, la acumulación capitalista debe, necesariamente, no sólo acopiar capital, sino cuerpos que produzcan como condición previa al capital. El capital necesita gentes que no tengan más remedio que venderse a sí mismos. En cuanto más mano de obra, más trabajadores habrá y, por consiguiente, mayor será la posibilidad de acumular capital. Por ello, el sistema capitalista debe, constitutivamente, acumular fuerza de trabajo, es decir, trabajadores.

quedando determinada a estar por fuera de la dimensión pública que, para este caso, es análoga a la oportunidad de la política. Este relegamiento también es significado en la constitución de una economía doméstica que supone el resguardo de la propiedad privada y la crianza de los humanos venideros por parte de las mujeres (Federici, 2010).

Conforme a lo precedente, es dable situar uno de los pilares fundamentales al interior del materialismo en lo que respecta a la conformación de un mundo, de relaciones, posicionamientos corporales y satisfacción de necesidades. Este pilar es ampliamente desarrollado por Marx y Engels en diferentes pasajes de los textos situados para pensar el materialismo; asimismo, es formulado en obras posteriores. Se hace referencia, pues, a *la división del trabajo*. El término de división del trabajo es planteado, al menos en la *Ideología alemana*, en lo que refiere al desarrollo de una nación concreta y sus intercambios tanto internos como externos (Marx & Engels, 2014). Sin embargo, este concepto, central en el materialismo y a lo largo de la obra de Marx, yergue sus raíces mucho más profundo en lo que se formula como la fuerza de trabajo de una nación o los meros intercambios mercantiles en una dimensión internacional. La división del trabajo toma lugar en los medios mismos de la producción de la vida material, en el lugar de lo común, es decir, de lo cotidiano. En la división del trabajo no sólo tienen paraje los medios con los que se modifica el entorno, también son presentados y establecidos los medios con los cuales se hacen pensables la vida, por ejemplo, eso que llamamos el cuerpo, los usos del cuerpo, entre otros. Lo precedente, tiene como punto de origen la escisión entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, esta partición es aquella que consolida, íntegramente, la división del trabajo, toda vez que la consciencia puede extraerse del mundo físico y concentrarse en su ideación o descripción. Empero, para que dicha división sea plausible debe haber un desarrollo de las fuerzas productivas lo suficientemente considerable como para que sujetos puedan dedicarse por completo al acto del pensamiento a expensas del trabajo manual que, de manera directa, procura satisfacer necesidades primarias.

La división del trabajo es explicada por Marx y Engels (2014) como la separación entre campo y ciudad, entre trabajo industrial y trabajo comercial respecto del trabajo agrícola. Que existan separaciones tajantes entre una dimensión laboral y otra, entre un espacio social y otro, trae de suyo que existan necesidades dispares entre las diferentes dimensiones de la

división del trabajo. De igual manera, los intereses y las formas de subsanar dichas necesidades tendrán sus propios modos según la dimensión a la que se haga alusión. Sin embargo, la separación o escisión de dimensiones o espacios en los cuales se realiza una acción concreta, como la de labrar la tierra, no representan por enteramente la división del trabajo en su totalidad. La división del trabajo acarrea relacionamientos particulares que tomarán lugar en los espacios o ramas en las cuales se desempeñan labores específicas, piénsese en la agrupación de hombres que van de caza o las mujeres que recogen semillas, en los hombres de oficina y los obreros. En ambos casos, en cada agrupación, se surtirá un tipo de relación determinada en favor de la labor y el espacio que ocupan los diferentes individuos. Asimismo, la división del trabajo conlleva a la ocupación y la división de los sujetos en los diferentes entramados laborales, no sólo entre los distintos modos de explotar: agrícola, industrial; sino que en los mismos estamentos o dimensiones de trabajo hay diferentes lugares a razón de la labor encomendada. Por consiguiente, la división del trabajo no sólo tiene de suyo la separación de ramas o dimensiones laborales. La división del trabajo es, profundamente, reparto y distribución de cuerpos con relación a actividades, lugares y modos de explotación. El dato fundamental del materialismo, esto es, la existencia corporal de individuos es también el vector que hace posible la división del trabajo y la producción humana en términos de ubicaciones y mandos específicos. El desarrollo de la vida en occidente puede ser leído como a partir de las diversas topografías corporales que toman lugar en cuanto actividades y espacios humanamente constituidos, la política, el trabajo, el teatro, la academia, la cotidianidad, entre otros. Dividir el trabajo es dividir cuerpos.

Lo anterior es puesto de relieve cuando Marx y Engels (2014) cifran la división del trabajo a las diferentes formas de la propiedad: “cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo relacionado con el material, el instrumento y el producto del trabajo” (p. 16). La división del trabajo se encuentra sostenida y desarrollada por las relaciones entre individuos, el producto de dicha relación, los medios con los cuales se modifica el entorno y el entorno humanamente constituido, es decir, el entorno que ha sido modificado y es entendido según los medios mismos. De esta manera, Marx plantea el desarrollo de la división del trabajo, en un primer momento, en los términos de la familia como su epicentro con relación a la propiedad de la tribu: el fruto de la caza, el cultivo y, de manera incipiente, la ganadería. Ulteriormente, se planteará la

propiedad comunal y la estatal. Así, la división del trabajo puede plantearse entre campo y ciudad. Empero, hay otro elemento agregado por Marx y Engels en este desarrollo específico de la división del trabajo en clave de los distintos tipos de propiedad. Este elemento es, tentativamente, un elemento dispar porque, aunque hallándose en la propiedad tribal, alcanza su desarrollo máximo al encontrarse de manera presente y tajante en ambas categorías del análisis de Marx al mismo tiempo, es decir, la propiedad y la división del trabajo; nos referimos, pues, a la esclavitud (Marx & Engels, 2014). El esclavo es un tipo de propiedad, pero es una propiedad singular, es la propiedad que puede moverse y hablar, la propiedad que trabaja, aunque no sea trabajo lo que hace porque el producto de su labor no le pertenece a él (esto será revisado en el capítulo siguiente). Tan especial es el lugar del esclavo en las sociedades antiguas que tiene lugar en la división del trabajo en tanto realiza actividades productivas que, en más de una ocasión, su amo y señor no está dispuesto a realizar. Es de recordar que, en la tradición griega, el lugar del esclavo estaba sujeto a la *oikonomía*.

Todos los análisis posteriores elaborados por Marx y Engels en la reconstrucción de la división del trabajo supeditada a los tipos de propiedad concretos pueden seguirse de la misma manera que los dos anteriormente mencionados. En el fondo de toda división del trabajo su fundación y coeficiente reposa en el emplazamiento, colocación y distribución de cuerpos en función de necesidades, las cuales pueden ser primarias o producto de las necesidades y del relacionamiento de humanos una vez satisfechas las necesidades más inmediatas. No obstante, en el análisis de la división del trabajo postulado por Marx y Engels, hay un tipo de división del trabajo y de propiedad que se quedan por fuera de la revisión propuesta debido a la propiedad de la tribu. Nos referimos a la división del trabajo sexual planteada por Silvia Federici (2010). Si la organización social de la tribu se reduce a la expansión de la familia como su eje central, existe una clarificación y delimitación de las actividades reproductivas, quedando la mujer fijada a las labores de crianza y de reproducción (Federici, 2010). La división sexual del trabajo no sólo determina, en exclusiva, a la mujer a un rol de reproductibilidad, sino que genera dependencia de un cuerpo hacia otro, en este caso, el de la mujer al barón que trabaja y es remunerado por ello, teniendo así los medios para la subsistencia de la vida material en la comunidad. Asimismo, como señala Thorstein Veblen (2010), es probable que la primera propiedad que constituyó la

humanidad no haya sido la tierra, sino el cuerpo femenino: lugar de disputa entre tribus y hombres que debían acortejar o raptar para hacerse con una hembra y, así, solventar la reproducción y la crianza. El cuerpo femenino para el momento de la propiedad tribal se presenta análogamente al esclavo. La mujer tiene una doble pertenencia respecto a ser figurada como un tipo de propiedad y al ocupar una posición en la división del trabajo, en estas circunstancias, una posición de corte sexual al interior de la familia y su labor es conseguir la expansión familiar en favor de la población tribal.

El materialismo como una empresa filosófica es aquel que propugna por el movimiento de la materia antes de tomar de suyo ideas, substancias, esencias, quimeras, ¿pero de qué clase materia estamos hablando? A este respecto pueden tomarse como aproximativas las palabras de Guy Debord (1999): “El proyecto de Marx es el de una historia consciente”. (p. 79). Cuando se alude al movimiento de la materia y la historia consciente de Debord (1999), quiere significarse el hecho de que la materia consciente de sí misma en el sentido de una agencia como movimiento y la consolidación de un mundo por medio de sus actos es el viviente humano, el ser corporal que somos. El movimiento de la materia no sólo integra al movimiento corporal humano, implica también las mutaciones sensibles del entorno que habita el humano y las afecciones de cuerpos con otros cuerpos, cuerpos humanos, cuerpos animales, cuerpos materiales. Una historia consciente es tener como punto de partida de toda historia posible la plural existencia corpórea de sujetos y las maneras concretas en las cuales los cuerpos han sido repartidos en los términos de relaciones reales de trabajo o de alienación a razón de una clase dominante.

2.2. El cuerpo como posible primer concepto del materialismo

Lo primero que debe ser explicitado con relación al cuerpo como un primer concepto del materialismo es que este es inexistente como un tema de ocupación específica. Marx no se ocupa directamente del cuerpo en ningún momento a lo largo de su obra. El cuerpo es un asunto, aparentemente, episódico al interior del materialismo marxiano. Lo que parece entreverse son intersticios en los cuales el cuerpo puede adquirir centralidad y visibilidad, en este sentido, una lectura del cuerpo al interior del materialismo siempre debe estar

pensada en un ejercicio de efectucción de la obra de Marx y de Engels. Por consiguiente, no se trata de qué considera Marx sobre el cuerpo ya que, esa clase de enunciados son marginales y esporádicos. Se trata, más bien, de la posibilidad de actualizar a Marx y al materialismo a través de la categoría de cuerpo.

Es necesario hacer evidente que existen múltiples maneras de leer a Marx. Proponer al cuerpo como primer concepto del materialismo marxiano es hacer una lectura desde Marx, pero más allá de lo enunciado exegéticamente por él.

Si bien se ha delimitado la aparición del cuerpo como algo episódico al interior del materialismo postulado por Marx y Engels, han sido presentados muchos insumos que pueden propiciar el establecimiento del cuerpo como el posible primer concepto del materialismo. Si constatamos las premisas sobre las cuales se sustenta el materialismo advertiremos que el coeficiente de estas siempre está en referencia a la corporalidad que encarna y es el individuo particular. De esta manera, el que la primera premisa del materialismo sea la existencia de individuos particulares y sus acciones respecto la naturaleza o el entorno tiene en su centro el reconocimiento del cuerpo como la condición de posibilidad existencial del ser denominado individuo. La primera materia con la que se encuentra el ser humano no está por fuera de él como *objectum* que se antepone negativamente, como un no-yo que confirma la identidad y da lugar a la consciencia. La primera materia que aparece en la vida humana es la certidumbre sensible y corporal que es uno mismo. Ser un cuerpo es ser materia viviente, es padecer el mundo, es ser endeble, finito; pero todo en cuanto le acontece al ser humano queda registrado en la bitácora sensible que es la piel. Todo en cuanto sensible tiene lugar, intrínsecamente, en la condición de ser cuerpo, y sentir no es más que experimentarse a sí mismo en el contacto con aquello que tiene lugar por fuera del tejido pliegue límite que es la piel. Una historia consciente que se postula como el gran proyecto de Marx, señalada por Debord (1999), sólo puede tener concretización en la consciencia del cuerpo como lugar primigenio de la agencia que moviliza cualquier empresa de carácter histórico, productivo, económico y/o político. Parafraseando al poeta francés Paul Valery (2016), el hombre es el único animal que se percibe a sí mismo en el tránsito de vivir. En este sentido, ¿qué puede ser verse vivir? Verse vivir implica un aparecer, un mostrarse ante los ojos. Mostrarse y aparecer sólo es posible

por medio de la imagen, una imagen siempre refiere, al menos, directamente a una materialidad. La materialidad que no puede dejar de mostrársenos y aparecer es el cuerpo, el cuerpo siempre nos pone al descubierto, nos delata. Que el viviente humano sea el único animal capaz de asimilarse en el trayecto existencial que es la vida, esto lo puede, insoslayablemente, porque es consciente de su actividad e imagen corpórea.

El postulado de que no existe una sustancia, forma última o primaria del hombre como algo inamovible o inmutable al interior del materialismo, postulado extraído de la referencia de Marx y Engels (2014) a individuos en un sentido plural por la constitución de estos a través de los medios con los cuales ellos mismos producen su entorno, también se sigue del cuerpo como una categoría central en el materialismo. El lugar en el cual converge la pluralidad humana es la condición corporal. Con ello no nos referimos a que la pluralidad se encuentre determinada exclusivamente por rasgos fenotípicos. En el cuerpo convergen relaciones particulares que siempre son dispares. Ningún cuerpo puede relacionarse de una manera genérica con todos los cuerpos existentes, el relacionamiento entre dos cuerpos existe a razón del contacto singular mismo. Un cuerpo es producto de las relaciones entre otros cuerpos y la configuración histórico-representacional que lo hace visible y enunciable, todas las relaciones y procedencias históricas son localizadas. En este sentido, los cuerpos históricos siempre responden a una específica agrupación de relaciones y a la apropiación del entramado ya existente que es el entorno, esta apropiación se impulsa a través de los sistemas de uso²⁰ y los medios en los que se hace posible una semblanza de identidad.

Una historia consciente es la consciencia inmanente de un cuerpo capaz de producir, de un cuerpo implicado en relaciones, de un cuerpo que modifica el entorno. Asimismo, a una historia consciente le corresponde el señalamiento de los cambios en los relacionamientos corporales según los modos de producción y la división del trabajo, las enajenaciones y limitantes corporales en términos de una voluntad por fuera de las relaciones reales de producción. En este orden de ideas, el territorio a rescatar, en términos del materialismo, sería la materia primera sobre la cual reposa toda posibilidad de hacer historia y de producir,

²⁰ La expresión sistema de uso refiere a un concepto desarrollado al interior de obra de Agnes Heller (1994): *Sociología de la vida cotidiana*. Un sistema de uso es: aprender a usar de una determinada manera un objeto o un dispositivo. Al interior de los sistemas de uso están presentes disposiciones tan simples como hacer fuego hasta quizá una de las complejas, el aprender una lengua y hacer uso de ella. En los usos está en juego las disposiciones afectivas y preferenciales propias de cada cuerpo.

esto es, el cuerpo. El cuerpo y su representación se erigen como en territorio de disputa en el objetivo de liberar al hombre de sus propias quimeras o ensoñaciones. De igual manera, debe reconocerse que partir de las relaciones reales (relaciones corporales) de producción, el cuerpo es el tesoro que suscitará la emancipación y la libertad de los individuos. Siendo conscientes de la potencia de sus relaciones, entre cuerpos, es que los individuos podrán dar lugar al disfrute de la riqueza de la tierra por fuera de la consciencia ajena o las trabas de estamentos externos a ellos, piénsese en las naciones o los Estados.

Cuando Marx (2014) señala en su tesis número XI sobre Feuerbach que no se trata de la interpretación del mundo, sino de su transformación, está dando cabida al cuerpo como el vector principal en su filosofía. Es a través de la materia cuerpo que algo como el pensamiento toma lugar como un problema práctico, el cuerpo hace terrenal al pensamiento que siempre ha sido referido por fuera de la carne. Piénsese en la tesis I referente a Feuerbach: “falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. (Marx & Engels, 2014, p. 499). El acto de discernir, de objetualización y por ello, del pensamiento mismo, más que un recibir sensorial es un acto práctico, es un movimiento, es decir, es una actividad que se da por y en el cuerpo. El pensamiento al interior del materialismo no es algo que sobreviva o que se dé más allá de la existencia corpórea de los individuos. Pese a que la división del trabajo sitúa al trabajo manual y al trabajo intelectual como dos dimensiones opuestas en lo que refiere a la producción y a la propiedad, esta división debe ser pensada en los términos del reparto y ubicación de cuerpos según las actividades que estos realizan, no como una división sustancialista. El elemento nuclear de la división de trabajo siempre es la actividad del viviente hombre y la repercusión de su actividad en el entorno producto de esa actividad.

Pese a que Marx y Engels (2014) consideren que lo relevante respecto a la figura humana son los medios de producción, como la concreción de una vida material y de las condiciones materiales hechas por el hombre para dar lugar a una vida vivible, debe hacerse especial énfasis en que esta actividad que se destaca como propia del viviente humano, al interior del materialismo, sólo es posible por la constitución material, por su cuerpo. El ser humano es

singularizado no por su cuerpo en sí mismo, sino por las actividades concretas que realiza siendo un cuerpo. El viviente humano, como el resto de vivientes, posee una determinada manera de habitar el entorno que lo rodea, la actividad de constituir sus propios medios sería la suya.

La segunda premisa, aquella que da lugar al movimiento sobre el cual se hace toda historia en un sentido materialista, es decir, la premisa que se dispensa de la condición terrenal de ser un cuerpo, padecer hambre, frío, endebles; está, intrínsecamente, correspondida con la condición corpórea del viviente humano. Que la historia y vida humana en general sean movilizadas a partir de las distintas necesidades, sean estas biológicas o producto de relacionamientos entre hombres, implica al cuerpo de manera directa. El materialismo, en este sentido, es abierto y desarrollado a través del vector y la materialidad cuerpo, aunque este como concepto se encuentre muy por debajo de los análisis establecidos por el propio Marx. Una vez libradas las necesidades de orden inmediato, el viviente humano puede enfocarse en la procreación de más humanos y la crianza. Que el hombre produzca otros hombres, se erguía como la tercera premisa fundamental del materialismo. Sobre el orden de la procreación ascendía el cuerpo, nuevamente, como la condición imprescindible y evidente sobre la cual es posible dar cabida a una nueva vida en el mundo material. Nuevamente, es válido explicitar que un cuerpo siempre supone otros cuerpos que le preceden. En este caso, el presupuesto son los cuerpos sexuados que dan lugar a un cuerpo otro. Asimismo, que sobrevenga un nuevo humano al mundo, implica ese mundo ya material y humanamente establecido. El mundo materialmente constituido por el hombre implica detrás de sí todo un entramado histórico y relacional corpóreo, supone trabajo y modificaciones al entorno que hacen posible el mundo material. Ese entramado es el otro presupuesto corpóreo que se efectúa en la procreación de nuevos cuerpos.

Ahora bien, el aumento de la población pone de común entre los individuos nuevas necesidades, nuevos tipos de relacionamiento entre ellos. Un relacionamiento que, en términos tempranos de la división del trabajo, refiere a necesidades directas, por ello hay un relacionamiento material entre los diferentes individuos en tanto cuerpos finitos y frágiles, siempre establece un modo concreto o singular de cooperar entre sí. El incremento poblacional da lugar a una conciencia comunal, lo que le permite al individuo tomar

distancia del grupo, particularizar y particularizarse. Así, la división del trabajo empieza a tomar lugar. No obstante, como fue señalado anteriormente, la división del trabajo toma lugar en el seno de la familia, de la tribu y el imperioso proyecto de procrear; para hacer de la mujer una trabajadora doméstica mientras el hombre es aquel que busca el sustento por fuera de los límites del hogar, debe reglamentarse el acto sexual. Para instituir la figura de un cuerpo materno, este debe estar desposeído de todo factor erótico, la maternidad se constituye como una labor sin interés porque su origen, el acto sexual, es realizado en vistas a la mera reproducción, no por placer²¹. Cuando se alude al cuerpo sexuado a partir del materialismo, debe tenerse de presente el entrelazamiento del cuerpo y la existencia material. La sexualidad da lugar a un estado de la existencia humana, a un relacionamiento concreto, toda vez que en la sexualidad se cifra en una experiencia corporal ceñida al rol del género asignado o que se ostenta. Este relacionamiento se mide respecto la división de actividades en el acto sexual según el género. Pese a que la sexualidad supone el despliegue de una capacidad biológica en los cuerpos, las maneras en las cuales se da el encuentro (el cortejo por medio del cuerpo o por medio de algún dispositivo como lo puede ser la dote, ornamentación, entre otros), el reparto de acciones y ubicaciones en el acto sexual da cuenta de una latente división del trabajo en el desarrollo de la sexualidad humana. Así pues, en el centro del acto de procreación y de crianza existe una división del trabajo que refiere a roles de género al interior de la familia.

La división del trabajo como ha sido manifestado, más que referir de manera concreta al desarrollo de la propiedad y las relaciones entre individuos, debe ser entendida en correspondencia directa con la ubicación y reparto de cuerpos. Dividir el trabajo es establecer posicionamiento de y entre cuerpos. El relacionamiento que entre cuerpos estaba instituido de la satisfacción de necesidades directas será modificado con la consecución de dichas necesidades, esto demarcará en los hombres nuevas necesidades y, por ello, nuevas relaciones. Relaciones cada vez más complejas en tanto el número de integrantes de una comunidad se hace muchísimo mayor al de una tribu. Las necesidades también se ven

²¹ Esto sintoniza con lo planteado por Federici (2022) para distinguir al interior del acto sexual el sexo por placer y el sexo con miras a la mera reproducción. Gran parte de la tradición occidental ha ideado la figura femenina como un ser que sólo siente placer en el amor de la crianza, no placer de otra índole. El sexo por placer sólo se endilga a los hombres, mientras que las mujeres sólo son un medio para la procreación sin ningún placer más allá de la maternidad.

complejizadas a razón de la separación entre campo y ciudad, toda vez que las condiciones en las cuales se ven atravesados los cuerpos en cada dimensión espacial son diferentes. Un cuerpo que se alimenta de su propia fuerza de trabajo como suele ser común en el campo, no está expuesto a las mismas necesidades y condiciones de un cuerpo que adquiere de forma despersonalizada los insumos para satisfacer sus necesidades por medio de mercados o plazas. Asimismo, las relaciones en cuanto a la división del trabajo, como pueden serlo las agremiaciones o las líneas comunes de empleados que refieren a diferentes funciones, son completamente dispares entre una dimensión y otra. El hilo guía de las necesidades primarias en las sociedades cada vez más contemporáneas tiende a hacerse evanescente en la medida en que se invisibiliza el relacionamiento y fuerza de los cuerpos en la elaboración de mercancías y la constitución de la vida material. Si pensamos, en nuestra sociedad actual, cuál sería el lugar propicio para hacernos con una manzana, es muy poco probable que alguien señale a un árbol como el lugar matriz de una manzana para su consecución. Por otro lado, la respuesta común sería indicar un supermercado. La manzana del supermercado parece nacida y alojada en este desde siempre. Asimismo, siempre está al alcance de quien desee comprarla. Lo anterior puede ser vislumbrado en palabras de Marx y Engels (2014):

Se manifiesta aquí por primera vez la separación de la población en dos grandes clases, basada en la división del trabajo y en los instrumentos de producción. La ciudad es ya obra de la concentración de la población, de sus instrumentos de producción, del capital, del disfrute y de las necesidades, al paso que el campo sirve de exponente cabalmente al hecho contrario, al aislamiento y la soledad. (pp. 42-43).

Nuevamente se hace evidente como la división del trabajo está concentrada en la distribución y separación de cuerpos espacialmente. Hablar de campo y de ciudad implica hablar de cuerpos dispares en función del espacio y las relaciones que en este espacio se dan. Puede hablarse, por ello, de un cuerpo propio del campo y un cuerpo propio del individuo que habita la ciudad. Las actividades que realizan en la concreción del lugar común que es la cotidianidad son diferentes: alimentación, ejercitación, desplazamiento, entre otros; implican desarrollos corporales diferentes en función del lugar en el que se sitúa un individuo. El cuerpo de una persona que habita el campo se ejercita a través del mismo

trabajo que realiza. Por su parte, el cuerpo de la persona que habita la ciudad se ejercita a través del desplazamiento o recurriendo a ejercicios forzados por fuera de la jornada de trabajo a partir de los gimnasios.

La división del trabajo, como señalan Marx y Engels (2014), se entiende desarrollada cabalmente cuando logra entreverse una completa escisión entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Es a partir de la separación, aparentemente, íntegra entre el intelecto y el cuerpo físico que la consciencia intelectual puede presentarse como algo desigual a la consciencia real. La disparidad entre consciencias es fruto de las actividades y el producto que de estas actividades se extrae. Mientras que, por un lado, existe la consciencia real, es decir, aquella que está íntimamente relacionada con la actividad de producir los medios para la vida material. Por otro lado, está la consciencia que, sin estar imbricada en la actividad productiva de los medios de la vida material, analiza, se pone por encima del trabajo manual y expide pronunciamientos. Por esto, Marx y Engels (2014) señalan que la consciencia intelectual representa realmente algo sin representar algo real (p.26). Pero, ¿cómo afecta lo anteriormente dicho al cuerpo? Pareciera que el momento clave de la división del trabajo en términos intelectuales y manuales está ligado a la emancipación o sustracción de la consciencia de todo trabajo manual. El acto del pensamiento que, siendo en sí mismo un acto corpóreo, se sitúa por fuera del mundo material constituido. Como se ha venido planteando, la división del trabajo debe ser entendida como distribución o el reparto de cuerpos. No obstante, algo especial ocurre con esta escisión entre pensamiento y trabajo manual. Toda división entre pensamiento y trabajo manual supone el ocultamiento del cuerpo en la realización de actos intelectuales, puede pensarse en la *Maquina antropológica* y la descripción que da Aristóteles respecto a la facultad de la intelección, no hay ninguna parte corporal o extensa que pueda significar al pensamiento. Por lo demás, la división del trabajo intelectual y el trabajo manual también sobreviene a la filosofía ateniense en la distinción entre: *praxis*, *theorein* y *poiesis*. Lo que pretende plantearse es que esta particular división tiene de suyo el relegamiento del cuerpo, no sólo en el acto mismo del pensar, también hay un relegamiento del cuerpo a partir del relacionamiento al que se circunscribe un cuerpo que trabaja intelectualmente. Marx y Engels (2014) identifican a la consciencia intelectual con la ocupación de la filosofía pura, de la teología pura, esto es, a la mera teoría. Empero, el pensamiento puede ocuparse materialmente del mundo, este es en sí mismo un

acto material en tanto acto corpóreo. Debe señalarse que según de Marx y Engels (2014) la consciencia como el lenguaje son productos sociales, pero, además, la consciencia es consciencia del mundo sensible: “Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad” (p.25). De igual modo, el lenguaje es consciencia de sí mismo que, en última instancia, es reconocer el proceso real y material con que ha tomado lugar la existencia. Lo que demarca el juicio negativo a la consciencia intelectual es que esta no se corresponde con las relaciones materiales existentes, toda vez que la consciencia intelectual es, ineluctablemente, un cuerpo ubicado por fuera de los cuerpos que producen las condiciones materiales de existencia. Pensamiento y actividad física, como un movimiento corpóreo que son, deben reconciliarse por y en el único lugar que tienen asidero, el cuerpo.

El pensamiento es coextensivo a toda actividad corporal y toda actividad corporal lo es con relación al pensamiento, no puede haber pensamiento sin cuerpo. Lo anterior, se encuentra enunciado en las consideraciones realizadas respecto a la mano y el pensamiento, tales como: Leonardo polo (1991), Pallasmaa (2012) y Heidegger (2005). Las palabras de Heidegger (2005) ponen en consideración esta insoslayable relación:

Cualquier movimiento de la mano en cada una de sus obras se conduce a sí mismo a través del elemento del pensar, hace gestos en medio de este elemento. Toda obra de la mano descansa en el pensar. De ahí que el pensar mismo sea la más sencilla y, por ello, a la vez la más difícil mano de obra del hombre cuando en ciertas ocasiones quisiera realizarse de propio. (p. 79).

Lo pronunciado por Heidegger (2005) en *¿Qué significa pensar?* No sólo permite tener en consideración el vínculo entre el pensamiento y la mano, entendida mano como la acción corporal de usar, de mover, diseñar, entre otros; si no que la mano piensa, en la mano, en términos de Heidegger (2005), reposa todo lo que es mano de obra y, como se puede apreciar en el pasaje anterior, el pensamiento es la mano de obra más sencilla y difícil de todas. Querer salvar el pensamiento, implica, necesariamente, proteger la existencia corporal y la actividad de este en el entorno que se constituye. El cuerpo se constituye al trabajar y al

relacionarse en el tacto, es decir, el mundo. Salvar al pensamiento y al cuerpo es, en última instancia, querer salvar lo mismo.

Hacer insubsistentes las separaciones que atraviesan a los cuerpos sólo puede lograrse, según Marx y Engels (2014), por medio del abandono a la división del trabajo, esto sólo puede tener lugar una vez sea reconocido su eje central, el cuerpo. Una posición menos extrema, sería transfigurar y significar de manera distinta la división del trabajo y la concepción de trabajo misma. Esta transfiguración puede sugerirse a partir de la posición de Sennett en torno a la discusión sobre la distinción entre labor y trabajo que es construida por Arendt (2003) en *La condición humana*. Sennett (2009) considera que la distinción elaborada por Arendt es insubsistente porque desdeña y subestima en buena medida la actividad de estar sumido en una labor. Un ser que labora, considera Arendt (2003), se encuentra ausentado del mundo por su sometimiento a la salvación de lo inmediatamente necesario, es a partir de este punto que Sennett presentará su propuesta. El pensador estadounidense estima que los humanos que laboran hablan entre sí, se relacionan, sopesan aquello qué hacen y con qué materiales lo hacen. Desde este sentido Sennett (2009) expresa lo siguiente:

Con harta frecuencia, al menos en ciencias sociales, la expresión «cultura material» desprecia las telas, los tableros de circuitos o el pescado al horno como objetos dignos de consideración por sí mismos; en cambio, considera que la formación de esas cosas físicas es reflejo de normas sociales, Intereses económicos o convicciones religiosas; se prescinde de la cosa en sí misma. (p. 19).

La labor —que es lo mismo que trabajo—, desde la propuesta de Sennett (2009), tiene una capacidad positiva. El trabajo no suprime la mundanidad del sujeto que se encuentra en la realización de una acción, más bien, posibilita una relación con el mundo, con los otros y consigo mismo debido a la actividad que se realiza. Esta relación puede ser pensada desde el cuidado o la preocupación que se instala en el aprendizaje de una ocupación o una tarea concreta para ser desarrollada a cabalidad, nadie sabe más del cuidado y el esmero de un telar que quien lo concibe. La labor no suprime el pensamiento, lo dirige hacia la agencia corporal misma en realización de un algo. Este algo que se realiza, en los términos de un

objeto de consumo vital o de necesidad vital, tiene de suyo la posibilidad de que otros mundos —como el llamado espacio público— sean posibles salvando al mundo material a través del cuidado de las herramientas con las que se labra y el cuerpo que se implica en el uso esas herramientas. El territorio por salvaguardar es el cuerpo. La condición común de todo individuo que no refiere a ningún medio concreto o preferencia política, sino a esa materia primera que nos pone en contacto con un mundo, con los otros y con nosotros mismos como materia sensible.

La materia más inmediata al ser que transforma y constituye un mundo por medio del trabajo y la acción es el cuerpo mismo que se encarna y al cual se pertenece. Asimismo, la base sobre la cual ha sido edificado el mundo: las prácticas singulares, los sistemas de uso, entre otros; corresponde necesariamente a movimientos del cuerpo que se inscriben en una agencia posible, estas acciones van desde la configuración del mundo por medio del uso de las manos o utensilios hasta la acción corporal y sensorial que es el pensamiento. Pese a que el cuerpo no tenga un lugar protagónico en la obra de Marx y de Engels, este siempre ha sido la evidencia material que en el fondo da sostén al materialismo —al menos, el destacable desde Marx— como primera consideración a tener presente en la edificación del mundo y la condición ineludible y salvífica de los hombres particulares y su agencia.

2.3. Política material o de la superficie

Una vez planteados los insumos que refieren a una concepción materialista y al cuerpo como su principal concepto, el interés que demarca esta sección tiene que ver con la potencia que anida en lo suscrito, el materialismo y el cuerpo como su concepto principal, para pensar la política o, más bien, una determinada manera de política. La política es de esos conceptos que parecen fugarse, como el cuerpo, a una definición satisfactoria o total. En el concepto de política moran múltiples tradiciones, problemas, anatemas, expectativas y representaciones; si algo demarca el concepto de política es, incluso desde su posible significación, pluralidad. Asimismo, con la política ocurre algo peculiar a lo largo del pensamiento occidental, a pesar de poder plantearse a la política como un paraje ontológico o fundamental del quehacer humano, existe, como lo señala Arendt (1997), una vaguedad

en lo que respecta la definición de lo qué es la política. La política, al interior de la obra de los grandes pensadores que determinan, en gran parte, la procedencia del término, esto es, Platón y Aristóteles, carece de profundidad en su desarrollo conceptual. Por otro lado, la política suele estar atada a demandas y a rasgos esencialistas que desde su enunciación hacen de esta una cuestión sobrehumana o extramundana. En este orden de ideas, el materialismo es competente para dar una semblanza en lo que respecta a una política, a una política que no tiene como foco central quimeras o ideas demasiado elevadas, tan elevadas que hacen separar a la política del mundo de los hombres y la acerca al sol de los filósofos.

La política desde su definición no puede atender o concretarse a partir del universal o la entelequia hombre. Como fue presentado desde las premisas fundantes del materialismo, existen individuos en un sentido plural. No hay una forma determinada de situar en el mundo humano la substancia hombre. Análogamente al materialismo, la política no puede ser definida en sentido de un único hombre, la política tiene como condición necesaria, no la existencia de un hombre, sino la pluralidad de vivientes emplazados en un entorno. A diferencia de los postulados de la filosofía o la teología que parecen tener validez independiente de la existencia de uno, dos o más hombres, la política, como remarca Arendt (1997): “trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (p. 5). El estar juntos, al igual que el cuerpo, tiene en su centro la pluralidad, la diferencia, el otro.

La vaguedad que refiere a la imprecisión de una posible definición de la política es señala por Arendt (1997) en dos aristas. La primera de ellas se cifra en el *Zoon politikon* Aristotélico. El viviente humano es, en términos de Aristóteles, el único animal político. Es el único viviente que se congrega, a diferencia del resto de animales que viven en manadas o grandes agrupaciones, en aras del vivir bien. Además, es el animal con *logos*, con razón y con capacidad de lenguaje, por ello, le es dable discutir, discernir y realizar juicios sobre lo útil, lo magno, lo adecuado. Sin embargo, como bien destaca Arendt (1997), no es que exista algo substancial o esencialmente político en el hombre, la política no es una cualidad puesta celestialmente en el viviente humano. La política se encuentra más allá del hombre, esta se estima en la existencia de múltiples humanos. La política tiene lugar en el relacionamiento de distintos individuos, es en el *entre* donde tiene lugar la política. Por lo tanto, la política no es una cualidad que hace distinguible al humano del resto de vivientes o que sólo se

expresa bajo el estatus de ser un humano, la política es un tipo singular de relacionamiento. Son la política y su relación singular las que entrañan la posibilidad de pensar al sujeto de la política y no al contrario (Ranciere, 2019). Los dominios de la política siempre están consagrados en un relacionamiento, puede pensarse en la categoría de *isegoría*. El *entre* que da lugar al relacionamiento político también se encuentra planteado al interior de los postulados del materialismo en lo que respecta a la implicación de múltiples individuos en la producción de los medios de vida. La edificación de un mundo y de los medios necesarios para la consecución de necesidades se da en un *entre*, no en la capacidad sobrehumana de un solo individuo que es autosuficiente y que podría prescindir del resto. El desarrollo vital propio o ajeno se ve constituido por el involucramiento o la participación casi invisible de otros seres que no refieren a un único individuo. El mundo desde el cual nos situamos, en el cual se encuentran las herramientas para concretar lo que puede denominarse como hacer una vida, siempre demarca un precedente y una presencialidad mancomunada y relacional.

La segunda arista es precisada sobre la base del hombre creado a semejanza de la soledad de Dios. El hombre no sólo es constituido a partir de un Dios que se encuentra solo y por fuera del mundo, sino que su propia creación —el hombre— es espontánea y aislada de lo ya elaborado anteriormente por la representación monoteísta de Dios. El hombre no sólo fue creado en la inmensa soledad de Dios, este es establecido sin molde alguno, es erigido a partir el polvo de la tierra. Aunque la soledad originaria del hombre tenga lugar desde el emparejamiento a su creador, el polvo del cual proviene demarca su no divinidad. El hombre en sí mismo carece de rango ya que no tiene un lugar específico en todo lo creado por Dios, y ni siquiera su constitución es prueba de ello. Al humano no poseer un lugar en concreto que le pertenezca, esto es así en el segundo relato bíblico de la creación del hombre, Dios resuelve otorgarle una compañía semejante, pero que el humano deba vivir inevitablemente asociado sigue circunscribiendo, como reverso de la compañía, la semblanza humana a una soledad, en este caso, originaria. El hombre, animal sin *rango* o carente de dignidad, en el discurso *Hominis dignitate* de Pico de la Mirándola (2006), está obligado a constituirse a sí mismo ya que, siendo la criatura más alta de todas, en tanto ha sido hecho a la imagen de su creador, el hombre no posee un lugar o una prerrogativa clara con relación a sí mismo:

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. (Della Mirándola, p. 5, 2006).

El hombre tiene la obligación divina, pero que sólo puede ser llevada a término terrenalmente, de darse lugar en la creación, de dignificarse por medio de su propia hechura. No obstante, que el hombre sea hecho a imagen y semejanza de un único Dios, trae como consecuencia la institución de un único hombre. Todos los hombres que, careciendo de un sentido orientador en el mundo, salvo por el imperativo de singularización de entrañar al hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, pugnan entre los otros, constituyendo un campo de batalla de todos contra todos o, en su lugar, una batalla del uno contra todos. Lo anterior, en términos de Arendt (1997), es lo que instituye el estado de naturaleza en la filosofía política hobbesiana, es lo que hace del *hombre* un lobo para el *hombre* y no hombres en un sentido plural.

El influjo demarcado por las dos aristas anteriormente expresadas lleva a que la política sea entablada en términos históricos o que, sea de plano reemplazada por la historia misma (Arendt, 1997) a razón de la complejidad y la dificultad que supone asentar una definición de política. La política entendida a través de los grandes acontecimientos históricos, situados en una historia general de la humanidad, que pueden ser señalados con cierta relevancia política, conducen a la despersonificación de la política, afianzándola, nuevamente, a una idea general y abstracta de hombre, en este caso, de un hombre histórico (Arendt, 1997). Del mismo modo, la política descrita en exclusiva desde una evocación histórica renuncia a la política como algo actual, como ese lugar o relación en la cual siempre están en juego las

condiciones materiales de existencia y la posibilidad del cambio de esas condiciones. Una política material es, insoslayablemente, una política del presente en tanto siempre se habla a través de la pluralidad finita que supone ser un cuerpo, un cuerpo que demarca mortalidad y contingencia presente. Por otro lado, cuando la política no se ciñe a su representación histórica como concepto, suele aludirse a su representación por medio de estamentos u organizaciones, llámense: partidos, instituciones o Estado. Existe una política que puede ser pensada más allá de la figura estatal como ente regulador de las relaciones entre humanos, por ello, el Estado no es el único propiciador del *entre*.

Una política material no está interesada en la circunscripción de la política a figuraciones ideales o abstractas más allá del lugar por excelencia político, el relacionamiento singular que es ese *entre*. Al presentarse la política sobre este marco se da lugar a un desprendimiento y a una abertura como posibilidad. Por un lado, al estar la política por fuera del hombre, no como una substancia o elemento natural a sí, se elimina la centralización impuesta desde un origen perpetuo a ella misma. No existe causa primera o principio de razón suficiente para con la política, la acción política no posee una cualificación o un origen determinado para su realización. Esto ha sido problemático para la filosofía política en los términos de ubicar o plantear un origen concreto para esta.

No existe, pues, una sacra política o política como hecho natural; la política está enlazada al mundo humano, más precisamente, al mundo compartido. La política desde su origen es mundana, es relacional, es material. Puede advertirse una proximidad con la tesis número X sobre Feuerbach en lo correspondiente al materialismo: “El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social” (Marx, 2014, p. 501). El término *material* en acompañamiento de la política busca dar cuenta de un enfoque particular y de una vertiente de pensamiento político, este se concentra en la comprensión de todo producto humano desde las relaciones y prácticas que le dieron origen. Puede pensarse la historia desde lo más inmediato a esta, la existencia de individuos y su agrupación (Marx & Engels, 2014). La política puede ser pensada desde esas implicaciones mínimas de comprensión: el relacionamiento entre humanos y lo común.

Desde lo anterior, se insinúa la abertura al concepto de política, al no poseer esta un marco estricto de realización no puede concebirse un fin único o un espacio sobre el cual se

desprende necesariamente el pensamiento y el quehacer político, por ello, tampoco existe una política en sentido estricto. La política puede subsistir, por tanto, sin Estado-Nación, sin ciudadanía, sin formas jurídicas y distinto a lo que, pareciera tener un asiento bastante fuerte en la especulación contemporánea, la agencia política puede darse sin y por fuera de la democracia. Cuando hablamos de política, en términos de Giorgio Agamben (2017), nos referimos a la esfera de los medios puros. La política no refiere a ningún fin concreto, más bien, se concreta en la medialidad que es el relacionamiento mismo.

Lo único atribuible como condición a la política sería el relacionamiento de un humano con otro(s). Desde ello, se erige la construcción de un espacio, un espacio no necesariamente físico. Este espacio debe ser entendido desde la confluencia y convergencia de múltiples relaciones exteriores que se definen desde la inmediatez o contigüidad de unas con otras en una suerte de área posible gracias a las relaciones mismas (Bourdieu, 2001). Este espacio es el *entre*, pero ¿qué es un entre? ¿qué hay en él?

La palabra *entre* viene del latín *inter*, la cual puede ser significada como: en medio o estar dentro. Ineluctablemente, la palabra *entre* supone la existencia material de un algo, un ser que consta con una ubicación espacial. Para estar situado en un lugar o, para este caso, en medio de, se precisa contorno, se precisa corporalidad. Hannah Arendt (2002) al interior de *La vida del espíritu*, a propósito de la naturaleza fenoménica del mundo, llega a la contundente tesis de que ser y apariencia coinciden como lo mismo. No existe un ser o cosa que no suponga la expectación, no existe un ser que no aparezca o que no se muestre para ser visto, por ello, ante los ojos de un alguien. “Estar vivo significa estar movido por una necesidad de mostrarse que en cada individuo se corresponde con su capacidad de aparecer” (Arendt, 2002, p. 45). Si la política está compenetrada con las condiciones que hacen posible la vida, asegurar o proteger la vida es hacer posible que los todos los humanos puedan aparecer en medio de otros humanos y, aparecer implica, indudablemente, a los otros que pueden observar aquello —en este caso, quién— que aparece. Ahora bien, los seres humanos no aparecen de manera nuda o completamente desnuda. No se trata de una mera exhibición, un ser vivo, más concretamente, el ser humano, siempre se está auto-presentando, se está disponiendo para con los otros en un acto de ponerse a la vista a través de la formación de un cuerpo. Así, la cuestión nuclear del ser no se encuentra en su centro, no se trata de qué

hay detrás o al interior de él, sino de qué manera aparece, se trata, pues, del hacia afuera. De esta manera, el *entre* es una constitución ontológica que se desprende de dos cuestiones elementales: la vida humana consta de una pertenencia singular, una existencia humana siempre es precedida y sobrepasada por la subsistencia de un mundo que siempre es relacional, que implica otros cuerpos (1). Por otro lado, ser es ser percibido, pero ser percibido como una apariencia, más particularmente, con la apariencia que se pretende presentar (2). El *entre* es la condición de la política y para ocupar el *entre* se precisa aparecer, lo cual no es más que ser un cuerpo. Ser una superficie visual y de contacto. La capacidad de aparecer no es otra cosa que ser un cuerpo y lo que aparece del cuerpo siempre es ese pliegue extenso que es la piel, es decir, la superficie. Cuando se dice que la política no se halla al interior del hombre, sino *entre* los hombres se alude al estar en medio, como apariencia aprehensible, de la implicación entre humanos.²²

A partir de lo anterior, es propicio preguntarse por la política y por la manera en la cual la política aparece. Si prima el valor de la superficie, es lícito sostener la pregunta, ¿cómo acontece la política? El advenimiento de la política siempre está cifrado en los cuerpos y en las múltiples implicaciones de estos en la concreción de lo común. Lo común, en este sentido, siempre está enlazado a las posibilidades y condicionamientos para la existencia con base en la finitud que se explica en el hecho mismo de ser un cuerpo, lo común está al margen de lo público y lo privado²³. Lo común, al igual que la política, es exterior al hombre, pero se encuentra demarcado por el mancomunar. Por lo demás, el cuerpo es lo sensible común, como superficie, como imagen; todos somos cuerpo. De esta manera, cuando Judith Butler (2017) se pregunta en *la política de la calle* por el contenido político de las manifestaciones y las tomas de espacios en los cuales hay una distribución de las tareas

²² Se quiere que el término implicación sea pensado desde lo enunciado a partir del planteamiento realizado por Sloterdijk (2019) en *Crítica de la razón cínica*: “Si las cosas se nos han acercado tanto hasta llegar a quemarnos, tendrá que surgir una crítica que exprese esa quemadura. No es tanto un asunto de distancia correcta cuanto de proximidad correcta. El éxito de la palabra «implicación» crece sobre este suelo (p.23).

²³ Lo común puede instituirse al margen de lo público y lo privado a través de la elaboración teórica que proponen Negri y Hardt (2007) de este concepto en *Multitud*. Lo común está más allá de lo público y lo privado, porque es una precondition de estas dos categorías. El lenguaje, la propiedad y las formas de cooperación mismas entrañan a lo común como un precedente. Toda lengua, por ejemplo, supone a hablantes en un sentido plural que dieron lugar a un dialecto. Así, lo común se expresa como precondition en la creación de una lengua y esa lengua concreta produce lo común como una relación en incremento toda vez que permite la asociación por medio del dialecto mismo. Esta idea de lo común entraña, inevitablemente, la experiencia compartida de ser un cuerpo singular alrededor de otros cuerpos.

comunes, cuando no, prosaicas, como lo pueden ser el lavar o el cocinar, en realidad se está preguntando por la forma en que unos cuerpos concretos asumen la apropiación del *entre* y esa apropiación hace la política misma. Apropiarse del *entre* es hacer de suyo la implicación existencial de un cuerpo con relación a otros cuerpos. La política puede ser pensada como la configuración del *entre* y los elementos que suponen esa configuración. Por ello, en términos de gubernamentalidad, la política desde los albores de la humanidad puede ser entendida como la distribución y el control sobre las formas o maneras en las cuales los cuerpos pueden o no encontrarse y constituir el espacio que da lugar a la política. Siendo esto así, no es que exista un espacio por excelencia político, piénsese en el espacio público. El espacio de la política es constituido por cuerpos cuando estos se adjudican la potestad por lo común. Si toda política se halla cifrada en la sensibilidad que es el cuerpo, el acto de liberación política por excelencia se encuentra en liberar o salvar al cuerpo mismo de un tipo concreto de reparto y de representación corpórea. De allí que, el racismo o la desigualdad social se centren en la configuración de una evidencia física que es el cuerpo, el cuerpo desviado, el cuerpo negro, el cuerpo judío, el cuerpo pobre²⁴.

Sólo en medio de distintos humanos, entendiendo ello como un relacionamiento e implicación, puede tomar lugar el *entre*. Todo humano puede constituirse como un frente común en tanto cuerpo, pero, al mismo tiempo, ser un cuerpo expone la experiencia singular de vivenciarse y hacer mundo. El *entre* se halla habitado como un espacio común y plural en tanto lo singular toma lugar en él. En este sentido, puede tomar protagonismo el cuerpo como la superficie que da lugar a la política. El rostro y todo el movimiento gestual del cuerpo en su totalidad traen consigo, no sólo la mera comunicabilidad, como si de entregar un mensaje anónimo se tratase, una apertura, reconocimiento y una posición experiencial. En el rostro se manifiesta la posibilidad misma del contacto con los otros, el rostro guarda aquello que, incluso por fuera de la lengua, puede tener comunicabilidad: el dolor, la felicidad, la completa indignación. El cuerpo inaugura una región significativa para lo

²⁴ La desigualdad en términos sociales se manifiesta físicamente. En un estudio realizado por Christine Détrez (2017) sobre la desigualdad social se ofrecen algunas de las múltiples repercusiones que puede tener un cuerpo por estar expuesto a la precarización económica. Es el caso de una tasa de mortalidad mucho más alta, el desarrollo del cuerpo en términos de estatura y formación morfológica es diferente de acuerdo con la capacidad económica y todo lo que ello supone: alimentación, acceso a la salud, lugares de desarrollo, entre otros.

político que es adyacente o concomitante al diálogo. El rostro y el cuerpo no apoyan al discurso o a la enunciación en un sentido estricto, estos hacen parte del mismo acto comunicacional. Sin el rostro y el cuerpo un discurso se encontraría incompleto, sería una equivalencia al silencio que, como bien articula Emily Dickinson (2010), carece de rostro²⁵. Este silencio debe ser entendido como la institución de una comunicación despersonalizada. Contrariamente, el diálogo, en términos políticos, supone necesariamente el reconocimiento singular de quien enuncia, requiere de los gestos propios de los que un cuerpo se sirve para comunicarse y de las expresiones de nuestro rostro que parecen situar un ambiente o un tono concreto. De esta manera, la configuración de todo lugar común implica necesariamente a las manos, el torso, la postura y el rostro como una parte constitutiva del diálogo que da lugar y posibilidad al *entre*.

La piel o la superficie²⁶ es el lugar en el cual sobreviene el sentido del tacto, es el único sentido expuesto completamente al afuera, a diferencia de los ojos que se encuentran protegidos por los párpados, el gusto por la boca, el oído por las orejas y el olfato por la nariz. El sentido del tacto siempre refiere al afuera como virtualidad. El tacto es, inevitablemente, contacto, ya que lo externo es aquello que lo completa por medio de la sensación del afuera y del sentirse a sí mismo percibiendo lo foráneo o lo que se sitúa más allá del límite de la piel. El único sentido del cuerpo humano que no puede suprimirse voluntariamente, como puede serlo el acto de cerrar la boca, los ojos o tapar nuestra nariz u oídos, es el tacto de percibir con la superficie-piel —recuérdese que el cuerpo no puede evitar estar en contacto con algo— todo aquello externo a ella. La superficie es el lugar político por excelencia porque siempre está sujeta a algo que no es sólo ella misma, en este caso, los otros y su posible encuentro. Una política material o de la superficie, es una política que

²⁵ Con esto se alude al siguiente poema: El silencio es todo lo que tenemos. / La voz es el rescate — / pero el silencio es infinito. / Carece de rostro. (Andrés, 2010, p. 19) (Trad. Ramón Andrés).

²⁶ En un texto dedicado a Nancy, Derrida (2011) procura circundar el tocar (*Toucher*), desde el tocar se exhiben algunas definiciones aproximativas al sentido de superficie y piel que aparecen en lo que quiere construirse a partir de la política, esta es una de ellas: “Sobre todo, nadie, ningún cuerpo, ningún cuerpo propio ha tocado jamás, con la mano o al contacto de su piel, algo tan abstracto como un límite. Pero, a la inversa, y tal es el destino de esta figuralidad, jamás se toca otra cosa que un límite. Tocar es tocar un límite, una superficie, un borde, un contorno. Aun si se toca un adentro, «por dentro» de lo que sea, se lo hace según el punto, la línea o la superficie, la frontera de una espacialidad expuesta por fuera, ofrecida justamente al contacto en su reborde.” (Derrida, 2011p. 157).

entiende que su eje central es el cuerpo y las condiciones que hacen posibles a este como frente común de la existencia.

Capítulo III. Cuerpo y capitalismo

Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización. (...) Afectada por la mutilación se halla sobre todo la relación con el cuerpo.

(Adorno y Horkheimer, 1998, p. 277)

Este capítulo tiene la intención de plantear algunos de los lugares en los cuales se inscribe el cuerpo al interior del capitalismo. El capitalismo, en este caso, no debe ser entendido simplemente como una doctrina o un sistema económico. Siguiendo a Laval y a Dardot (2013), el capitalismo se presenta, realmente, como la nueva racionalidad guía del mundo actual. Aunque el término empleado por Laval y Dardot sea neoliberalismo, no hay que olvidar que ellos mismos sitúan al neoliberalismo como una razón producida por el capitalismo: “El neoliberalismo es la razón del capitalismo contemporáneo.” (Laval & Dardot, 2013, p. 15). El capitalismo puede ser pensado como un conjunto de discursos y de prácticas, de maneras de gobernar, de dispositivos, tanto presentes como históricos, que dan lugar a una racionalidad concreta, dicha racionalidad es el neoliberalismo.

Cuando se apunta al neoliberalismo o al capitalismo como una racionalidad, se alude a una razón política, a una razón gubernamental. La racionalidad es, pues, toda técnica o proceso que supone la dirección y la administración de los hombres en virtud de una entidad estatal determinada, de un tipo de gobierno o gobernanza. Lo que se procura direccionar desde la razón gubernamental es la conducta y la acción, es decir, la agencia corporal. El término de *razón gubernamental* que da lugar a al capitalismo como razón en Laval y Dardot (2013), es extraído del *Nacimiento de la biopolítica* de Michel Foucault (2007), texto que,

en vez de tratar directamente el término de biopolítica, emplea y se dirige al (neo)liberalismo como condición necesaria de la biopolítica con relación a la eficacia del gobierno y del control de la sociedad como categoría central. Gobernar comprende en sí el direccionamiento de las acciones y conductas de los individuos como un conglomerado y las acciones o técnicas que dan lugar a la experiencia del sujeto consigo mismo. Para dirigir la conducta de un sujeto respecto a los demás y a sí mismo es necesario, de ante mano, formar un esquema o una idea de sujeto, establecer una semblanza, una imagen sobre qué es eso del sí mismo y las categorías útiles para nombrarse a uno mismo, plantear qué puede y qué no puede realizar un sujeto como cuerpo y entre los otros cuerpos. El capitalismo, al igual que lo planteado respecto al materialismo, debe ubicar espacialmente cuerpos, dirigir sus acciones, repartir cuerpos y dividirlos, no sólo entre la multiplicidad de otros cuerpos, sino en lo que respecta a sí mismos para posibilitar a un sujeto que le sea dable el autogobernarse.

El capitalismo, como racionalidad política, adhiere al cuerpo como uno de sus ejes centrales en tanto el coeficiente de acción y de funcionalidad del capital supone al cuerpo como productor, como trabajo, como un engranaje fundamental al interior de esa máquina compleja que es el capitalismo. La razón capitalista inscribe al cuerpo en diferentes lugares como lo son el trabajo, el consumo, entre otros; produciendo con ello, cuerpos concretos, cuerpos dóciles, cuerpos productivos, cuerpos plásticos, cuerpos imágenes, cuerpos mercancía. Este capítulo pretende establecer, diferenciar y acercar algunos de los distintos modos de acontecer del cuerpo que son producto de inscripciones singulares, concepto asumido desde la genealogía, del capitalismo como la razón que dirige el mundo contemporáneo y que tiene como una de sus categorías primordiales al cuerpo.

3.1. El cuerpo sin obra

3.1.1. Cuerpo esclavo y Cuerpo trabajador: esclavitud, liberación y política en Aristóteles

Que el capitalismo se encuentre posicionado como la razón vigente y categórica del mundo contemporáneo, supone un proceso de larga data, de luchas, de procesos históricos que no acaecieron de la noche a la mañana. El capitalismo siempre ha caracterizado con especial centralidad al cuerpo como un lugar de explotación, de trabajo, de actividad, de agencia. El cuerpo y el capitalismo conforman dos de los tópicos centrales sobre los cuales se desarrolla el proyecto moderno. La íntima relación entre cuerpo y capitalismo a lo largo de la modernidad permite dilucidar la estructuración de una producción exacerbada, el consumo centrado en la individualidad, la reproducción y consolidación de la familia, la propiedad como eje primario, incluso como eje ontológico —piénsese en la filosofía de Locke²⁷— del liberalismo clásico, y el afianzamiento del Estado como ente regulador de las conductas humanas. Todo lo anterior implica un cuerpo imaginado al interior del capitalismo y, por supuesto, a través de la modernidad. Aunque resulta claro que la idea más concebida y procurada desde la modernidad con relación al cuerpo es establecer al sujeto corpóreo como un ser productivo, un ser incesantemente trabajador. Hay una inscripción del cuerpo desde el trabajo que parece anidar en el centro del capitalismo, esta inscripción yergue sus raíces en lo profundo de la historia, no refiriendo directamente a la modernidad, sino al mundo antiguo. El cuerpo productivo, imaginado por la modernidad, parece estar sumido en una carrera no sin un final, sino sin márgenes o carril alguno de trayectoria. El sujeto productor guarda una profunda correspondencia con el esclavo que no ha sido explicitada de manera usual en las lecturas que se realizan del capitalismo. El cuerpo del trabajador y el cuerpo del esclavo pueden ser sugeridos paralelamente a la luz del desarrollo teórico elaborado por Aristóteles (Trad. 1988) en *Política* respecto la esclavitud y su relación con el

²⁷ Esto puede verse reflejado en muchos de los apartados del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Locke, 2010). Es bastante ilustrativo el hecho de que, en este texto, Locke (2010), deje sin definir lo que libertad es más allá de un concepto meramente abstracto, mientras que la categoría de propiedad, con bastante centralidad en la argumentación, sea aquel vector sobre el cual los otros Derechos del hombre tienen lugar. Esto demarcaría que la libertad necesariamente se ejerce a través de la propiedad.

hombre libre en el mundo antiguo. El esclavo es aquel al que no le pertenece su cuerpo ni el producto de su trabajo a razón de su incorporación o pertenencia a otro cuerpo, el cuerpo del hombre libre.

El esclavo, como bien es delimitado por Agamben (2018a) en *El uso de los cuerpos*, es un hombre sin obra. Sin embargo, como el mismo Agamben (2018a) reconoce a través de Aristóteles, lo que le corresponde al esclavo como obra (entendida esta como *praxis*, no como *poiesis*) es el uso de su propio cuerpo, no el producto de ese uso corporal. Lo primero que debe ser delimitado respecto al esclavo en el mundo antiguo es que este era considerado como un hombre, no una bestia o una suerte de no hombre o un humano incompleto: “el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo (..)” (Aristóteles, *Política*, 1254a 6). En más, gran parte de la reflexión de Aristóteles (Trad. 1988) al interior de *Política* procura significar qué diferencia esencialmente al hombre esclavo del hombre libre, toda vez que ambos se constituyen como hombres con facultades similares. Asimismo, el esclavo ocupa un lugar en la *oikia* (casa) y en la *oikonomía*, dejándolo por fuera del rango político según el pensamiento aristotélico. No obstante, se sitúa al esclavo por fuera de la política, hay un matiz importante que es reconocido por Arendt (1997) en los términos de la liberación que da lugar a todo lo político. Para que los *politai* atenienses puedan ingresar a la esfera de la política deben liberarse del yugo de las necesidades vitales, alguien más debe hacerse cargo, debe someterse a alguien para que asuma, a su tutela, suplir las necesidades que, en caso de ocuparse de ellas, los hombres libres no podrían permitirse tener el tiempo suficiente para tratar los asuntos públicos de la *polis*. Según Arendt (1997):

Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. (p. 29).

Aunque habitualmente se considere al esclavo sin un lugar manifiesto en la política desde la posición de Aristóteles, en realidad, la esclavitud sostiene la política como su condición de existencia a partir de las labores, por entero corporales, realizadas por el esclavo²⁸. La

²⁸ En vez de figurar el hombre libre como punto inicial en la reflexión y en el desarrollo constitutivo de *Política* (Aristóteles, Trad. 1988), ocurre todo lo contrario. En la reflexión aristotélica el orden de los

esclavitud es aquello que, estando por fuera del rango político, hace posible la política como un requisito previo. La esclavitud no sólo sustenta la oportunidad de la política en el mundo antiguo, sino que también soporta la idea del trabajo y de la producción en las cuales se inscribe al cuerpo al interior del capitalismo moderno. Como ha sido expresado anteriormente, el cuerpo del trabajador es en esencia, como el cuerpo esclavo, un cuerpo al que no le pertenece su obra o su producción.

Aristóteles plantea la relación entre amo y esclavo como una relación despótica²⁹. Esta relación se enmarca al interior de las relaciones domésticas: la relación entre padres e hijos (relación parental), la relación marital entre marido y mujer, y la relación entre amo y esclavo, la cual es una relación despótica, por ello Arendt refiere la liberación como algo obtenido por medio de la violencia y la coacción. “Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo”. (Arendt, 2003, p. 44). Aunque Arendt aluda a la violencia como una parte predominante de la relación entre amo y esclavo, es de clarificar que esta violencia no debe ser entendida como sevicia o como una representación cercana a la esclavitud que tiene lugar en la Época Colonial. La violencia que se ubica en el mundo antiguo es compleja y problemática. Pese a que el hombre libre podría ejercer cualquier tipo de extralimitación con el esclavo, esto no estaba bien visto a los ojos de los demás hombres libres. La violencia que se muestra en esta relación tiene más tintes ontológicos y antropológicos que de crudeza³⁰. El esclavo es, para Aristóteles, una

componentes parece estar invertidos, el punto de partida no es el hombre libre como gobernante de la casa u *Oikos*, sino su relación con el esclavo. Aristóteles parece considerar que para pensar al hombre libre es necesario situarlo con relación al esclavo. El esclavo, en este caso, es un elemento que hace posible la figuración del hombre libre y la política que se desprende de su relación con otros hombres libres.

²⁹ Las relaciones que constituyen la familia, para Aristóteles, se definen según la calidad representativa y que es ostentada por el sujeto correspondiente a la relación. La relación entre padre e hijos es una relación parental o procreadora (*teknopoietiké*), la relación entre marido (hombre libre) y mujer es una relación matrimonial, marital, conyugal (*gamiké*), y el nexo entre el hombre libre (amo) y el esclavo recibe la nominación de una relación en términos despóticos (*despotiké*). Hay que denotar que son empleados distintos adjetivos toda vez que, Aristóteles califica las dos primeras relaciones que fueron delimitadas (padre-hijos, hombre-mujer) como relaciones carentes de nombre propio. La única relación que se figura por fuera del anonimato y la variabilidad sin rostro es la relación despótica entre amo y esclavo que, siempre es una relación a título personal. La relación despótica que se da entre amo y esclavo no debe ser entendida bajo los términos que adoptará la modernidad para esta expresión.

³⁰ La reflexión que establece Aristóteles sobre la definición y composición de la esclavitud, si bien es establecida en un primer momento como algo natural, es de subrayar que el discurrir de dicha reflexión apunta a la cimentación de una semblanza sobre lo humano y aquello que está por debajo de esta (tanto en términos

suerte de humano disminuido, este es el hombre que no se pertenece a sí mismo. De allí, que le sea propicio y conveniente sujetarse al mandato de otro.

Una vez el esclavo es reconocido como un humano por Aristóteles, este último procura indagar por la existencia de la relación entre amo y esclavo y el porqué de esta misma. La relación entre un amo y un esclavo se encuentra cifrada por la posibilidad de control y direccionamiento de un amo hacia su esclavo. Esta relación de direccionamiento o de mando, es instituida en términos naturales. Mandar y ordenar, considera Aristóteles, es algo necesario y conveniente, y entre más apropiado sea el subordinado al mando, mejor será el resultado del direccionamiento, por ello, es mejor subordinar a un hombre que una bestia (Aristóteles, Trad. 1988). Aristóteles se sirve de la analogía dualista entre el cuerpo y el alma para dar forma a la relación despótica: “el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial” (Aristóteles, *Política*, 1254b 6). Asimismo, ocurre, según Aristóteles (Trad. 1988), entre el hombre y la mujer, entre el ateniense y el bárbaro, y por supuesto, entre el hombre y otros hombres, pero hombres no libres. El esclavo es el hombre que por naturaleza es propiedad de otro hombre, en tanto le resulta conveniente, por su natural incapacidad, ceñirse al direccionamiento de otro; siendo, por otro lado, su capacidad distintiva, el uso de su propio cuerpo a razón de otro sujeto. A pesar de que la diferenciación propuesta, hasta este momento, por Aristóteles respecto la relación entre amo (relación impregnada de tintes ontológicos), es menester situar la posibilidad de la relación entre amo y esclavo en términos corporales. El pensador griego remarca que la naturaleza de la relación entre amo y esclavo puede ser precisada en los cuerpos de estos: “La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política” (...). (Aristóteles, *Política*, 1254b10-11). Mientras que, por un lado, los esclavos tienen cuerpos útiles para las labores físicas, los hombres libres, por otro lado, resultan inútiles para muchas

jerárquicos como en términos de base). Hay, pues, una violencia en términos culturales, como un lugar común y de nombramiento y de gradación de lo humano cuando se emplea la expresión por naturaleza en lo que refiere al esclavo. Asimismo, esta violencia ontológica puede identificarse en una concepción de la inteligencia humana que ayuda a distinguir los diferentes rangos de lo humano, el esclavo no puede vivir conforme al *logos*. Cuando se alude a la implicación ontológica y antropológica respecto la esclavitud, esta puede ser pensada a partir del concepto elaborado por Peter Sloterdijk (2006) como *antropotécnica*. La antropotécnica (Sloterdijk, 2006) puede ser definida como el conjunto de herramientas que tiene de suyo diseñar y optimizar tanto el comportamiento como la figura humana.

de las labores manuales. Empero, el hombre libre, considera Aristóteles, es propicio y bueno para la actividad política. Aquí, vuelve a hacerse palpable cómo es la esclavitud y la corporalidad del esclavo las que encarnan la posible significatividad de la política entre los hombres libres toda vez que quedan excluidas del rango político y así, favoreciendo la oportunidad de la política por medio de la liberación nombrada desde Arendt (1997). Esta liberación tiene lugar a partir de la superación de las necesidades inmediatas y fisiológicas del hombre libre por medio de la designación del esclavo como aquel que debe hacerse cargo de ellas. Una vez el hombre se entiende exonerado, por el esclavo, del peso de hacerse cargo de sus propias necesidades se abre la posibilidad a ser postulado por entero como libre y de la oportunidad de la política. Arendt (2003) señala que un cuerpo que debe volver únicamente sobre sí en los términos de hacerse cargo de sus propias necesidades es comparable con la pérdida de mundo.

Si bien la relación amo y esclavo procura tener una delimitación más material en los términos de la fisiología del hombre libre y del esclavo, sobreviene la posibilidad de que las evidencias corporales no sean lo suficiente explícitas para demarcar una diferenciación entre el amo y el esclavo, un esclavo puede tener cuerpo de complexión no robusta y parecerse a un hombre libre y, viceversa, un hombre libre puede tener un cuerpo que parece estar destinado a la labor³¹. Por lo anterior, Aristóteles concluye, aunque dejando abierta la consideración sobre la esencia de la relación entre amo y esclavo: “está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo” (Aristóteles, *Política*, 1255a 6).

La intrincada y abierta relación entre amo y esclavo presente en las reflexiones de Aristóteles toma relieve para lo propuesto en este capítulo desde la equiparación que tiene el esclavo a un utensilio, instrumento u órgano supeditado, no sólo al uso doméstico y a la economía de la casa, sino al cuerpo del amo. El esclavo es presentado como un instrumento animado, un instrumento que puede movilizarse por sí solo, como un instrumento que puede ser direccionado según un mandato. No obstante, la exposición del esclavo como un

³¹ “Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas. Pues esto es claro, que, si el cuerpo bastara para distinguirlos como las imágenes de los dioses, todos afirmarían que los inferiores merecerían ser esclavos”. (Aristóteles, *Política*, 1254b11). En este pasaje logra entreverse como Aristóteles parece contradecir o problematizar la idea de que la relación entre amo y esclavo, corporalmente, por ello, hasta cierto grado natural, es completamente evidente.

instrumento dotado de agencia y la posibilidad del uso de su propio cuerpo como obra, estas se encuentran enmarcadas y fijadas desde y por un mandato exterior proveniente del amo. En este sentido, pueden asomarse dos concreciones relativas al capitalismo y al trabajo como lugar en el que se inscribe al cuerpo en correspondencia a la esclavitud. Por un lado, la definición que se dio respecto al capitalismo entendía a este como una razón, una razón política o gubernamental. La razón gubernamental entraña el direccionamiento de la conducta, el establecimiento de una agencia corporal. El trabajador, al cual le corresponde la realización de una actividad concreta, debe usar su cuerpo (esto implica las actividades manuales como las actividades intelectuales) para la producción de bienes. El trabajador vende su fuerza de trabajo por cuanto es propietario de su propio cuerpo a diferencia del esclavo que no se pertenece a sí mismo. Si bien en el capitalismo ser trabajador supone el ejercicio de la libertad a diferencia del esclavo del mundo antiguo, es de recordarse la reflexión que plantea Marx (1973) respecto la acumulación originaria o primitiva. Desde esta acumulación originaria, el trabajador no vende su fuerza de trabajo en completa libertad, sino que está coaccionado por las circunstancias sociales de tener que vivir, de tener que cederse a sí mismo para darse lugar en el mundo. En este sentido, ser trabajador en el capitalismo es ser esclavo de las necesidades, ya no ajenas como en el mundo antiguo, sino propias. El obrero cede su propio cuerpo a razón de una relación contractual que dispensa todo el entramado posible de su actividad corpórea al interior de una fábrica. En este caso, el trabajador más que ser esclavo de un empleador que, realmente es a su vez esclavo en términos de subordinación, es esclavo del artificio contractual y de sus propias necesidades situadas en un entramado social. El contrato ciñe al trabajador a un espacio y a un tiempo concretos en los cuales transfiere su cuerpo en aras de una labor determinada, le otorga funciones y lo subyuga, lo hace propiedad momentáneamente de otro que se encuentra igualmente atado a un contrato o una persona jurídica, la fábrica y, posteriormente, la empresa. El trabajador debe cumplir con el mandato que lo subordina como trabajador. Este mandato se traduce en tiempo, horas de trabajo y en eficacia por medio de la cuantificación de lo producido en este tiempo de trabajo que, posteriormente, se traducirá en una contraprestación que es el dinero. El tiempo y la energía vital del trabajador pueden ser reconvertidos en dinero, puede ser vistos como mercancía.

Por otro lado, la definición del esclavo como aquel utensilio animado que se moviliza a través de mandatos parece corresponderse con la figuración de una máquina —aunque el concepto de máquina sea ajeno al mundo griego, este anacronismo es bastante ilustrativo por lo gráfico que resulta pensar el cuerpo y lo maquínico—, no de un humano en completa regla. El esclavo, a este respecto, representa la idea de un cuerpo inquebrantable e incesante al que se le ha asignado o se le ha dispuesto para recibir órdenes en favor de la realización de tareas o, más bien, de trabajos determinados. Una máquina puede ser entendida como un conjunto de partes unidas y móviles debido a una labor concreta. Puede pensarse en la idea bastante común a lo largo de la modernidad sobre el funcionamiento análogo del cuerpo al de una máquina. Esta apreciación es expuesta por Descartes (2011) en las *Meditaciones metafísicas* al interior de la segunda meditación: “En primer lugar me consideraba como alguien que poseía un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y de carne, tal como aparece en un cadáver, y a la cual designaba con el nombre de cuerpo”. (p. 171). El cuerpo del esclavo y del trabajador se constituyen como dos especies de máquinas conformadas por piezas móviles para la consecución de tareas, actividades o mandatos dictaminados por otro sujeto externo, el cual debe accionarlos por medio de una directriz o mandato³². Además, existen expectativas características por parte del mando, sea amo o empleador, para con el trabajador y el esclavo, aunque esto sea mayor para el trabajador: eficacia, rapidez y agilidad para el desempeño y la ejecución de los mandatos adquiridos. También puede pensarse en la categoría de *cuerpo fordista* planteada por Emily Martin para considerar los cambios en la semblanza de lo humano después de la revolución industrial. El cuerpo, para Martin (1987), adquiere profundas variaciones, el cuerpo puede ser instalado en una línea de productividad controlada, además de ser susceptible de ser reproducido de forma serializada en términos de una estandarización del acto reproductivo.

Si bien Aristóteles hace una distinción entre los instrumentos o útiles productivos, es decir, aquellos de los cuales se consigue algo externo que no es su mero uso, tales como la

³² Debe explicitarse que tanto el cuerpo del esclavo como el cuerpo del trabajador, a pesar de plantearse en paralelo, responden a condiciones distintas. Mientras que el cuerpo del esclavo está vinculado a la producción y sustento de la vida del hombre libre y del *oikos*; el trabajador se encuentra ceñido por causa de su libre elección a la venta de su energía corpórea, es decir, la condición que distingue al esclavo de un trabajador es la aparente libertad de decidir emplearse. No obstante, ello no implica que no se ejerza violencia o coacción sobre el cuerpo del trabajador, piénsese en las condiciones laborales, en las tasas de desempleo, las extensas jornadas laborales, en los medios posibles para subsistir, entre otros.

lanzadera y el hilo; y los útiles de los cuales únicamente se obtiene su mero uso, es el caso de la cama y del esclavo. Es importante demarcar qué hace posible esta consideración de que del uso del propio cuerpo en el esclavo no produzca nada más allá del uso para este. Cuando Aristóteles analiza la posesión y los instrumentos o útiles, sitúa estos últimos como si fueran una parte o una pieza de un todo o un conjunto. Una parte de algo, para Aristóteles (Trad. 1988), expresa un rasgo de necesidad con relación a aquello de lo cual es parte, es decir, una parte posee una pertenencia hacia el conjunto de cosas del cual emana y no sólo es un objeto que subsiste en sí mismo. Para Aristóteles (Trad. 1988), la relación entre el amo y el esclavo, como una relación despótica, funciona de igual manera, por lo tanto, el pensador griego arguye: “Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente.” (Aristóteles, *Política*, 1254a 5). Lo anterior subraya una situación de dependencia, es decir, el esclavo se halla implicado por entero en el amo como una pieza que no puede subsistir por fuera de un conjunto o de la pertenencia a su amo. Sin embargo, esto no ocurre en un sentido contrario, el amo puede subsistir sin el esclavo³³. En el sentido evocado por Aristóteles respecto la condición de parte y su similitud a la relación entre amo y esclavo, el “le pertenece enteramente” es traducido por Agamben (2018a) como: “el esclavo no es sólo esclavo del amo, sino que es íntegramente [parte] de este”. (p. 41). Esta traducción insiste mucho más en el hecho considerado por Aristóteles de que el esclavo al ser un útil del amo, por su pertenencia a este último, el esclavo forma una parte o, más bien, el esclavo se configura como un órgano (herramienta, instrumento) útil del amo en tanto que parte de este. No se trata de un útil a la mano, sino de una mano que subsiste por fuera del hombre libre o amo.

El término de útil o de utensilio al que refiere al esclavo como una parte fundamental de oikonomía, deja entrever que este más que ser un objeto que subsiste por sí, forma parte de un conjunto funcional que está al servicio del padre de familia, en este caso, su amo. Por ello, la sugerencia de Agamben (2018a) de entender al esclavo como una parte integrante o un órgano más de su amo. Desde aquí se perfila la inscripción del cuerpo del esclavo y del

³³ No obstante, vuelve a ser llamativo que la política figurada por Aristóteles requiera la significación del esclavo para dar lugar al hombre libre, es decir, que la esclavitud no sólo es una precondition a la política, sino a la definición misma de hombre libre.

cuerpo del trabajador como cuerpos carentes de obra, aunque bajo circunstancias dispares: el esclavo carece de su obra a razón del *oikos* y el trabajador con relación a su afiliación a una empresa o fábrica. El uso del cuerpo del esclavo está definido desde su integración o, más bien, desde su incorporación a un cuerpo externo a él, es decir, el cuerpo del sujeto al cual pertenece, su amo. El mandato que pone en movimiento la agencia corporal del esclavo supone que el uso del cuerpo del esclavo está en uso como un órgano del amo, como útil o instrumento. Esto quiere decir que el uso del cuerpo de un esclavo es, en realidad, el uso de un cuerpo incorporado en el hombre libre. Todo lo realizado por el esclavo es como si lo hiciese, en realidad, el hombre libre desde otro cuerpo que no es más que un instrumento de su dominio. Es desde este respecto que debe ser pensado al esclavo como un hombre o un cuerpo sin obra o sin producción. Toda actividad, realización o constitución tiene su titularidad en el amo y señor del esclavo en tanto el esclavo es una parte integral de este. El trabajador, de la misma manera, se encuentra en uso por otra persona, en este caso, por una persona jurídica como lo es una empresa. El trabajador está al servicio como una parte integrante del lugar para el cual fue contratado. Todo trabajador al final del día puede volver a su casa del mismo modo como inició su jornada laboral, con las manos completamente vacías. Todo lo producido por un empleado debido a la ubicación espaciotemporal suministrada por el contrato que lo une a una empresa no le pertenece en cuanto este se entiende incorporado o como una parte integrante del lugar para el cual trabaja.

3.1.2. Nueva pista: el mundo romano en clave de la esclavitud ateniense

El trabajo puede ser considerado en lo que respecta a la esclavitud si se toma como significativo el hecho de que un esclavo pueda ser dado para la realización de una actividad determinada en el mundo romano. Un esclavo era dado en favor de una deuda o podía ser arrendado a través de la figura jurídica *locatio operarum* o *locatio conductio*. El esclavo, en el caso de los contratos o figuras jurídicas antes mencionadas, era puesto en disposición de una persona diferente a la del amo para el cumplimiento y la ejecución de ciertas actividades, estas comúnmente eran labores de jardinería, agricultura o construcción. La relación que supone la *locatio operarum* genera una tercera persona al amo y al esclavo, esta tercera

persona es quien posee el usufructo del cuerpo del esclavo, es quien lo utiliza a razón de la actividad material a desarrollar. No obstante, sea la tercera persona quien use el cuerpo del esclavo, esta deberá remunerar al amo del esclavo por la actividad y el uso corporal en la labor encomendada. El referente de la *locatio operarum* parece poner de relieve que el cuerpo del esclavo, al menos, en esta figura jurídica romana, se encuentra escindido en tres elementos que están de igual manera inscritos en el cuerpo del trabajador. Por un lado, el cuerpo del esclavo y del trabajador están dotados de la capacidad corporal necesaria para la consecución de una actividad determinable, dicha capacidad corporal es el uso de su propio cuerpo como agencia. Por otro lado, esa capacidad corpórea que es la agencia es enajenable, es decir, esta puede desdoblarse de su materialidad y presentarse como un bien incorpóreo para el arriendo, por ende, para el comercio. Y, en último lugar, el cuerpo que en la *Política* de Aristóteles era entendido como un órgano integrado al corpus del padre de familia, al interior del derecho romano, el cuerpo del esclavo puede ser incorporado a distintos cuerpos como un instrumento móvil a causa de su pertenencia a un hombre libre y a la nueva integración de su uso como un valor que es enajenable y comercializable entre hombres libres.

A partir de lo anterior, puede darse un intersticio para pensar al trabajador en el tiempo presente como una persona dividida que hace para sí las veces de hombre libre y de esclavo. Ser trabajador implica, al menos, en el mundo contemporáneo, venderse, prepararse y formarse en función de la adquisición de un trabajo. Este trabajo de formación es entendido por Laval y Dardot (2013) como la construcción o el montaje de un sujeto que se figura a sí mismo en forma de una pequeña empresa y que, antes de trabajar para otros, debe trabajar para sí, debe gobernarse óptima y eficientemente para ser un producto valioso y contratable en el mercado laboral. En este sentido, puede pensarse que el trabajador contemporáneo, no sólo es esclavo de otros, sino que puede y debe ser esclavo de sí si pretende una vida laboral confortable. Recuérdese que la razón gubernamental no sólo atañe a las conductas interpersonales, también converge hacia la ideación de uno mismo. Con esto se hace manifiesto la plausible cercanía, aunque exista una diferencia respecto la pertenencia del esclavo a otro sujeto y la presunta libertad atravesada por las circunstancias del medio social del trabajador, de esta figura jurídica romana con el contrato de trabajo contemporáneo, en el cual un sujeto se *obliga* —piénsese en la esclavitud como una relación despótica, es decir,

violenta y coactiva—, según el código sustantivo del trabajo (Decreto ley 2663 de 1950) colombiano en su artículo 22, a dar su capacidad corporal traducida en un servicio o una actividad concreta en favor de una contraprestación que es el dinero, esto siempre es realizado a razón de otra persona o entidad independiente del trabajador³⁴. No hay que olvidar que un contrato siempre implica algo más que las partes directamente implicadas. A todo contrato le subyace un entramado jurídico, social y político. Para este caso, ese entramado se perfecciona por medio del Estado como ente que supervisa y dictamina las formas para la constitución de los contratos, específicamente, el contrato laboral. Así, cuando un trabajador es vinculado por medio de un contrato, este también es deudor de ese ente y ese entramado que les subyacen a todos los contratos.

Lo precedente demarca el énfasis que ha hecho el capitalismo significando al cuerpo como uno de sus ejes principales. El cuerpo, más que una fuerza de trabajo imparable y eficiente es, ineludiblemente, mercancía. Si bien el cuerpo puede ser pensado como mercancía fetichizada, como un objeto llano que refleja una mera imagen relacional, es decir, como un espectáculo, en los términos de Debord (esto habrá a ser pensado más adelante), en el trabajador se fetichiza no sólo su imagen, sino su capacidad, su vitalidad corporal, haciendo de esta algo canjeable y cambiante en el mercado laboral. Para este caso, el cuerpo es presentado como una mercancía a partir de su fuerza de trabajo y esta fuerza misma es susceptible de ser fetichizada a través de su abstracción en un valor remunerable al trabajador, el trabajador es ideado como una cosa que realiza actividades o funciones independiente de su voluntad, preferencias, entre otros. Lo que el trabajador ignora es que toda la fuerza que presta en favor de una contraprestación, en estas circunstancias, el dinero, jamás volverá a él; el cuerpo del trabajador es abandonado de una forma llana y desmaterializada cuando se concreta la vitalidad de su corporalidad en un tiempo de trabajo y en un salario. La fuerza de trabajo en el trabajador, como la fuerza de trabajo en el esclavo según la *locatio operarum*, poseen valor de cambio, estas son enajenables e intercambiables a razón de esa forma general específica que es el dinero³⁵. Asimismo, la fuerza de trabajo es

³⁴ El artículo 22 del Código sustantivo del trabajo reza así en un inciso primero: “Contrato de trabajo es aquel por el cual una persona natural se obliga a prestar un servicio personal a otra persona, natural o jurídica, bajo la continuada dependencia o subordinación de la segunda y mediante remuneración.”

³⁵ En el mundo contemporáneo el sueldo o el dinero que es recibido en favor de la realización de una actividad ya no es pensado simplemente como una contraprestación o una deuda que tiene el empleador con

traducida, para el trabajador, no para el esclavo ya que es su amo quien recibe la retribución, en la relación laboral como una remuneración a favor de una contraprestación que es la actividad o el mandato por desarrollar. Ahora bien, ¿cuál es el valor de uso que da lugar a la figuración del esclavo y del trabajador como una mercancía en términos marxianos? La respuesta es evidente, el valor de uso del trabajador y del esclavo, reside en el uso del cuerpo en nombre de una persona (esta persona también puede ser jurídica, es decir, puede ser una empresa) que usa al trabajador en beneficio propio y en el uso del cuerpo (tanto del trabajador como del esclavo) dirigido a la satisfacción de necesidades. De esta manera, el trabajador y el esclavo como seres corpóreos que son cumplen con las dos propiedades planteadas por Marx para la constitución de una mercancía. Pese a que se considere habitualmente a la actividad desarrollada por los esclavos como no productora de un valor de cambio en cuanto su producto le correspondía a su amo y señor, este valor se expresa de manera vicaria, es decir, a partir o en función de otro, toda vez que el fruto de su cuerpo no le corresponde. Lo anterior subraya la tesis, ya enunciada, de Agamben (2018a): el esclavo es un hombre sin obra (p. 28). El esclavo usa su cuerpo en habida cuenta de su pertenencia e integración al cuerpo de otro como parte o pieza constitutiva. Asimismo, ocurre con el trabajador que siendo parte integral de una empresa ocupa su cuerpo a causa de las actividades estipuladas contractualmente. Aunque el trabajador sea remunerado por su labor, la plusvalía da cuenta de la desobra que lo habita como una parte que pertenece a otro.

Ahora bien, el fetichismo de la capacidad corporal como mercancía se encuentra cifrada en la constitución del trabajo como un mero objeto, un objeto dado por fuera del cuerpo que lo produjo. Aunque puede pensarse que el cuerpo y el trabajo mismo siempre han estado fetichizados en los términos de un ocultamiento de la esencial relación entre trabajador corpóreo y su producción; lo relevante, en este caso, es pensar la cantidad de energía y fuerza laboral derrochadas o mal gastadas a causa de la consideración del trabajo como un mero objeto que no toma en cuenta las condiciones efectivas de los cuerpos, sus capacidades, sus circunstancias. El trabajo como un objeto es aquel que toma lugar únicamente para el control corporal, la creación de plusvalor, no para la satisfacción de necesidades y lo que ello implica, como puede serlo, la constitución de un mundo humano por medio de la

el trabajador a cambio de su tiempo. Es, más bien, una inversión que el trabajador podrá gastar en sí mismo a través de los objetos de consumo.

transformación del entorno. La actividad laboral en el capitalismo procura que el trabajador pueda reproducir y prolongar su vida por medio de lo remunerado por su energía vital con la condición inexcusable de que siga trabajando³⁶. Existe todo un círculo que da lugar a la explotación y fetichización del trabajador como una cosa. El trabajo objeto no procura integrar al trabajador a una actividad de significancia humana como aquello que constituye un estado o un conjunto de cosas que convienen a la comunidad política. Ocurre lo contrario, el trabajo como objeto pretende constituir sujetos, alinearlos y sujetarlos a formas concretas de agencia, de movimiento, de realización. La única función que tiene el trabajo en el siglo XXI es controlar y perfilar cuerpos. Esto último puede seguirse en el análisis elaborado por Paul y Percival Goodman que es citado por Bob Black (2013), donde se plantea que en la década del 1980 bastaba con el 5% del trabajo que se realizaba en todo el mundo para suplir las necesidades básicas de todos los humanos en el globo terráqueo. Esta cifra, como bien resalta Black (2013), es probable que sea igual o considerablemente menor tomando en cuenta la multiplicidad de avances técnicos que han acontecido desde entonces. Ello pone de relieve que la mayor parte del trabajo que, no perteneciéndole propiamente a los trabajadores, es realizado con tanto ímpetu en la razón capitalista como uno de sus ejes centrales, en realidad, es algo improductivo. El individuo productivo que es pensado al interior del capitalismo siempre está produciendo en aras de otro distinto que no es él o que, realmente, no es nadie, sino la máscara de un sistema sin rostro para el cual sirve.

Es bastante significativo e irónico que la institución del trabajo figurada desde la modernidad y el capitalismo tenga muchas más similitudes con la esclavitud del mundo antiguo que con los artesanos o zapateros descritos por Platón o Aristóteles en sus obras políticas. Asimismo, la imagen de un trabajador que se entrega de manera libre y por entero a la actividad laboral como una dimensión de realización vital, no parece colindar con los hombres libres del mundo greco-romano. Como fue mencionado, las labores que provenían de necesidades inmediatas representaban para los hombres libres algo de lo cual liberarse,

³⁶ También debe tomarse en cuenta que el trabajador vinculado a este círculo de explotación, en el cual se trabaja para subsistir y seguir trabajando, puede ser precarizado por las condiciones sociales y políticas del conseguir un empleo, es decir, formarse para conseguir y buscar un empleo implican riesgos que son asumidos completamente por el sujeto interesado. A pesar de que se considere el trabajo como el centro en el cual se hace vivible una vida, el hacerse con uno en las sociedades contemporáneas no es fácil. Riesgos que implican la actividad de búsqueda de empleo son: la carrera formativa que se escoge, las relaciones que puede ser o no fructíferas en la búsqueda de empleo, los lugares a los cuales se solicita, la realización de un perfil, entre otros.

no algo a realizar. A las únicas personas que les correspondería la posibilidad de una relación existencial por medio del trabajo de sus propios cuerpos sería a los esclavos, toda vez que, como bien señala Agamben (2018a), la única obra que les corresponde, como *ergón*, es el uso de su cuerpo a nombre de otra persona. Esto último parece evocar un problema que puede leerse entre líneas en la obra de Arendt (2003) cuando distingue entre labor, trabajo y acción. Si para los *politai* era necesario liberarse de las actividades de auto-sostenimiento corporal que los separaban del mundo, la política que se realiza en medio de la razón capitalista sólo puede tener lugar en y sobre la exigencia de un cuerpo que, a pesar de trabajar, debe concernirle el entorno-mundo y las relaciones posibles con otros cuerpos. La política en medio del capitalismo debe ser entendida a través de la exigencia del cuerpo explotado y precarizado.

3.2. El cuerpo espectáculo y el cuerpo del consumidor

En la medida que aparece como un eje central al interior del capitalismo el cuerpo es inscrito en diferentes lugares y significado de diversas maneras a través de los diferentes procesos económicos que son puestos en marcha por la razón política que le subyace. Mientras que en el *cuerpo sin obra* se pretendía poner en común la inscripción del cuerpo dentro del trabajo, inscripción que obedece a los procesos de producción y a las actividades laborales, este apartado pretende enfocarse en la imagen del cuerpo y en el cuerpo del sujeto que consume como tipos de inscripciones diferentes. Se hace pertinente considerar que en la misma medida que existen distintos procesos que constituyen la dinámica del capitalismo, existen diferentes inscripciones y variaciones significativas del cuerpo fruto de dichos procesos. El cuerpo en el capitalismo contemporáneo no sólo atiende a lo delimitado como fuerza laboral o al trabajo. El cuerpo es un escenario de ostentación, de visibilidad. El cuerpo es aquel que proyecta la singularidad subjetiva hacia los demás sujetos. La razón capitalista no trabaja en contra de la libertad, como bien lo expresan Laval y Dardot (2013): “la libertad es su condición de posibilidad” (p. 16). En el capitalismo contemporáneo se gobierna mediante la libertad. La libertad en el capitalismo de hoy en día no debe entenderse como una simple autodeterminación, es, más bien, el libre flujo del sujeto a su autodescubrimiento

en una inmensa escala que el capital proporciona en términos de atributos y valores endosables al sujeto libre. El sujeto decide en torno a lo que ve y lo adjunta a sí. El cuerpo se transforma en una imagen y esta imagen es canjeable, reproducible y cambiante. El cuerpo se hace flexible para amoldarse a la imagen que quiere proyectar como singularidad. Aunque la escala de atributos y de valores sea algo masificado, es de precisar que toda experiencia es personalísima, por ello, todo sujeto entiende como única y particular la adjudicación de cierta imagen a sí, pese a que esta sea reproducida en serie. Así lo entiende el pensador francés Yves Michaud (2015) con relación al lujo: “como las experiencias son privadas, todas son equivalentes. Cada uno siente lo que siente, vive «su» lujo”. (p. 151). Como todas las experiencias son privadas y equivalentes, cada uno siente y vive su propio autodescubrimiento respecto a su cuerpo hecho una imagen íntima y personalísima. La inscripción que hace del cuerpo meramente una imagen será nominada a partir del concepto de espectáculo elaborado por Guy Debord. El cuerpo espectáculo es el nombre que se sugiere para esta inscripción particular.

Por otro lado, la libertad con la cual gobierna el capitalismo también se halla cifrada en el consumo como otro proceso de inscripción. El cuerpo del trabajador sólo se entiende libre cuando no trabaja, cuando se halla consumiendo en su tiempo de no trabajo. El consumo, como bien plantea Bauman (2000), ha sido una actividad que se ha llevado a cabo desde los albores de la humanidad misma. Para dar cabida a la existencia en términos materiales el viviente humano, necesariamente, debió consumir: animales, líquidos, frutos, energías, pieles, entre otros. Por consiguiente, más que denominar las sociedades capitalistas contemporáneas como sociedades de consumo, lo suyo sería pensar las sociedades actuales como sociedades de consumidores (Bauman, 2000). El capitalismo de nuestros días atiende a una sobreexplotación y sobreexcitación del individuo corpóreo como uno de sus ejes centrales. La libertad con la que el capitalismo gobierna está encriptada en el sobreconsumo del individuo, el consumo casi siempre apunta a quien lo realiza singularmente. Postular una sociedad de consumidores supone la particularización del consumo en los individuos que consumen, en este sentido, es propicio hablar del cuerpo del consumidor en la instancia del consumo como un proceso económico, cultural, social y político que se adscribe al capitalismo contemporáneo.

3.2.1. El cuerpo espectáculo

El concepto de espectáculo que recubre la semblanza o la idea de un cuerpo que se presenta de manera exclusiva como imagen refiere a la obra dada a conocer por los disturbios de mayo del 68, es decir, *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord. Como bien señala Debord (1990), la teoría crítica propuesta en *La sociedad del espectáculo* no tendrá cambio alguno, y será actual, siempre que no desaparezcan las condiciones que la engendraron. La sociedad del espectáculo debe entenderse como una sociedad en la cual la vida entera ya no es susceptible de ser experimentada, sino simplemente representada, la vida aparece como un conjunto de imágenes, de representaciones y las relaciones que sostienen a dichas imágenes. En este sentido, el espectáculo se perfila, no como una mera imagen, por el contrario, es un conjunto de relaciones sociales entre diferentes sujetos que es mediado y concentrado por las imágenes como si estas fueran su forma substancial o real. De esta manera, el espectáculo se presenta como “el movimiento autónomo de lo no vivido” (Debord, 1999, p.38). Lo no vivido es aquella realidad percibida que responde a los órdenes de la representación espectacular y que se presenta contenida en el espectáculo. Por ello, Debord (1999) afirma: “la realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real”. (p.40). El espectáculo es, pues, la afirmación y declaración de la totalidad de la vida humana como mera apariencia en un sentido negativo, esto es, como apariencia sin ningún valor más allá de su contenido visual. La profundidad de la apariencia, en el caso del espectáculo, radica, únicamente, en su imagen, en su efigie. Así, una crítica del espectáculo debe tener de presente a este como una negación visible de la vida, como negación que se torna y que encuentra su lugar de afincamiento de lo humano negado en la imagen (Debord, 1999).

El espectáculo conduce al alejamiento de lo humano por parte de la humano mismo, dejando a este relegado en favor de los instrumentos, útiles producidos e imágenes constituidas; haciendo pasar estos como objetos sin determinación y sin presupuesto o predecesor. Las imágenes de la semblanza humana, constituidas como objetos, pueden ser leídas como la objetivación infiel de los productores en provecho de sus propias invenciones. Esto último toma lugar en un doble desplazamiento que es descrito por Debord (1999) en

los términos del paso del *ser* al *tener*, paso que puede ser pensado a partir del capitalismo clásico de acumulación de mercancías en el cual es necesario el acaparamiento de propiedad privada y ser un trabajador y, en último lugar, el paso del *tener* al *parecer*, que corresponde a la sociedad capitalista y neoliberal contemporánea, una sociedad entregada de manera exacerbada al fetichismo mercantil y a la producción central de un sujeto económico-mercancía más que a mercancías mismas.

El *parecer*, para Debord (1999), es un resultante del proyecto filosófico occidental que concentró toda su atención a la interpretación de la vida humana a partir de categorías relacionadas con la vista, la observación y la predominancia de la racionalidad técnica en la elaboración constante de objetos. Por ello, el sentido privilegiado al interior del espectáculo es la vista. Todo, en el espectáculo, encuentra su ser potencialmente a través de la vista. El tacto se resume en que todo lo percibido por los ojos, eventualmente, podrá tocarse. El gusto, por ejemplo, nos llega a través de las imágenes y las representaciones de aquello que entrará en nuestras bocas. Sabemos que algo nos va a gustar porque la publicidad y su imagen ya nos enseñó la manera determinada de experimentar un producto concreto. Ocurre de manera similar con el resto de los sentidos. Que el paso de *tener* al *parecer* haya tenido lugar mediante la extensión e intensificación de la vista como el sentido privilegiado en el mundo contemporáneo, conduce a que el *parecer* implique al *tener* en sí, no en términos de acumulación de propiedad privada al interior de un patrimonio neto, sino que el *aparecer* hace efectivo el valor y el prestigio de la mercancía en la inmediatez del sentido de la vista a través del sujeto mismo. En un mundo en el cual impera la imagen y la mercancía por encima de las relaciones productivas y el trabajo que dio lugar a estas, el sujeto productor se hace mercancía, su cuerpo se hace, insoslayablemente, imagen. El espectáculo se encuentra sostenido o afirmado en aquello mismo que representa, es decir, en el sujeto y su cuerpo. El cuerpo como ineludible materia, es susceptible de ser representado en tanto es percibido. El cuerpo que representa un concepto bisagra en el materialismo y en la producción misma como fuerza de trabajo, toma lugar como una mera imagen en las sociedades espectaculares. El *tener* es concretizado en el cuerpo y en su parecerse, en la construcción visual que se proyecta hacia los demás sujetos corpóreos. La riqueza en las sociedades contemporáneas debe hacerse real a través del cuerpo, no basta con ser rico, debe uno parecerse a alguien rico.

El espectáculo, necesariamente, debe propagarse a través de la difusión y propagación de un mundo que, más que un mundo materialmente hablando, es un concepto o una simple *visión* de mundo (*weltanschauung*). (Debord, 1999, p.38). El mundo que es esparcido espectacularmente se presenta como abierto en tanto es diseminado masivamente, está a la orden del día para todos. En este sentido, siguiendo a Günter Anders (2011), el mundo es suministrado a domicilio. El mundo llega a domicilio a la residencia de todas las personas como si se tratase del agua, del gas, de la electricidad. Lo que nos llega del mundo a través de los medios de comunicación masivos, son sucesos, son episodios de la vida; episodios que se han hecho imágenes transmisibles y reproducibles. Así, el mundo y los acontecimientos vienen a nosotros, no nosotros a ellos. Si el mundo es aquel que se dirige y viene hacia nosotros, en realidad no lo experimentamos, no lo vivenciamos, sólo lo consumimos a granel a partir de los medios de difusión. Y, si el mundo que es suministrado a domicilio es meramente una imagen, este mundo se encuentra a medias, medio presente y medio ausente: el mundo se hace una fantasmagoría. Asimismo, como el mundo es suministrado a domicilio, el cuerpo llega a nosotros como una imagen. El cuerpo como imagen y portador de la riqueza, precisa el límite de la experiencia humana y de la experiencia social, en tanto todo cuerpo carga consigo un valor determinable de cara a los demás. Esto es logrado por medio de anuncios, del contenido publicitario que se funde orgánicamente con las redes sociales, con el cine, con las series televisivas que re-presentan la vida cotidiana. Pese a que se considere que lo atractivo de un anuncio publicitario sea el producto pautado, en realidad, lo atractivo es el cuerpo que allí se modela y es suministrado como cuerpo público a los demás cuerpos. Los cuerpos de las pautas publicitarias son insistidos como entidades aisladas, separadas de los demás cuerpos: la publicidad remarca una experiencia corporal solitaria. La experiencia corporal solitaria es reconvertida en mercancía, pero una mercancía que debe ser enseñada a los demás, su formato más habitual lo vemos en las pautas de perfumes, de relojes, de autos, entre otros. Inclusive la imagen del cuerpo rodeado de otros cuerpos en medio del éxtasis y del fulgor, pasa por una experiencia corporal solitaria; es común ver en cintas y en series alusivas al festejo en discotecas, antros, y demás, que el gesto común sea el cerrar los ojos y apreciar la experiencia del disfrute propio a pesar de estar en un lugar de encuentro, ello nos habla de una experiencia apartada.

La experiencia del cuerpo espectáculo toma lugar a través de diseños que producen una semblanza de aislamiento y de empatía a la soledad. Aun cuando un cuerpo publicitario está puesto con otros cuerpos, los otros cuerpos son secundarios, son figurantes y representan una parte más del paisaje o del escenario del cuerpo protagónico que tiene incorporado el producto a mostrar. De esta manera, los cuerpos que se figuran domiciliariamente son cuerpos deshumanizados, son cuerpos inhibidos de toda potencia política, toda vez que no hay posibilidad de un *entre* o de un encuentro en términos políticos, porque los cuerpos se hallan divididos y separados unos de otros. Los cuerpos se encuentran separados porque su configuración espectacular los resalta en una individualidad histriónica, cosificada y universal donde toda la experiencia subjetiva y común es erigida desde imágenes, disfraces y sensibilidades interiores. Ni siquiera cuando el cuerpo espectacularizado por la publicidad pone en movimiento su agencia, al palpar o interactuar, se encuentra compartiendo o relacionándose. Toda su agencia desestima e infravalora aquello externo a el cuerpo protagonista, ya que todo está completamente dispuesto o fabricado para él. Lo anterior puede ser subrayado cuando se piensa en la pérdida de la unidad de mundo que denuncia Debord (1999) a partir del espectáculo y la abstracción, como una manifestación de este último:

En el espectáculo una parte del mundo *se representa* ante el mundo, apareciendo como superior al mundo. El espectáculo es sólo el lenguaje común de esta separación. Lo que une a los espectáculos no es más que su relación irreversible con el centro que mantiene su aislamiento. El espectáculo reúne lo separado, pero lo reúne *en cuanto separado*. (pp. 48-49).

Si se sigue la idea del espectáculo como algo fantasmagórico y domiciliario como fue presentado a través de Günter Anders que acontecimientos particulares del mundo se presenten o nos lleguen a nosotros en vez de otros acontecimientos diferentes, resalta la importancia y constitución de un mundo particular que no es escogido y vivido de manera expedita por nosotros. La totalidad del mundo no es y no puede ser lo suministrado por los medios. La realidad recortada que es presentada espectacularmente configura un afuera del mundo que llega a domicilio; crea una frontera que no es vivible porque no toma lugar por

medio de la vista. La abstracción en la sociedad del espectáculo no sólo refiere al trabajo, al trabajador particular y a la producción global. La abstracción también encripta al mundo, haciendo visible y evidente un mundo singular por medio de su exhibición y publicitación, se pone entre paréntesis todo aquello que no entra en ese mundo espectacular y suministrado, haciendo inexistente el resto en tanto invisible para los espectadores. El mundo espectacular debe entenderse como una abstracción particular que subsume el resto de las experiencias posibles, lo mismo ocurre con el cuerpo, se muestra o se representa un cuerpo concreto que aparece como superior y deseable en contraste con el resto de los cuerpos singulares.

Todo en cuanto ocurre en la suministración del cuerpo a domicilio, ocurre en aras del cuerpo y el producto que se están enseñando. A partir del cuerpo que se provee mercantilmente, se espera que los sujetos puedan acceder a estos cuerpos presentados, a estos cuerpos que se hacen imagen y mercancía. Se trata, pues, de encarnar, de parecer una imagen que antes ha sido visualizada; el objetivo final, no es ser alguien, sino parecer alguien, ser la imagen y representación de aquello que se estima como una subjetividad. El cuerpo como condición de lo humano, como superficie de contacto, al ser inscrito como una mercancía emerge como una segunda piel que se viste en tanto es imagen que se parece a un modelo de cuerpo determinado.

Las imágenes que son introyectadas como cuerpos posibles y accesibles en la sociedad del espectáculo son la forma y contenido de la vida misma. En este caso, el contenido no es expresado en un ámbito de profundidad que debe ser expuesto, todo lo contrario, el contenido tiene lugar en la superficie, no en una superficie que aparece en tanto acontecimiento, sino que se parece a una escala o a un modelo atribuible a un cuerpo mercancía específico. La espectacularización del cuerpo no refiere a una suerte de lavado de cerebro o de dominio directo que obliga a los sujetos a vestirse, a consumir o encarnar determinadas formas. El cuerpo espectáculo otorga a cada uno la idea de levedad y de libertad sobre el dominio de su cuerpo y las elecciones respecto a la conformación de una identidad que se hace imagen. El sujeto pasa por alto el carácter fantasmagórico que se impele en su cuerpo en la medida que se encuentra escogiendo, en la medida que es libre de elegir a qué cuerpo desea parecerse. Así, la libertad que la razón capitalista (Laval y Dardot, 2013) le confiere al sujeto está cifrada en la idea del autodescubrimiento de sí mismo. El

sujeto se entiende como un proyecto enteramente libre que se edifica a sí, que escoge qué usar, qué comer; que está en la averiguación personal de quién es. Lo que el sujeto espectacular ignora es que todas las concesiones que tiene para determinar la averiguación del quién como una imagen que se muestra, han sido distribuidas y facilitadas como si de un servicio público se tratase. Así, como si de la abstracción del mundo se hiciese referencia, el cuerpo en su condición de no repetible y de contingencia es recusado por una cierta imagen de cuerpo, por una inscripción y una procedencia. Dispensar la afirmación de cuerpo particular es un pleonasma, todo cuerpo es particular desde su conformación biológica, de sus relaciones y todo aquello que le antecede haciéndose efectivo en el cuerpo presente; sin embargo, el espectáculo homogeniza a todos los cuerpos y esta homogenización pasa por la diferencia, todos los cuerpos se entienden iguales en cuanto todos son diferentes y solitarios como bien se entreve en la publicidad corporal. De esta forma, el espectáculo reúne los cuerpos separados, en tanto separados.

Mientras más esté sumido el sujeto o el espectador a la representación de sí como una imagen, más se aleja de la posibilidad del encuentro con los otros como condición de un *entre* o una agencia mancomunada y de la comprensión de su propia existencia a través de los medios materiales y relacionales que lo circundan. En los términos de Debord (1999): “La exterioridad del espectáculo en relación con el hombre activo se manifiesta en el hecho de que sus propios gestos dejan de ser suyos, para convertirse en los gestos de otro que los representa para él”. (p. 49). El cuerpo espectáculo es bombardeado con imágenes posibles, no sólo domiciliariamente, sino en todas partes. Los otros cuerpos en la circulación del espacio, en vez de representar la posibilidad de encuentro, cargan imágenes, representaciones que demarcan el incesantemente imperativo de parecer ser alguien, de encarnar un cuerpo. El cuerpo que aparece como imagen a los demás cuerpos es expuesto como el lugar en el cual la riqueza y el tener se hacen ostensibles, el cuerpo se vuelve capital simbólico. Esto es expresado perfectamente por Mabel Moraña (2021) cuando piensa el cuerpo desde Bourdieu: “Como capital simbólico, lo corporal circula en el medio social, se cotiza, se devalúa, se incrementa o malgasta, según las funciones y usos a los que sea sometido.”. (p. 187). El cuerpo adquiere el rostro del lujo y del prestigio como demarcador

de una posible distinción entre clases sociales a partir de los *habitus*³⁷: la ropa que se usa, los gestos, en más, la imagen que se proyecta. Asimismo, el cuerpo o, más bien, una determinada imagen de cuerpo será la que posibilite el ingreso a ciertos lugares, la que acarree la oportunidad de obtener o no un empleo concreto. Puede pensarse en la operatividad y el uso de ciertos modelos de belleza que son estimados como adecuados para asistir a entrevistas de trabajo, reuniones sociales, entre otros; esta clase de prácticas sólo afinan y reproducen la idea de que existe una belleza singular a la cual aspirar como imagen, esta imagen se populariza en la medida que se hace un principio habitual y de regulación relacional de la apariencia corporal³⁸.

El cuerpo es fetichizado por el capitalismo contemporáneo en la medida en que encripta toda su potencia corporal en favor de una mera imagen. No se trata de ser el cuerpo que se es y de que un cuerpo siempre suponga a otros cuerpos o del contacto con estos, se trata de constituir una imagen que delimita una subjetividad solitaria ofrecida de antemano por los lineamientos del mundo del espectáculo. Se trata de *parecer* un cuerpo, no de serlo. Esta es la consecución de una sociedad en la cual la vida es negada de manera visible a través de imágenes. La vida se hace imagen, el cuerpo se hace imagen.

3.2.2. El cuerpo del consumidor

El imperativo de eficiencia total que es introyectado en los cuerpos por el capitalismo, actualmente, no debe ser entendido como una dinámica exclusiva del trabajo. La eficiencia como principio rector del capitalismo contemporáneo se encuentra en los lugares más anodinos y, aparentemente, intrascendentales. El mundo del capital ha padecido variaciones

³⁷ El *habitus*, en Bourdieu juega un papel fundamental, funge como el principio regulador de toda relación y acción de los agentes en el campo, es el elemento ideológico que se deriva del ambiente al cual hacen parte todos los participantes de un espacio social (Bourdieu, 2001). Cada clase y cada espacio posee un *habitus* determinado. El *habitus* ordena las posibles interacciones y otorga una especie de principio cognoscente para acercarse al espacio social. También, el *habitus* demarca una practicidad, es decir, una agencia; igualmente, las formas en las cuales debe hacerse uno visible según el espacio (Bourdieu, 2001)

³⁸ Este fenómeno es descrito magistralmente por Kracauer (2008) en *Los empleados*. Al existir un exceso de candidatos para puestos laborales que no requieren ninguna una destreza física considerable, los empleadores se ven obligados a tomar sus preferencias estéticas como criterios para escoger a los candidatos que son aceptables y así menguar el número de aspirantes.

y cambios significativos a través de las reivindicaciones que muchos de los trabajadores han reclamado en nombre propio. Quizá la variación más profunda es la que tiene que ver con la jornada laboral de ocho horas y las exigencias en aras de más tiempo libre, puede pensarse en las luchas del mismo mayo del 68, como un ejemplo. Menos trabajo pareciera traducirse en más tiempo libre para el trabajador, más tiempo para la ocupación del espacio íntimo y el encuentro con todo aquello que constituye una salida al imperio del trabajo; el descanso, la lectura, la fiesta, entre otros. Sin embargo, ¿realmente el tiempo libre en el capitalismo contemporáneo se constituye como un no-trabajo? La respuesta a esta pregunta es compleja y no puede ser definitiva. Si bien hay autores que reivindican la oportunidad del no-trabajo como la configuración de una atmósfera de desalienación o de emancipación, es el caso de Rancière (2010) en *La noche de los proletarios* en correspondencia al filósofo carpintero Gabriel Gauny cuando afirma:

Inventores, poetas, amantes del pueblo y de la República, organizadores de las ciudades del porvenir y apóstoles de las religiones nuevas. De todos esos el proletario tiene necesidad, no para adquirir el saber de su condición, sino para mantener las pasiones, los deseos de otro mundo que la constricción del trabajo aplana continuamente al nivel del mero instinto de subsistencia que hace del proletario, agobiado de trabajo y de sueño, el servidor cómplice del rico hinchado de egoísmo y de ociosidad. (p. 49).

Para Rancière las actividades de esparcimiento y el tiempo libre del obrero pueden dar lugar a un intersticio que propicie la oportunidad de que el trabajador esté en capacidad de pensarse a sí mismo y al estado de cosas que denominamos mundo de una manera distinta, de una manera beneficiosa y propicia para él y los demás trabajadores. Pese a esto, y a todo el tipo de respuestas de un carácter favorables en torno al tiempo libre y al no-trabajo, pareciera que lo que se entreteje entre el tiempo libre y la ideación de este como no-trabajo es el reforzamiento y afirmación de la sociedad imperante. El trabajador que descansa, es decir, que se encuentra en el tiempo del no-trabajo, compra, gasta, ve televisión, refuerza todo el estado de cosas que supone la razón capitalista no como trabajador, sino como consumidor. La inactividad del cuerpo del trabajador en el tiempo libre, más que ser una negación del trabajo en toda regla, está completamente mediada por la eficiencia y la

productividad del trabajo. El tiempo libre del trabajador está supeditado al no trabajar, por lo tanto, el esparcimiento del trabajador es un producto de la racionalidad misma del capital y del trabajo. En términos de Andityas (2015): “El ocio es sólo no trabajo en función del trabajo” (p. 86). Toda la configuración de un cuerpo que produce para otro, de un cuerpo eficiente y competente, es trasladada del trabajo al acto de consumo. Andityas (2015) hace bien en demarcar que el tiempo libre del trabajador no es más que una inversión que realizan las empresas en favor del producto mismo que generan. El sistema invierte en sí mismo propiciando que el trabajador consuma o que trabaje subsidiariamente como consumidor y que de esta manera afiance su servidumbre al mundo del capital a través de toda la mercancía que enajena a los cuerpos realizadores detrás de ella. Así, incluso cuando el trabajador está en su tiempo libre, en realidad trabaja con empeño para el capital. El cuerpo del trabajador es inscrito, irremediamente, en la dinámica del consumo. En este sentido, pueden considerarse los planteamientos de Benjamin (1985) sobre el capitalismo como una religión, es la religión en la cual todo tiene significado con relación al culto y este culto se celebra de manera ininterrumpida. El capitalismo no descansa, no tiene vacaciones o días feriados en los que no se celebre el culto a la culpa, culpa que sólo se puede lavar consumiendo.

Que el capital y la economía política se hagan con el tiempo de ocio del trabajador coincide con lo que es denominado por Debord (1999) como “el humanismo de la mercancía”. El humanismo de la mercancía puede ser entendido como una inversión. En el capitalismo de acumulación la economía política entendía a los sujetos exclusivamente como obreros, estos últimos sólo reciben lo indispensable para seguir con la producción y conservarse ya que son la fuerza necesaria de trabajo. No obstante, la visión de la economía política del sujeto económico como un mero obrero, en el trabajador subsiste un potencial tremendo en cuanto a las excedencias de producción de una sociedad que produce mucho más de lo que precisa —piénsese en las cifras dadas por Paul y Percival Goodman (Black, 2013)—, el trabajador debe colaborar suplementariamente a la producción por fuera de la producción, el trabajador debe hacerse primordialmente consumidor para asumir las excedencias. El cuerpo del trabajador y del consumidor deben coincidir para sostener la producción tanto fuera como dentro de ella. Así, el trabajador-consumidor debe ser tratado con amabilidad y benevolencia siempre que represente un retorno de la inversión que se hace al darle tiempo libre. Que exista tiempo libre parece una contradicción si se contrasta

con la suposición de la eficiencia y la producción imparable del mundo del capital, mundo en el cual, por lo demás, el tiempo es dinero. Pese a la existencia del tiempo libre como una figuración paradójica en el capitalismo, esta es resuelta en la elaboración de trabajos y servicios que puedan dar celeridad a la entrada del cuerpo en el tiempo libre, es decir, que el cuerpo se postule como consumidor lo antes posible sin que por ello deje de producir. Esto puede ser ejemplificado en los transportes ultrarrápidos, en la construcción de autopistas, en los restaurantes que sirven comidas rápidas, las comidas pre-hechas, trabajos de obra-valor, prestación de servicios, cursos de corta duración, entre otros.

El cuerpo del trabajador y del consumidor fungen como uno en el desarrollo de una eficiencia suplementaria a la producción por fuera de esta. La sociedad capitalista no es una sociedad de consumo, es por otra parte, una sociedad de consumidores. Consumir, habitualmente, significa gastar, comer, disfrutar o servirse de algo para un uso concreto. De esta manera, consumir también está emparentado con la apropiación. La apropiación en las sociedades contemporáneas pasa por la privatización, es decir, es necesario pagar por un objeto para que este se excluya como accesible al resto de sujetos. En el sentido habitual de consumo, el viviente humano siempre se ha encontrado consumiendo, ya sean alimentos, ropas, líquidos, otros vivientes, entre otros. Si se estima la definición dada de consumo, puede concluirse que, toda sociedad debe, necesariamente, consumir para no extinguirse o tener que depredarse a sí misma. Sin embargo, la denominación “sociedad de consumidores” no se enfoca directamente en la acepción de consumo. Bauman (2000) confronta la idea de una sociedad de consumo ya que la titulación y/o adjetivación de una sociedad está enmarcada en su actividad primordial. En el capitalismo de acumulación nos encontramos con una sociedad de productores toda vez que, pese a que desde siempre la humanidad ha producido sus medios de vida, es en este periodo donde el sujeto fundamentalmente es productor. Y, dicha sociedad estaba enmarcada en la constitución de sujetos con la necesidad y la capacidad de producir. A este respecto es al cual alude Bauman (2000) cuando refiere las sociedades contemporáneas como sociedades de consumidores y no de consumo. El imperativo que se erige desde el capitalismo contemporáneo es posibilitar y hacer de los sujetos seres capaces y con la necesidad de consumir. Los sujetos se modelan como cuerpos atómicos direccionados a objetos y a experiencias consumibles que, aparentemente, son inofensivas y trazan una libertad que se asocia a la elección. Lo humanidad siempre ha

consumido, pero es en este periodo histórico en el cual la vida humana está dirigida y constituida al consumo como una de sus actividades primordiales.

Lo anterior no debe ser entendido en términos de una contraposición entre un tipo de sociedad y otro. Todo lo contrario, la sociedad de consumidores se cimenta, inevitablemente, en la sociedad anteriormente establecida, en una sociedad de productores. Los sujetos que supone una sociedad que práctica el consumo como una de sus actividades principales sólo pueden tener lugar si existen personas produciendo aquello que se consumirá. Asimismo, el consumidor persigue muchos de los valores establecidos para el productor, salvo las variantes y transfiguraciones históricas que dichos valores tienen en un mundo con una racionalidad diferente. Es probable que el valor de mayor envergadura que respecta tanto al consumidor como al productor es el que refiere a la elaboración y persecución de una identidad de carácter social, esto es, las formas en las cuales los distintos agentes se integran a la sociedad por medio de su singularidad, ya sea ocupando un rol o por medio de su apariencia corporal. En el caso de la sociedad de productores, la identidad social se adquiría por medio del trabajo mismo, tener un trabajo y un puesto de labores era ser alguien existencialmente. La estructura laboral de la sociedad de productores estaba diseñada para que un trabajador pudiese ascender en la escala organizativa de una empresa, ser alguien, era, además, hacer, sobre todo, carrera laboral. En esta sociedad era raro o cuanto menos episódico no estar empleado, no importaba el trabajo que se desempeñase, el trabajo siempre enaltecía al sujeto que lo realiza. La identidad que acaece en la sociedad de productores es una identidad que se entiende conferida por la misma actividad que realiza el sujeto en términos de trabajo. El viviente humano es aquello que realiza. Y, el trabajo al cual estaba sometido en la sociedad de productores se trataba de un trabajo rutinario, un trabajo, probablemente, definitivo y, sobre todo, un trabajo servil. Así, la identidad social del productor en esta faceta histórica es una identidad resultante de la mediación laboral del productor con su vida de forma directa. Por lo tanto, la identidad del productor en este respecto es una identidad concreta, específica, casi invariable.

Lo precedente contrasta con la formación de un consumidor, un consumidor también está en procura de una identidad social. Sin embargo, esta identidad no se obtiene ni se entiende circunscrita a los mismos medios de la sociedad de productores. La identidad del

consumidor se distingue con la del productor moderno, ya que no se halla enraizada en un rol específico que debe ser cumplido o en un lugar determinado, como sucede con el espacio de trabajo. La identidad del consumidor refiere directamente a su imagen, a la imagen que proyecta su cuerpo y aquello que consume, como su actividad primordial. El consumidor no posee una rutina clara o está sujeto a único lugar. El sujeto económico del capitalismo contemporáneo siempre es un consumidor en potencia. Si el productor tenía una rutina clara que se asociaba a la jornada laboral, el consumidor, por su parte, debe estar listo para ser estimulado constantemente en cualquier espacio, puede ser mientras hace las veces de productor o en la comodidad de su casa. No podemos escapar de la publicidad. El consumidor debe ser capaz de desear todo menos la satisfacción. Un consumidor no tiene descanso, siempre está expuesto a nuevos elementos de consumo que puede adquirir para sí. En este marco, las necesidades a las que se encuentra sometido un consumidor son necesidades por fuera de un orden vital, se trata, por otro lado, de necesidades plásticas y móviles. Mientras que en la sociedad de productores la necesidad primaria era establecerse en términos laborales para ser alguien, en la sociedad de consumidores la única necesidad precisable sería hacer de todo deseo una necesidad en cuanto pueda ser consumible. De igual manera, el trabajo como una esfera de consistencia identitaria ha desaparecido en el mundo actual. Los consumidores están sujetos a contratos laborales cada vez más cortos en los cuales la línea de mando es difusa. Un consumidor puede encontrarse trabajando en una firma de abogados y en tres meses ser conductor por medio de aplicaciones y, de este modo, ser su propio jefe. El trabajo ya no representa concretamente la identidad del sujeto que trabaja. El trabajo tampoco enaltece a nadie por ser en sí mismo trabajo como ocurría en la sociedad de productores. En la sociedad de consumidores, se busca tener trabajos interesantes, trabajos llamativos para los otros consumidores y, sobre todo, trabajos que permitan tener más tiempo libre y así consumir (Bauman, 2000).

El cuerpo del consumidor es elástico y variable, es un cuerpo que puede amoldarse y mutar a la impronta de los objetos consumidos, son estos objetos lo que dotan de sentido y de distinción social al consumidor. La impronta de los objetos que marcan a los cuerpos puede ser entendida como una publicidad orgánica entre el cuerpo y los objetos de consumo, las marcas gigantes en las prendas de ropa son un claro ejemplo de cómo el cuerpo del consumidor es una suerte de pancarta en la cual se fijan productos para los otros

espectadores. La imagen corpórea que se instaura a partir de los objetos de consumo determina la identidad social del sujeto. Cada objeto para consumir refiere una clase o un entramado social, así los cuerpos pueden ser referidos como diferenciadores³⁹. El cuerpo porta la elección de cada sujeto respecto a la infinidad de objetos que son susceptibles de ser deseados, el cuerpo remarca la semblanza de libertad al interior del capitalismo y la hace libertad, en este caso, el autodescubrirse es descubrir qué quiero consumir. Dime qué consumes y te diré quién eres, puede ser, tentativamente, siguiendo un argot popular, una fórmula que delimita la identidad del sujeto en una sociedad de consumidores.

Asimismo, el cuerpo del consumidor debe ser lo suficientemente resistente como para recibir toda la sobreestimulación a la que es inducido diariamente en su puesto de trabajo, en los anuncios de los teléfonos móviles o en las pautas publicitarias en la calle que lo exhortan a consumir. Resistencia no tiene que ver, en este contexto de consumo, con salud. Como bien fue planteado por Bauman (2002), el concepto al que se ciñe la idea de un cuerpo apto en la sociedad de consumidores no es el de salud, es *el estar en forma*. La salud, para Bauman (2002), está referida a la sociedad de productores porque la salud era figurada con un matiz normativo, la salud era medida según estándares, la salud establece un límite de normalización. La salud describe qué es un cuerpo empleable como trabajador. Por otro lado, *el estar en forma* no es un concepto normativo. Estar en forma no refiere lineamientos concretos y externos de cuándo se está realmente en forma. *El estar en forma* es una experiencia subjetiva. Estar en forma es para Bauman (2002): “tener un cuerpo flexible y adaptable, preparado para vivir sensaciones aún no experimentadas e imposibles de especificar por anticipado.” (p. 83). Del estar en forma no se instituye límite alguno, todo cuerpo debe ser lo suficientemente plástico para estar en forma en cada momento y así servir al deseo inducido, pero inesperado que se hace necesidad. Que *el estar en forma* no tenga límite pone de relieve la eficiencia cifrada en la vida, aparentemente, intrascendental del sujeto confeccionado por el capitalismo contemporáneo. La eficiencia ya no corresponde a

³⁹ Esto puede ser entendido en los términos de una democratización del lujo y del consumo. Existe, según Michaud (2015), un lujo siempre a la mano según la capacidad económica de cada uno. De igual manera funciona con el consumo, existe una capacidad de consumo según la capacidad económica de cada sujeto, esto hace hincapié en la democratización del consumo. El consumo y el lujo como objetos adquiridos al remitir a la capacidad económica especifican en qué escala o entramado social se encuentra el consumidor.

una alienación rutinaria o absoluta de un sujeto con respecto a un rol a desempeñar. La eficiencia se establece de manera irregular y fortuita porque esta puede tener lugar en cualquier momento, no sólo en términos del trabajo, sino a través de un consumo convulso que no tiene fin, de un consumo del que nunca se descansa. El consumidor es el trabajador que nunca descansa y que no recibe paga, su cuerpo es el capital fijo que posibilita la consecución de consumir como una tarea identitaria.

Lo anterior da lugar a tomar en cuenta las distintas formas en las que se gobierna a partir de la corporalidad de los sujetos, no en los diferentes modelos de gobierno, sino en las prácticas, estrategias y tácticas con las cuales la gobernanza se encripta en una experiencia del sujeto consigo mismo y, por supuesto, consigo mismo como cuerpo. Las diferentes tácticas y estrategias con las cuales se gobierna a los sujetos como un conjunto pueden comprenderse a partir del término empleado por Foucault (2007) de gubernamentalidad⁴⁰. Las prácticas que componen a la gubernamentalidad y a la biopolítica (Foucault, 2007) emergen en el tránsito que problematiza la idea de que la familia es el eje de maniobra central del gobierno. El gobierno no tiene ya un único pilar sobre el cual intervenir, el territorio, la producción de riqueza, la seguridad, la salud, la población en términos generales como un dato, son algunos de los nuevos lugares sobre los cuales la actividad de gobierno debe enfocarse. Ya no se trata solamente de un modelo jurídico de gobierno, a saber, un modelo afincado en la competencia entre los diferentes estados en un marco geopolítico, no de manera bélica, sino comercial en el cual su factor central es el sujeto productor y generador de riqueza. La economía política logra arraigarse en este periodo a partir de lo que Debord (1999) denomina la *humanización de la mercancía*. El trabajador se percibe a sí mismo como un sujeto libre en contraste con su tiempo de trabajo. Lo que una actividad de gobierno debe hacer con este sujeto que se entiende a sí mismo como libre es dirigir o procurar

⁴⁰ A pesar de que Gubernamentalidad y Biopolítica son conceptos diferentes en la obra de Michel Foucault ambos se encuentran profundamente relacionados. La biopolítica puede entenderse como el control que se ciñe a la gestión y control de la vida en su totalidad, esto implica: los focos de experiencia posible que hacen posible significar la vida, las disciplinas que van dirigidas al cuerpo y una regulación total de la población en términos biológicos (salud, mortalidad, entre otros). La gubernamentalidad, por su lado, es el conjunto de estrategias que tienen de suyo controlar y dirigir la conducta de los sujetos al interior de una sociedad. Estas estrategias no sólo refieren a los Estados, sino a los sujetos mismos con relación a otros sujetos. De allí, que se trate de: “un juego de acciones sobre acciones” (Foucault, 2007, p.169). Gubernamentalidad y biopolítica más que estar separadas, se complementan entre ellas y se suponen como unidad en la nueva forma de gobierno que toma lugar entre el siglo XVII y XVIII en la obra de Foucault.

insinuar cómo debería ser su conducta mientras no trabaja, es decir, el control que se ejerce desde la gubernamentalidad no es autoritario. De esta forma, se establecen acciones compartidas para el consumo entre los mismos empleados de un lugar, ir a bares o a centros comerciales al salir de la jornada laboral son ejemplos. Asimismo, hay elaboraciones sofisticadas, como la publicidad, que le indican al sujeto qué es provechoso realizar en el tiempo de ocio. Nuevamente, se evidencia como la práctica de gobierno implica dirigir cuerpos, darles ubicaciones concretas y establecer formas de representarlos, en este caso, el cuerpo como un objeto vivo y lleno de apetencias que consume desenfrenadamente y debe hacerlo siempre que no trabaje.

3.3. Figuraciones sobre el cuerpo al interior del capitalismo

3.3.1. Del cuerpo sin atributos al cuerpo imagen

Sin lugar a duda, el cuerpo que somos es la condición de posibilidad de la vida en todas sus variantes o dimensiones. Ese cuerpo que somos nos sostiene, nos permite movilizarnos, nos faculta, incluso, para ese acto que occidente ha enaltecido como uno de los más nobles al interior de la existencia y el quehacer humano: el pensamiento. El cuerpo es un cúmulo de fuerzas y de relacionamientos dinámicos que reposan o aguardan potencialmente en sí mismo. Ahora bien, el cuerpo no sólo nos proporciona la capacidad de agenciamiento; otra función menos exaltada y puesta en evidencia del cuerpo es que, nuestra carne y superficie corporal, nos diferencia de otras personas, de otras superficies corporales, no tanto a partir de la imagen, sino de la demarcación singular. La superficie representa un límite, pero un límite que siempre está siendo tocado y que pone en evidencia lo otro. Proferir que un cuerpo es singular es un pleonasma. Un cuerpo más que ser singular es singularísimo. Un cuerpo no se proyecta en exclusiva como particular desde su composición meramente biológica. Aunque un cuerpo es irrepetible y único desde la formación azarosa y venturosa con la cual deviene en ser, es de recalcar el acontecimiento contingente que es un cuerpo. Un cuerpo, a pesar de ser una evidencia, no es un dato estático o inalterable. El cuerpo, la unidad que somos, siempre está siendo dispar de sí, es decir, siempre está siendo alterado por sí mismo

y por el ambiente exterior que le exige acaecer en otro que es el mismo. Un cuerpo no puede dejar de ser, no puede rehuir al hecho de ser una certidumbre material, no puede desdoblarse de su espacialidad sensible. Sin embargo, esa unidad material que somos y que llamamos cuerpo siempre está sujeta al cambio.

Los cambios que atraviesan al cuerpo, en ocasiones, son producto de las dinámicas y fuerzas que en este mismo se encuentran. Lo anterior puede ejemplificarse a través del proceso o ciclo vital que da lugar al envejecimiento, un solo cuerpo lleva en sí un cúmulo significativo de alteraciones o de cambios que lo hacen ser compositiva y visualmente dispar de sí mismo en un momento concreto y anterior: un cuerpo joven es diferente de un cuerpo mayor y este último está destinado a ser un cuerpo longevo. No obstante, todos estos momentos se hallan albergados en potencia en un sólo cuerpo. Aun cuando un cuerpo pueda mudar o variar en sí mismo, la mayor parte de los cambios no se encuentran únicamente referenciados a su organismo, es decir, en su interior, es el caso de los rasgos fenotípicos. Hay alteraciones más sutiles, alteraciones que anidan desde el exterior, desde la superficie. Las variaciones provenientes del exterior a las que está sujeto un cuerpo lo hacen único, ya no por su preconfiguración orgánica, sino por la implicación de la decisión y el contacto. El cuerpo es exterioridad y está dirigido hacia ella, a la materialidad de la cual está compuesto y aquella materialidad con la cual no puede evitar estar en contacto, pero que no es él completamente, el mundo. El mundo se endosa al cuerpo como una fuerza ajena que se interioriza en él. El mundo se inscribe en el cuerpo, pero mal haríamos en denominar exclusivamente al mundo como un elemento predominante sobre el cuerpo, el cuerpo también se inscribe en el mundo desde los usos, los gestos particulares, el caminar (se), y las escogencias que hacemos, desde lo que decidimos consumir; en este caso, es doble el movimiento que implica al cuerpo y al mundo.

Un cuerpo se edifica desde las relaciones que lo sostienen, relaciones imperceptibles que van desde el suplir necesidades básicas a necesidades de ostentación y otras más prescindibles. Asimismo, existen relaciones más evidentes y notarias en los cuerpos: aquellas que suponen la natalidad de un cuerpo, las relaciones interpersonales que decidimos trazar. Las relaciones y escogencias alteran a los cuerpos, los modifican desde el exterior, los cambian desde los tocamientos, desde el compartir. Un cuerpo que ejerce una gran fuerza

levantando cajas o ladrillos es un cuerpo disímil de un cuerpo que pasa la mayor parte del tiempo encerrado y ornamentado con una corbata en un cubículo. Ahora bien, las propiedades físicas de los cuerpos ya no se encuentran fundadas en exclusiva por el desarrollo de actividades realizadas al interior de lo que podemos denominar trabajo y la estructuración de la vida diaria en aras de las labores a las que está sometido un cuerpo. La estructuración de la vida diaria comprende el desplazamiento, el descanso, el entretenimiento, entre otros. En las sociedades contemporáneas un cuerpo sin desplazarse a ningún lugar puede ser un cuerpo atlético, no requiere levantar grandes cantidades de heno o concreto para tener brazos esbeltos. No hace falta ni siquiera practicar un deporte para tener un cuerpo atlético, nada más basta con ir a uno de los nuevos templos del mundo actual: el gimnasio, para desarrollar las propiedades corpóreas que se desean.

En los gimnasios ocurren actividades bastante incompatibles si son pensadas bajo la óptica del capitalismo clásico. El cuerpo que corre en una banda caminadora parece huir de sí mismo ante la visión que tiene delante de sí a través del espejo, el cuerpo que va en una bicicleta estática pedalea hacia ninguna dirección, el cuerpo que levanta pesas, probablemente, será el cuerpo que el día de mañana no tenga necesidad de realizar ninguna actividad física más allá del levantarse, atarse los zapatos, caminar pequeños intervalos de algún sitio a su auto y de su auto a algún sitio.

El capitalismo contemporáneo, como sistema económico predominante, ha inscrito en los cuerpos una productividad absoluta, una productividad que no se circunscribe a la fuerza laboral, esta tiene lugar en los lugares íntimos de la vida cotidiana. Existe, pues, un imperativo productivista en los sujetos para los cuales no hay un descanso, toda vez que el producir está sustentado en su capacidad de agencia, no en su capacidad de trabajar propiamente. Lo anterior puede ser explicado en la constitución de un mercado distinto del cual se sostenían las teorías tradicionales del liberalismo clásico o del capitalismo de acaparamiento. Aunque la palabra clave para entender el régimen económico actual sea mercado, al igual que en el liberalismo clásico, Laval y Dardot (2013) apuntan que la comprensión y la significación del término mercado, ha sufrido mutaciones a lo largo de la historia. El mercado que anteriormente refería a una dimensión autorregulatoria en la cual los sujetos eran siempre semejantes a sí mismos y de la que eran extraíbles reglas pseudo-

naturales que daban lugar a todo un flujo y a predicciones, ya no existe (Laval y Dardot, 2013). El mercado que se yergue frente a nosotros no es un campo estático y sólido, es un lugar evanescente en el cual no existen preceptos sagrados o entes ocultos que dinamizan la economía. Más que autorregularse, el sistema actual se auto-funda en la agencia particular de cada sujeto en aras de la producción misma, en la producción exacerbada de excedencias y de su consumo. El mercado no es algo que se concentre únicamente sobre sí, este debe ser intervenido a partir de la ubicación y exhortación de sujetos.

Asumir que el mercado contemporáneo no se concentra o se repliega de manera tajante sobre sí mismo, nos hace plantear la pregunta: ¿hacia dónde está dirigido el mercado actual? La respuesta es: hacia el sujeto. El gran éxito que sostiene en sí a todo ese campo brumoso y especulativo que es el mercado actual, es la configuración de un sujeto económico. Que el principal foco del mercado actual sea el sujeto, dota a este de una potencia dinámica, una potencia aspiracional que se entrelaza con el vivir mismo del viviente humano. La configuración de un sujeto económico implica la constitución de necesidades, implica la racionalización de un fin, en términos de Laval y Dardot (2013), el sujeto: “Concebirá un plan individual de acción y se lanzará a otras empresas, elegirá sus objetivos y les destinará medios, construirá, como lo dice un alumno y continuador de Von Mises, Israel Kirzner, «sistemas fines-medios» en función de sus propias aspiraciones que orientarán su energía” (pp. 140-141). El fin que impele a la vida humana a producir es traducido como un mejoramiento de su situación específica (Laval y Dardot, 2013). Dicho esto, hay un imperativo formador del sujeto que lo impulsa a producir, a hacer de manera excesiva. El sujeto debe ser para sí mismo, desde su constitución por el capitalismo contemporáneo, una suerte de empresa que hace parte de un mercado especulativo de otras empresas como él. El sujeto debe invertir en sí, debe mejorarse, debe ser productivo para estar siempre en la cúspide y procurarse una buena vida en un mercado especulativo de sujetos-empresas en búsqueda de trabajo y de objetos de consumo.

Lo anterior puede corresponderse de manera bastante alarmante con las actividades que se desarrollan en los gimnasios que ya fueron mencionados. En un gimnasio se realiza un gasto de energía que parece no estar produciendo nada bajo criterios económicos. Pensemos nuevamente en los cuerpos de las bandas caminadoras, las bicicletas estáticas y los que

levantan pesos bastante grandes, estos cuerpos no se dirigen hacia ningún lado, su fuerza adquirida en los gimnasios es muy probable que nunca se traduzca en fuerza de trabajo laboral. Entonces, ¿por qué se ha hecho del gimnasio un templo en un mundo en el cual su principal regla es la producción y el consumo?

Además del gimnasio, hay otros elementos que se ciñen al cuerpo con la intención de dotarlo de significación individual, estos elementos deben ser entendidos a partir de la ostentación. Es el caso de los dispositivos vestuarios, los abalorios, los tatuajes, el maquillaje y demás accesorios que son articulados en la superficie del cuerpo que somos. El cuerpo que al inicio describíamos como singularísimo es procurado notable a través de componentes exteriores a él, nuestro exterior, en este caso, es amalgamado por más exterioridad. Ese afán de cubrir nuestra piel con dispositivos ajenos a ella es de antigua data. Empero, ha sido explotado y enfatizado por el capitalismo neoliberal. Lipovetsky (2020) destaca la cualidad de la ornamentación o artealización del cuerpo como una peculiaridad propia de la especie humana. A diferencia del resto de vivientes, el ser humano no procura en exclusiva la proyección de su propio cuerpo hacia los demás para hacerse visible, el animal humano recurre a la superposición de materiales exógenos y ajenos al propio cuerpo, es el caso de la ropa, de tatuajes, entre otros. Querer enseñar al cuerpo es imprimirle exclusividad, es hacer que este se desprenda de la masa informe que es la comunidad de humanos desnudos, de hombres, aparentemente, iguales. El animal humano quiere hacerse notar, quiere hacerse visible a los ojos que no son propios. El hacerse ostensible es ponerse en común, es presentarse hacia los demás. En este sentido, un cuerpo intervenido por el adorno supone necesariamente un entramado social que sostenga aquello que se hace observable, es decir, el cuerpo vestido implica la práctica colectiva de hacerse visible y los medios con los cuales se hace dicha práctica posible. De lo referido anteriormente es posible articular dos lógicas que siempre están presentes en la ornamentación del cuerpo. La primera: mostrar al cuerpo se sustenta a partir de un conjunto de costumbres situadas, hay una cultura material y una autoridad en los medios de visibilidad que posibilitan que el cuerpo sea enseñado; la segunda lógica debe ser entendida como la valorización del cuerpo en el sentido de su exposición: al cuerpo estar expuesto a los demás, siempre está siendo valorado en relación al cúmulo de costumbres o de significancias simbólicas, esto, nuevamente, refiere a la procedencias históricas, que dan lugar a enseñar y ornamentar un cuerpo (Lipovetsky, 2020). Por

consiguiente, siempre existen juicios estéticos y de aprobación o de rechazo respecto a la vestimenta de un cuerpo o a los elementos que lo acompañan. Para Lipovetsky (2020) referir un cuerpo es siempre referir un cuerpo intervenido, un cuerpo vestido; sin embargo, habría que agregar que hablar de un cuerpo vestido es hablar, a su vez, de un cuerpo susceptible de ser juzgado, de ser tazado, es hablar de un cuerpo-superficie con valor social.

Si pensamos en los dos casos concretos que han sido mencionados, los cuerpos al interior del gimnasio y al ornamentado de estos, respecto a lo suscitado al cuerpo como un acontecimiento contingente en sí mismo, esto es, singularísimo en la medida que siempre está variando; parece contradictorio que pueda aspirarse a un cuerpo concreto, que se pretenda ser un cuerpo dispar de aquel que ya se encarna o se es. Si todo cuerpo es irrepetible desde su constitución hasta las relaciones particulares que en él se cifran, ¿por qué es posible pensar en un cuerpo al cual nos es dable aspirar? ¿por qué aspiramos a un cuerpo? A pesar de la posibilidad de concebir al cuerpo como un objeto, es un objeto que está por fuera del inventario de objetos comunes. Si pensamos al cuerpo como un objeto, este se nos presenta como un objeto especial: es el objeto que nos permite acercarnos a los demás objetos, es el objeto del cual no nos podemos distanciar. No obstante, considerar al cuerpo un objeto es insuficiente, en este se surte toda la posibilidad de generar un atisbo de identidad, entendida esta, tentativamente, como el territorio o la espacialidad de cualquier experiencia individual. Siendo así, hacemos identidad con y por el cuerpo que somos. Es evidente que podemos demarcarnos porque somos un cuerpo. Sin embargo, existe la imperiosa exigencia social de moldearnos, de ser otros, de configurarnos, de ser ciertos cuerpos, de aspirar a un cuerpo, de vestir a un cuerpo de determinada manera. Un cuerpo está sujeto a entramados sociales en tanto afuera.

Las preguntas que fueron explicitadas albergan una dificultad considerable, entrañan un problema que sólo se hizo palpable hasta el siglo XX. El problema al cual se hace alusión concierne a la configuración del lugar común que hace del cuerpo una presentación desprovista de cualidades exteriores significativas o elocuentes, de elementos reveladores de identidad intrínsecos a él. En más de un sentido, el cuerpo asumido por la biología es entendido, exclusivamente, como un organismo en el cual su verdad esencial o sustancial se encuentra hacia el interior y en esas relaciones que dentro de él se dispensan. Pensemos en

los órganos que se encargan de producir el movimiento corporal y cavilemos en rededor al cerebro como uno de los órganos privilegiados por todo el discurso moderno racional. Desde que se dejaron de lado los análisis en exclusiva fenotípicos de los organismos vivos y las taxonomías, se ha otorgado preeminencia a ciertas partes de los cuerpos por encima de otras, en este caso concreto, se ha abandonado la significación de la superficie con un valor propio sin ningún criterio por fuera, aunque resulte ser interior, a ella. Para la modernidad y las reminiscencias de ella que habitan en nosotros, la superficie es una extensión vacante, despejada y siempre disponible para el agregado de marcas u objetos. En lo considerado, el cuerpo es exhibido como un lienzo que siempre se renueva según la intención de quien es cuerpo, el cuerpo es un lienzo dúctil que se ornamenta.

En el marco del cuerpo como un lienzo dúctil se hace propicio reflexionar sobre, probablemente, el pensador que dio más visos con relación al tipo de hombre —también a un tipo de cuerpo como implicación de ese hombre— que se estaba configurando respecto la narración proveniente del proyecto moderno y el galopante avance del mercado sobre la vida en todas sus dimensiones. Me refiero a Robert Musil y su obra inconclusa: *El hombre sin atributos*.

Musil (2006) describe magistralmente el desaliento de una vida sin forma alguna para su concretización. Ulrich, el personaje principal, es un antihéroe que vaga por las calles de un imperio en decadencia, un imperio que a pesar de estar agonizando parece trascender por medio de su evocación constante, en términos de Esposito (2019), hablamos de una institución *del más acá*, es decir, la perseverancia existencial o el empeño a la no desaparición del imperio radica en su mero nombramiento, no en ningún criterio detentador, sea este criterio conceptual o material. Ulrich, el hombre sin atributos, es matemático de profesión. Aunque podría, fácilmente, dedicarse a cualquier otra cosa. De esta manera es descrito Ulrich, un hombre sin atributos, pero con padre, vivienda y aspiraciones: un desposeído, un hombre incapaz de echar raíces en lo que refiere a sí mismo, un hombre que es bruma ante el azar y la ventura que es la caótica vida posindustrial. Como Ulrich, hay infinidad de hombres, ¿qué hay de especial en él? Quizá el hecho de que es una excepción siendo narrada. Es un hombre sin atributos respecto al doctor Arnheim, el hombre con atributos. Arnheim es presentado por Musil (2006) como el *gran hombre*, este es millonario,

es doctor en ejercicio y un entusiasta del pasado, particularmente, del Barroco (movimiento que, por lo demás, privilegia la forma, la imagen, por encima del contenido). Es un hombre conocido por toda Europa y, en palabras del narrador, en Arnheim se comprende todo el espíritu europeo. Esto parece un poco irónico si tomamos en cuenta la ambientación de la novela y el claro interés que Arnheim tiene en la eugenesia, podríamos situarlo desde el entramado biopolítico que atestiguo toda Europa durante la segunda guerra mundial. Sin embargo, hay una descripción que Musil (2006) realiza de Arnheim que parece ser bastante ilustrativa con relación a un cuerpo desprovisto de atributos: “Arnheim percibía dentro de sí una sensación de elasticidad, una disposición de cambio, espíritu de iniciativa, se podía casi decir que tenía la perversidad de una mala conciencia bien disimulada” (Musil, 2006, p. 382). Al interior de Arnheim se alberga una actividad siempre positiva a diferencia de Ulrich que parece siempre al borde de la inconclusión, del desasistir a su propia existencia. Arnheim cumple con el modelo del hombre configurado en el proyecto moderno. Arnheim es maleable, no porque su propio cuerpo lo sugiera como un dato constitutivo de él, Arnheim es flexible porque en su interior mora la excepción común a todos que es Ulrich, es decir, no posee ningún atributo perenne. Ulrich al igual Arnheim posee casa, familia, profesión, ¿cuál es entonces la diferencia? La diferencia radica en que en Ulrich no logra materializarse ninguna de sus aspiraciones de manera resoluta y, en una posesión de la cual no goza Ulrich que Arnheim sí, en la riqueza y la posibilidad de ostentarla simbólicamente, de poder adherirla a su cuerpo.

Ulrich se presenta como una excepción porque a pesar de que en todos los cuerpos anida la inscripción de estar desprovistos de elementos propiamente significativos, el hombre sin atributos se niega al imperativo de rendimiento de la acción y la invención de un cuerpo a través de los elementos que son adquiribles en una sociedad de consumidores. Ulrich puede ser pensado como un punto focal en el tránsito de lo dispuesto por Bauman (2000) como *Sociedad de productores y Sociedad de consumidores*. Aun cuando no se han asentado lo suficiente los valores del mercado naciente en el periodo en el cual transcurre *El hombre sin atributos*, encontramos en Ulrich todas las premisas y complexiones del sujeto perteneciente a una sociedad de consumidores. El rasgo más característico para la formación de un consumidor es el mandato de edificar su propia “autoconstrucción” o autodescubrimiento, construcción que se encuentra delimitada por las opciones que son susceptibles de ser

tomadas por un individuo determinado. En este sentido, construirse a sí mismo no escapa a la constitución del sujeto económico que referíamos con Laval y Dardot (2013). Los sujetos al interior del neoliberalismo son erigidos mediante la creencia de su propia libertad en la medida que esa libertad es representada por medio de la elección. La elección siempre está mediada por el campo aspiracional, es decir, aquello que se quiere obtener en uno, aquello que se quiere corporeizar. Asimismo, la elección está sujeta a la idea que podemos hacer de nuestro cuerpo la imagen viviente de aquello que deseamos o aspiramos. Es de remarcar el hecho de que la imagen a la cual se aspira siempre es ofrecida desde afuera de nosotros, es una imagen difundida y homogénea. Pensemos en la publicidad y los artículos que en esta se proliferan. El elemento que, distinto a lo que pueda pensarse inmediatamente, destaca nunca es el producto que se pone de común: son los cuerpos que sostienen, ostentan y exhiben los productos.

Los cuerpos que vemos en los comerciales son cuerpos producidos, cuerpos esculpidos. Más que enseñarnos productos, los comerciales parecen ser fronteras que establecen visualmente cuales cuerpos son aceptables. Recuérdese la lógica simbólica y autoritaria de la ornamentación corporal como una práctica íntimamente humana. Los cuerpos que son mostrados en la exhibición de productos no sólo nos enseñan un nivel de vida pecuniario que puede ser corporizado a partir del producto, también nos instruyen en un nuevo producto o, más bien, un tipo de mercancía que pasa desapercibido, el cuerpo. Si bien el cuerpo humano ya ha sido tratado anteriormente como un objeto transable o sobre el cual podía establecerse una propiedad referida a un sujeto, habría que hacer hincapié en que el cuerpo esclavo era demandado y ofrecido a razón de la fuerza de trabajo que en este se encerraba como potencia. En el caso de las sociedades contemporáneas, el cuerpo se hace mercancía, porque se delimita como la mera imagen a la cual es posible aspirar como presentación plástica y superficial de sí.

El cuerpo como un lienzo dúctil, no como una fuerza contingente, sino como una tabula rasa, se hace imagen en el momento en que sobre su superficie se incorporan todos los elementos de aspiración. Así, cuando se elige aspirar a un cuerpo concreto como concretización de la identidad a partir del autodescubrimiento o de la autoconstrucción referida a elementos que nos son dados completamente desde el afuera por el espectáculo o

el mundo del consumo, nos hallamos, pues, corriendo en el círculo hermético y referencial que es la libertad neoliberal. Se adopta una imagen corporal desde la ropa que se emplea, pero también a través de las hormas de los tallajes. A partir del maquillaje que aclara nuestra piel, desde las cirugías estéticas. Hay, pues, en el mundo contemporáneo no sólo un fetiche de la mercancía, sino un fetiche de la representatividad corporal. Ese fetiche puede ser denominado: el cuerpo imagen o, como ya fue referido, cuerpo espectáculo. El cuerpo imagen puede ser entendido no sólo como la condición artificial de que el cuerpo no posee ningún valor identitario per se, esto es, el cuerpo como lienzo dúctil; el cuerpo imagen también comprende la autocosificación del cuerpo. El cuerpo es, para nosotros los contemporáneos, un objeto a trabajar, a moldear, a producir, ser una empresa es tener un cuerpo sobre el cual trabajar incansablemente y ser aceptable visualmente. El cuerpo desnudo del siglo XXI no es solamente el cuerpo que carece de ropa o vestimenta, como si hubiese un faltante, es el cuerpo no arreglado, es el cuerpo no maquillado, es el cuerpo que no entra en la frontera de lo aceptable.

3.3.2. El cuerpo espejo

Tanto espejo (*speculum*) como espectáculo (*spectaculum*) comparten la misma raíz etimológica, *spec*, que proviene del morfema indoeuropeo, *spek*. Este puede ser traducido como observar, mirar, contemplar. La raíz que une a estas dos palabras, *spec*, puede ser presentada de distintas maneras: *espec*, *spic* y *spect*. Asimismo, *spec*, está presente en el término latino de *species* que, tanto en una faceta singular como plural, significa aspecto, semblanza, imagen, forma, fantasma, entre otros. De igual manera, *spec*, se encuentra implicado en los términos *specula* y *speculator*. *Specula* puede ser traducido como lentes, anteojos o lugar de observación. *Speculator*, por su parte, es observador, espía, espectro (Andityas, 2015). El parentesco lingüístico que tiene la palabra espejo con espectáculo, aspecto, imagen, lugar de observador, espectro y fantasma, no parece azarosa si se considera que el capitalismo contemporáneo como una razón de gobierno que se dirige enfáticamente sobre el sujeto degenera en la constitución de cuerpos concretos, por lo tanto, superficies

observables. La relación etimológica pone de relieve prácticas y entramados sociales que tienen al cuerpo y a su imagen reflectiva como lugar central.

En distintas tradiciones se ha considerado a los espejos como utensilios maléficos o malditos. Se creía que el espejo podía atrapar o robarse el alma de quien se proyectaba en este. Incluso, se ha llegado a pensar que un espejo es sólo la puerta a un lugar escabroso y desconocido. En la literatura occidental hay un fenómeno recurrente, el del doble o el sujeto duplicado. El que exista una persona completamente idéntica a nosotros que podría suplantarnos y robarnos nuestra vida, es una clara referencia del profundo temor histórico que, en su momento, occidente le tenía a los espejos y a lo que estos reflejaban. Pese a lo anterior, el mundo contemporáneo hace del espejo una apropiación que es bastante disímil del temor o del miedo. El espejo, al interior de los días que corren, es uno de los utensilios más populares y usados. Son casi nulas las viviendas que no cuentan con un espejo, ya sea en el baño, en las habitaciones, en las salas, y por qué no, en algún bolso o bolsillo para llevarlo de manera portátil. El espejo ya no es objeto que provoca temor, es un lugar común, es un utensilio ordinario. Sin embargo, en el espejo se cifran una cantidad de prácticas que refieren al cuerpo de manera directa, no sólo a partir de lo que el espejo refleja; el espejo se ha convertido en una macula que va con nosotros a todos lados, ya no como objeto, sino como el gobierno de las imágenes sobre los cuerpos.

El espejo no necesita acompañarnos para reflejarnos, nuestra imagen es tan importante que cualquier oportunidad de mirar nuestro reflejo sobre un cristal o el agua será tomada como si de sed o hambruna se tratase. Aunque no lo parezca, siempre llevamos un espejo con nosotros a todos lados, este se presenta de múltiples formas: el agua, los relojes, el vidrio, cristales, entre otros. Es probable que los celulares sean el objeto más empleado como un espejo sin realmente ser uno. Los celulares pueden ser empleados como un espejo de muchas maneras. Hay dos prácticas que son muy comunes que hacen del teléfono celular un espejo. Por un lado, es habitual usarlo mientras la pantalla no está funcionando y la cobertura de la superficie proyecta lo que se pone delante de ella. La pantalla oscura del celular es propicia para reflejar la imagen de aquello que está o que se pone delante de él. El celular en tanto no usado puede ser un espejo para quien lo desee. Igualmente, la cámara interna de los celulares, desde que esta se encuentra integrada a los teléfonos de manera

masiva, se ha empleado constantemente como una suerte de espejo. Los usuarios ingresan a la cámara interna para darse una repasada a sí mismos mientras esperan el transporte público, en medio de clase, en una fila, entre otros. Es probable que la cámara interna de los celulares sea utilizada mucho más como espejo que para su función propia de producir *selfie's*. En este sentido, la indagación constante de nuestra imagen personal puede ser entendida como un ahogamiento, no un ahogamiento en la profundidad, sino en la apariencia o en la mera superficie. Narciso se ahoga, no en la profundidad del agua en la que se mira, sino en su mero reflejo, en la imagen que el agua y el fondo ponen delante de él.

Pese a que los dos usos mencionados hagan del celular un espejo, hay otra clase de espejo que parece mucho más profundo y es la que hace del cuerpo completamente una imagen que puede reflejarse para un sujeto en concreto como para cualquier otra persona que pueda acceder a la imagen. Aunque el mundo pueda considerarse como una constitución o un depósito de imágenes o que el ser humano es un ser inminentemente iconográfico, es relevante poner de manifiesto algunas prácticas que refieren a la producción de imágenes corpóreas y cómo estas alcanzan a reflejarse casi intemporalmente. La fotografía supuso una conquista técnica del ser humano sobre la reproducción técnica de la imagen del mundo. Aun cuando hubo muchísimos detractores sobre la fotografía, esta llegó para quedarse y echar raíces en el mundo. No pasó más de un siglo cuando hizo su aparición triunfal el cine como otro gran avance en una línea similar a la de la fotografía. El hombre a través de la fotografía pudo darse lugar de manera dividida y en diferentes partes conservando su unidad corporal. Una fotografía puede ser pensada como el desdoblamiento que da lugar a una existencia única, una fotografía nos permite existir como imágenes por fuera de nuestro tiempo finito y por fuera de nuestra estructura corporal. Lo uno que es la persona fotografiada subsiste o existe en el todo múltiple que pueden ser las fotografías. Ahora, como objeto técnico que es la fotografía, esta puede ser reproducida infinidad de veces. Si bien, al principio sólo las personas consideradas como estrellas, habitualmente actores o músicos, eran las que su imagen se difundía y se reproducía en exceso, con los avances tecnológicos y el lugar que ocupan las redes sociales en nuestra vida no hace falta reproducir imágenes materialmente o ser una estrella para que nuestra imagen sea difundida. Las imágenes y las fotografías que nos tomamos permanecen con nosotros todo el tiempo, siempre están en potencia a nuestro lado. Si la fotografía suponía desmentir que sólo se vivía una vez y que

se puede vivir de manera dividida y a través del tiempo como una imagen, con las redes sociales y la nube, como un lugar de almacenamiento inmanente y de una vida útil indeterminable, siempre estamos existiendo de manera separada, siempre hay una imagen de nosotros que se nos refleja por medio de la fotografía y la internet. Existimos como un producto reproducido por nosotros mismos al cual puede tener acceso cualquier persona.

Lo anterior pareciera no tener mucha relevancia. No obstante, el tener acceso a una imagen de uno mismo extratemporalmente puede tener consecuencias sobre la consideración respecto de sí. Al principio, este fenómeno sólo podía ser endosable a estrellas populares o personas de la farándula. Es habitual comentar que tal o tal personaje pareciera no envejecer a pesar del paso del tiempo. Pues, esto es así incluso cuando la persona ya ha muerto. Marilyn Monroe sigue teniendo los mismos 29 años que tenía cuando posó en *The seven year itch* con su vestido blanco bajo la rejilla del metro en Nueva York. En ocasiones, se comenta que una figura del estrellato ha envejecido mucho, pero ¿cómo puede envejecer una persona mucho? ¿no es normal envejecer? Cuando alguien famoso o famosa ha envejecido mucho, no lo hace con relación a alguna otra persona, lo hace con relación a sí mismo, siendo concretos, lo hace con relación a la imagen que de él o ella se tiene en un sentido popular. Una persona se hace vieja o envejece, no como un proceso natural, sino que se hace vieja con relación a una imagen de sí mismo, pero más joven. Ocurre de igual manera con las personas que preservamos a través de su imagen, es el caso ya mencionado de Marilyn Monroe. Lo alarmante no es que pueda pensarse en celebridades como objetos masificados que se sustraen de su propia persona. Lo alarmante radica en que esta imagen que se refleja a nosotros como si fuera un espejo está en todas partes gracias a las redes sociales. En las redes sociales podemos encontrar imágenes más jóvenes de nosotros mismos, imágenes más arregladas e impecables en virtud de los filtros, de los retocados digitales. Así, pues, en el mundo contemporáneo se puede competir contra la imagen de uno mismo que posee existencia propia. Podemos examinar versiones distintas de nosotros mismos a través del espejo digital que son la internet y las redes sociales. Asimismo, nos encontramos en capacidad de aspirar a cuerpos que no nos pertenecen, pero que circulan por todo el mundo digital, cuerpos que, casi siempre, son cuerpos retocados y organizados por medio de aplicaciones. El cuerpo de los demás se refleja en la pantalla del celular para nosotros, no es el cuerpo que poseemos, pero podemos apuntar a él.

El cuerpo espejo puede ser entendido como una extensión explicativa del cuerpo espectáculo, por ello se enfatizó en el relacionamiento etimológico de las dos palabras. El cuerpo espectáculo supone la inscripción del cuerpo como una imagen, una imagen que radica en la libre escogencia de un molde al cual deseamos parecernos, el cual deseamos encarnar. En el caso del cuerpo espejo, quiere hacerse énfasis en dos cuestiones centrales. El capitalismo contemporáneo ha hecho de la imagen personal un estamento de primera necesidad, la fijación por uno mismo es indispensable para ser alguien y relacionarse con las demás personas, pero esa fijación por uno mismo no puede desembocar más que en la configuración de una imagen, una imagen que pretende ser visible; dejar a un lado el cuerpo e integrar en él como segunda piel elementos llamativos, radiantes, entre otros. Por otro lado, nuestra imagen está sujeta a los modos de comunicación y de reproducción digital. En este respecto, nuestra imagen puede existir con completa independencia de nosotros, podemos reñir con esta, incluso podemos anhelar nuestra imagen alterada a través de aplicativos. Según lo dicho, el cuerpo se hace imagen inclusive antes de ser materia, el cuerpo se hace un fantasma o un espectro que nos persigue y que se refleja en nosotros como una imagen.

Este capítulo tenía la pretensión de establecer cómo se inscribe el cuerpo al interior del capitalismo contemporáneo desde distintos lugares: el cuerpo del trabajador, el cuerpo del consumidor, el espejo, entre otros. Aunque todos son lugares diferenciables entre sí, existe un rasgo principal que puede derivar de las múltiples representaciones corporales hechas, la conformación de un cuerpo que parece agotarse en sí mismo y el estar dirigido sólo hacia sí. Una de las estrategias de gobierno del capitalismo contemporáneo es exacerbar y profundizar la división y separación de los cuerpos. El cuerpo que, siendo poseedor de una potencia política en cuanto superficie de contacto, tiene como único fin ser mostrado a los otros acarrea su cosificación y la supresión de toda potencia política al ser traducible como una mera imagen. Esto último es denunciado por Fisher (2017) cuando habla de des-identidad: “El programa liberal se articula no solo a partir de la lógica de los derechos, sino también, centralmente, a partir de la noción de identidad” (p. 272). La política, que ha sido definida como la relación que se da en el *entre*, debe superar la idea de que el cuerpo es sólo un lugar en el que se proyecta la subjetividad como una imagen. El ser un cuerpo como lugar de identidad es ser, ante todo, un lugar siempre abierto e inacabado que es susceptible de ser

afectado física y emocionalmente por otros cuerpos con los cuales se construye un mundo que se comparte.

Nuestra identidad es, en este caso, producto de una relación política constitutiva, una relación que toma definición desde la afectación y la implicación de otros cuerpos en el habitar y construir mundo. La misma Arendt (2003) fija la pregunta por la política, no como una pregunta dirigida a la esencia del hombre, sino como una pregunta que procura poner en evidencia el mundo como lugar donde pueden darse relaciones. Una identidad sólo tiene sentido si está abierta al contacto y a la mancomunación teniendo de suyo que, bajo ese mismo proceso de contacto y de conjunción, siempre se es en un ejercicio de incompletitud que supone la pluralidad otra.

Capítulo IV. Lectura (Bio)política del cuerpo

—No es necesario que pienses en el cielo,

Es suficiente ya con que pienses en la tierra.

¿Estás fatigado de vivir, tú que apenas acabas de nacer?

(Lautréamont, 2017, p. 93)

La biopolítica como concepto y categoría de trabajo parece estar fijada, o cuanto menos cristalizada, en buena medida a la reflexión política contemporánea. Desde la década de 1990 hasta los días que corren, la noción de biopolítica se encuentra articulada como un eje central del pensamiento político. Una mirada inocente que se detenga sobre el concepto de biopolítica podrá colegir o inferir que no existe un acuerdo sobre los alcances, límites, definiciones y usos que conciernen a la biopolítica. La biopolítica es articulada desde algunas de sus múltiples variaciones teóricas en lo relacionado al crecimiento poblacional, al control de enfermedades, la normativización, las prácticas médicas, al asilo político, al uso de armamento, al campo de concentración, a la ideación de la sexualidad, a la precarización, a la excepción, al dominio y conformación de cuerpos, entre otras. En este sentido, referirse a la biopolítica implica necesariamente señalar el lugar desde el cuál se está tomando o pretende abordarse dicha noción. Uno de los lugares comunes sobre los cuales habitualmente es pensada la biopolítica es la consideración de Michel Foucault como su fundador o como el responsable de acuñar dicho concepto. Es muy probable que Foucault haya sido el causante de la popularización del término y el progenitor de un influjo que, a partir de su concepción de la biopolítica, tiene resonancias hoy en día en autores como: Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Lazzarato, Hardt, Negri, Butler, Mbembe, Preciado, entre otros. Los autores antes mencionados, no son simples seguidores o replicadores sin más de la elaboración o enfoque foucaultiano; en su mayoría, entrañan un profundo

replanteamiento o resignificación de lo que puede entenderse por biopolítica. No obstante, Michel Foucault no es quien emplea ni quien constituye de forma inaugural el concepto de biopolítica.

Rudolph Kjellen es, referenciado tanto por Roberto Esposito (2004), como por Thomas Lemke (2015), el responsable tentativo del término de biopolítica. Kjellen entiende al Estado como un organismo vivo, un cuerpo orgánico que es producto de la vida humana, entendiendo este como una individualidad étnica concretizada geográficamente (Lemke, 2015). El Estado para Kjellen no es la concreción de una voluntad general o de una forma contractual. La forma estatal es, para Kjellen, la conjunción de distintos humanos que se conducen y actúan de manera unificada en un sólo cuerpo que es el Estado. El Estado más que dar cuenta de la superación de una etapa o un estado de naturaleza, perfila un soporte que se va a desplegar de manera sustancial en lo que refiere a sí mismo (el Estado) y a la vida como un dato natural. Así, el Estado es sólo la afirmación orgánica, compleja e institucional de ese dato que es la vida. Lo que se encuentra en el concepto de Biopolítica acuñado por Kjellen es una naturalización de la política. Esto puede apreciarse en una cita que sitúa Esposito (2004) de Kjellen en *Bíos*:

Esta tensión característica de la vida misma [...] me ha impulsado a dar a esa disciplina, por analogía con la ciencia de la vida, la biología, el nombre de biopolítica; esto se comprende mejor considerando que la palabra griega «bíos» designa no sólo la vida natural, física, sino tal vez, en medida igualmente significativa, la vida cultural. Esta denominación apunta también a expresar la dependencia que la sociedad manifiesta respecto de las leyes de la vida; esa dependencia, más que cualquier otra cosa, promueve al Estado mismo al papel de árbitro, o al menos de mediador. (p. 28).

La consideración de Kjellen respecto la biopolítica pone de relieve lo heterogénea y abigarrada que puede ser dicha noción. Según Kjellen, a partir de los retraeos de Esposito (2004), la biopolítica es un modelo organicista institucional que se compenetra con la vida biológica de la especie humana en un sentido normativo naturalista. El Estado y las sociedades son el producto del devenir biológico de una comunidad pensada como un cuerpo unificado con todas las implicaciones biológicas de ello.

Pese a que Kjellen sea, según Esposito (2004) y Lemke (2015), el creador del término *biopolítica*, su comprensión es bastante disímil de lo que puede entenderse hoy como biopolítica. La comprensión de Kjellen es en el fondo una la naturalización o biologización de la política en lo que se sigue de su comprensión de las sociedades, el Estado y su porvenir ceñidos a la idea de un organismo vivo que puede denominarse cuerpo. Las actuales reflexiones sobre la biopolítica pueden ser pensadas como un efecto de lo que se presenta como biopolítica en la obra de Michel Foucault.

La biopolítica desde su nominación parece encerrar la ocupación o el interés de la política sobre la vida. Sin embargo, esta definición escueta o demasiado ligera suscita varias inquietudes desde su misma enunciación, ¿no está siempre presente la vida en la política?, ¿debe entenderse por vida un término general o debe particularizarse en clave de la política?, ¿qué implicaciones tiene el que la vida que se sitúa desde la biopolítica sea la categoría griega *Bíos* y no *Zoé*? Y, ¿no es un pleonasma la conjunción Bio(s)política? Este capítulo pretende situar en su desarrollo algunas de las cuestiones antes planteadas. No obstante, es necesario reconocer lo evocador que es la primera de estas: ¿no está siempre presente la vida en la política? Esta pregunta que parece una banal o trivial evidencia no lo es tanto si es matizada o contrastada con buena parte de la tradición política occidental.

A partir de Arendt (1997), la filosofía tiene más de un motivo para no llegar a una definición satisfactoria sobre qué es la política y confundir a esta última con la historia de las naciones, las guerras, las relaciones internacionales o la de los Estados. Establecer que la política es algo esencial al hombre entraña la posibilidad de que esta pueda sustraerse de la vida en tanto acontecer. Según esta definición, la política no es una forma accidentada que toma lugar en y por el mundo *entre* los hombres, sino que se da en favor y en virtud de una cualidad esencial al hombre en sentido genérico, esta cualidad estaría en su interior, no se daría por fuera en el vivir. Pensar la política y la vida no es un acto irrelevante o un pleonasma, se trata de explicitar la injerencia que tiene el acaecer de la vida como el existir en torno a la política y cómo la política da lugar a la vida o a un tipo de vida particular según relaciones concretas. Pese a que desde la política pueda suscitarse un interés múltiple con relación a la vida por medio de la gobernanza, de las políticas públicas, el Derecho, entre otros; La vida y la política se hayan necesariamente involucradas y compenetradas por el

cuerpo. La vida se despliega como la experiencia existencial de ser un cuerpo en medio de otros cuerpos. Y, por otro lado, la política sólo tiene sentido como el relacionamiento y la configuración del *entre* que tiene de suyo el contacto dialógico-intencional que supone la existencia de cuerpos.

Incluso, cuando es pensada la canónica definición de Carl Schmitt (1991) sobre la política o de lo político como conflicto, hay un entrecruzamiento respecto los conceptos de vida y de política. No debe dejarse de lado que la relación amigo-enemigo que es presentada por Schmitt (2005) consta de algunos componentes que, por las implicaciones que tienen, pueden ser pensados como políticos. La relación amigo-enemigo (Schmitt, 1991) supone el establecimiento de un adentro que debe ser protegido o salvaguardado de un afuera, por consiguiente, esta relación tiene de suyo un nexo entre una comunidad ya establecida y la tierra que habita como un conjunto material a salvar, en la que se convive y sobre la que se trabaja según sus propias condiciones⁴¹. Hacer vida en una llanura, en un lugar árido, en el trópico o en una ubicación con temperaturas extremas, acarrea divisiones de trabajo distintas, por ende, diferentes relacionamientos corporales o individuales. De la aproximación a la política como una relación originaria de enemistad, pueda darse lugar a la vida desde dos sentidos tentativos. En un primer momento, que la relación amigo-enemigo involucre a la tierra y a un relacionamiento con ella, cifra a las necesidades vitales mismas, es decir, las posibilidades y los medios de existencia mancomunados respecto del mundo y los unos con los otros. Por lo tanto, para que sea posible la relación amigo-enemigo, según Schmitt (2005), es necesario, de antemano, que se produzcan condiciones para que la vida sea posible. A su vez, la relación amigo-enemigo procura resguardar un adentro respecto de un algo externo o extraño, en este sentido, esta misma relación conflictual tiene en su centro la protección de la vida de la comunidad de cualquier contacto excepcional o externo que pueda suponer un deterioro, un daño o un detrimento. De este modo, aun en la consideración de la política como conflicto sigue estando de manera tácita, aunque menos explicitada, la vida.

⁴¹ Esto es ejemplificado magistralmente por Schmitt (2005) en el contexto medieval a partir de la figuración del cristianismo como una barrera con relación al fin o el fin de los tiempos. La categoría teológico-política que da cuenta de esta barrera es el *Kat-echon*.

Las distintas formas y maneras de gobernar siempre han tenido de suyo, independiente de su emplazamiento histórico, el direccionamiento de cuerpos. Lo que sí supone una modificación histórica en las formas de gobernar, son los modos y las técnicas empleadas para ese direccionamiento o control corporal. Además, los objetivos o finalidades que atienden el dirigir al cuerpo de una determinada manera varían según la época, la cultura o el sistema de producción. No obstante, el cuerpo siempre está cubierto o es atendido con una auténtica centralidad de orientación o de programa de trabajo, puede pensarse en la salud o la seguridad pública, la vigilancia, el castigo, entre otros. Ocuparse y encausar los cuerpos es canalizar la experiencia posible de la vida que toma lugar desde la corporalidad que somos y el cómo esa experiencia recibe o se pone en contacto con la alteridad, es decir, los otros cuerpos. Así, política, vida y cuerpo, se encuentran relacionados de forma indispensable entre sí. Es bajo el término de estas modificaciones históricas, finalidades y objetivos que se puede posicionar una determinada propuesta de biopolítica.

Es plausible que el intento más formidable durante el siglo XX de reflexionar y tomar en cuenta la conexión insoslayable entre vida, cuerpo y política se haya concretado o expresado en el concepto de biopolítica.

En el marco de una lectura sobre esta relación explicitada entre vida y política, el propósito de este apartado es concretizar la comprensión del cuerpo al interior de la dimensión biopolítica. Esta comprensión pretende tomar lugar en lo múltiple que pueden ser las concepciones sobre la biopolítica respecto de sus definiciones, objetos y usos. Lo diverso del concepto de biopolítica puede ser sugerido desde la valoración positiva o negativa de la misma, esto puede ser apreciado en Foucault (valoración positiva) en contraste con Agamben (2020) (valoración negativa). Una valoración positiva de la biopolítica no ve a esta como un obstáculo frente a la sociedad, sino como un producto de esta misma, un producto encaminado a la mejora y maximización de la vida.

Por otro lado, las valoraciones negativas de la biopolítica encuentran a esta como algo problemático, como un entramado que siempre adviene a la posibilidad de muerte y explotación de la fragilidad de lo vivo. En este mismo sentido, en los términos de potenciar o vilipendiar la vida, parece que toda biopolítica entraña, en su centro, la consideración del cuerpo como un eje estratégico de maniobrabilidad y de figuración, toda vez que es la

condición y el requisito efectivo para la realización, la maximización o la supresión de la vida. Este capítulo pretende no sólo explicitar la relación entre vida y política, sino señalar la dimensionalidad del cuerpo en el entramado biopolítico desde diferentes apuestas o proyectos. Se pensará el cuerpo y la biopolítica a partir de las propuestas de: Michel Foucault, Agamben, Esposito y Judith Butler.

4.1. Biopolítica, biopoder, gubernamentalidad

Lo primero que puede ser destacado sobre la biopolítica en la obra de Michel Foucault es lo abreviado y lo lacónico que resulta este concepto al interior de su trabajo publicado en vida. El desarrollo de lo que propiamente es denominado como biopolítica por Foucault (1998) tiene lugar en el último capítulo de la primera entrega de *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Esto es importantísimo porque todos los demás anexos o yuxtaposiciones elaboradas por el mismo Foucault en torno al entendimiento o el despliegue teórico de la biopolítica serán desde obras póstumas y se localizarán en las transcripciones de los cursos impartidos por el autor francés en el Collège de France durante la década del 70, a saber: *Defender la sociedad, Seguridad, territorio, población y El nacimiento de la biopolítica*. Lo anterior, no sólo delimita los lugares en los cuales Michel Foucault se pronunció sobre la biopolítica, sino que pone de relieve una consideración necesaria sobre la biopolítica que vino después de Foucault. En buena parte, al menos en el caso de las propuestas biopolíticas de la década del 90 y de inicios del año 2000, los autores que retomarán y emprenderán la reflexión a partir de la biopolítica como un elemento de su pensamiento, no tendrán acceso al contenido de algunos de los cursos donde Foucault se referirá a la biopolítica debido a que fueron editados con posterioridad a 2003. Es el caso, predominantemente, de Giorgio Agamben respecto a *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* y *Estado de excepción* que fueron publicados antes de 2004. Ocurre de manera similar con Esposito en *Bíos e Inmunitas*, obras anteriores a la publicación total de los cursos referidos. Es probable, por lo inédito del resto de los cursos, salvo algunas referencias de asistentes a las clases de Foucault entre 1978 y 1979, que estos autores sólo tuviesen acceso al curso de *Defender la sociedad*, particularmente a su última clase, y al último

capítulo del primer volumen de *Historia de la sexualidad* para establecer una consideración sobre la biopolítica.

Ahora bien, desde Foucault (2000a), una definición provisoria que pretende ensancharse a medida que se intentará establecer el lugar central del cuerpo, es pensar la biopolítica como el estudio de las relaciones entre el poder y la población. Las relaciones entre el poder y una población pueden ser fijadas, en términos biopolíticos, como el estudio de las maneras en las cuales se administra y se gestiona a las poblaciones desde los distintos sentidos que estas pueden tener: biológicamente, a partir de sus conductas, medicamente, sexualmente, entre otros.

La biopolítica, tanto en *Historia de la sexualidad* como en *Defender la sociedad*, toma lugar en una comprensión binaria que es establecida por Foucault (1998, 2000a) como el Derecho de muerte y el Poder sobre la vida. Esta comprensión binaria no sólo es endosable a dos prácticas concretas de gobierno sobre un sujeto o un cuerpo, sino que también hace alusión a dos modelos de gobierno, de estrategias del poder y de análisis en la obra de Foucault: el modelo clásico de soberanía y lo que se advierte como el modelo Biopolítico (Foucault, 1998). De igual manera, el modelo de soberanía se plantea de manera diferencial al modelo disciplinario o de regulación. Como ya se verá, el autor francés considera que biopolítica y disciplina se comprenden mutuamente o que, necesariamente, deben conjugarse para la administración de una población particular (Foucault, 2000a). Así, pues, la biopolítica se localiza en una transición de estrategias, de dispositivos, de prácticas del poder soberano a una nueva clase de poder. Esta transición que va a concretarse en una nueva tipología de poder que se enfoca en la vida, esto es, el biopoder.

El biopoder puede ser presentado como un ejercicio del poder que se ciñe al ser humano con vistas a su condición de viviente, es decir, a su ser biológico, a su cuerpo. El biopoder implica, según Foucault (2000a), una tendencia o una inclinación de los Estados al control y la regulación de esta cualidad o condición vital de los sujetos. El cambio o traspaso del cual se deriva el biopoder es situado por Foucault entre los siglos XVII y XVIII y se efectúa completamente en el siglo XIX. Esta transición es explicitada a través del Derecho de muerte y el Poder sobre la vida. El Derecho de muerte es un derecho soberano, es un derecho que tiene como punto de anclaje la *patria potestas* del *pater familias* romano que, por una

facultad concedida por su longevidad y los lazos sanguíneos, podía disponer libremente de sus hijos y de los esclavos a su cargo. Aquí es cuando aparece una de las dos famosas proposiciones que permite entender no sólo la productividad del poder en Foucault, sino la biopolítica; el Derecho de muerte consiste en la aptitud soberana de: *hacer morir y dejar vivir* (Foucault, 1998). La vida y la muerte, en este caso, se encuentran en una intermediación respecto del poder político del soberano. El mismo Foucault (1998) considera que el Derecho de muerte pone a los súbditos en una situación paradójica, estos no se encuentran, realmente, ni vivos ni muertos por sí mismos, sino en correlación al soberano. Un súbdito sólo se encuentra vivo en la medida que se ha efectuado una decisión o un silencio que es positivo en lo que respecta a que pueda estar vivo, por eso el soberano deja vivir. No obstante, la incidencia o repercusión total del poder político del soberano sólo se ejerce en tanto le es posible matar a cualquier sujeto que, se entiende, es de su pertenencia. Es a partir del Derecho de muerte que el soberano ejerce de manera efectiva su poder sobre la vida. Aunque vida y muerte son dominios directos del poder político del soberano, Foucault (2000a) reconoce que el soberano no puede hacer vivir de la misma forma en la cual da muerte a súbditos, en este sentido, hay un desequilibrio entre el dejar vivir y el hacer morir, desequilibrio que, en el contexto del modelo clásico de soberanía, se resuelve en favor del poder producir la muerte.

Ahora bien, el Derecho de muerte, al interior de la transición planteada, presenta una disminución o atenuación paulatina. La capacidad de producir la muerte en los súbditos como un derecho que recae en el soberano no se presentará de manera absoluta, sino bajo unas causales concretas (Foucault, 1998, 2000a). Estas causales se encuentran comprendidas por la propia sobrevivencia y la protección del soberano. La primera de estas causales se encuentra en el resguardo que ejerce el soberano cuando es amenazado por un súbdito, para ello el soberano castiga al súbdito con la muerte de manera pública para hacer de la sanción o la pena algo ejemplificante⁴². La segunda causal puede ser entendida como la defensa de sí o del territorio que realiza un soberano a razón del amedrentamiento bélico llevado a cabo por otro soberano. En este caso, el soberano no mata de manera directa a los súbditos, sino

⁴² Esto es ejemplificado al inicio de *Vigilar y castigar* (Foucault, 2000b) con el suplicio y la condena de Damiens quien intentó asesinar al Rey Luis XV y fue juzgado bajo parricidio. El parricidio parece poner de manifiesto la estructura familiar que fue situada desde la *patria potestas* romana.

que los destina a la muerte por medio de su puesta en un ejército para resguardar el territorio o salvaguardar a la figura del rey de una posible amenaza. El monarca puede exponer la vida de sus súbditos encaminándolos a la muerte, se trata de un Derecho de muerte indirecto sobre la base de la realización lícita de una guerra entre reinos. Es de recordar, el énfasis que es sugerido Foucault (1998) con la figuración del Derecho de muerte con el símbolo de una espada, el Derecho de muerte siempre es efectuado a través de la muerte de alguien distinto de quien porta el arma homicida, en este caso, el soberano. La espada representa la materialización de un poder que puede matar. El ejercicio del Derecho de muerte puede concebirse como una capacidad de extracción o de captación, el soberano extrae la vida del súbdito cuando le da muerte, extrae o capta su cuerpo para matarlo o ponerlo al frente de un pelotón de soldados que van a realizar la guerra y, cuando no está ejerciendo esta aptitud de dar muerte, extrae de sus súbditos tributaciones que les permiten seguir con vida en cuanto hacen material su veneración al monarca monetariamente, lo cual implica, necesariamente, trabajo.

La transición del Derecho de muerte al poder sobre la vida conlleva no a un borramiento o sustitución de uno en favor del otro, aunque sean adversos referente a sus prácticas, sino una superposición y complementación. La captación que realiza el soberano del súbdito, primordialmente de su cuerpo y su capacidad física que se refleja en trabajo y tiempo de productividad, va a traducirse en uno de los tantos elementos que componen el ejercicio de gestión, administración y direccionamiento de un cuerpo social generalizado que podemos llamar población. El Derecho de muerte va a tornarse en un poder que no pretende socavar la vida por medio de la muerte, sino que se focalizará en ella, actuará de manera positiva sobre la vida, haciéndola crecer, estableciendo condiciones sobre las cuales los cuerpos individuales puedan vivir, reproducirse y desarrollarse. La guerra, por ejemplo, que aparecía con anterioridad como una causal de captación y del Derecho de muerte, ya no se dará en nombre del monarca particular. Es a partir del siglo XIX con la consecución del biopoder en todo su esplendor que las guerras se harán en nombre de todo el cuerpo general que es la sociedad, es decir, en favor de un todos vivo y los futuros nacientes.

Este interés por la vida que es emplazado, mayormente, a finales del siglo XVIII y el siglo XIX es rastreable en múltiples propuestas de la filosofía como el vitalismo o las

consideraciones más materialista, es el caso de Marx. Autores como Schopenhauer, Nietzsche, Bichat o Bergson, dan lugar a una resignificación de aquello que se entiende por vida, lo que implica un posicionamiento de la vida de manera focalizada, no sólo respecto a la reflexión, sino como algo de lo cual hay que ocuparse de manera inmediata en tanto se presenta como el eje primario de todo actuar ya sea mancomunado o individual. En este sentido, Lemke (2017) afirma que la biopolítica está afincada en una coyuntura mucho más general de lo que puede pensarse de manera inmediata. Esta coyuntura, ubicable en la resignación de la vida en autores como los antes sugeridos, supone una transición histórica y de pensamiento en lo que concierne a las formas en las cuales se hace representable la vida. Bajo esta nueva forma de significación e intelección de la vida es que desembocan planteamientos como los de Nietzsche (2016), en los cuales el dualismo entre el alma y el cuerpo se hace insubsistente a razón de una prevalencia de lo corpóreo como la condición que se ve afectada por el vivir.

Otra prueba del interés por la vida puede ser apreciado en las teorías jurídico-filosóficas del contractualismo que ponen como criterio central de la parte general contratante, la población, el resguardo y la correcta administración enfocada a la vida como el coeficiente de existencia del Estado y la sociedad civil. El móvil que lleva a una agrupación de individuos a colegir protección por un órgano mayor está atravesado por una necesidad específica, la necesidad de salvaguardar la propia vida. Esto puede leerse en la parte inicial del *Leviatán* de Hobbes (2005) que se concentra sobre el Estado:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica s decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV. (p. 137).

Puede reconocerse que, incluso desde el siglo XVII, particularmente con Hobbes y pasando por autores como Rousseau y Locke, hay un interés por parte del pensamiento político moderno con aquello implicado en toda técnica de gobierno, la vida y su conservación a través de la persona humana como una integridad corporal y lo que respecta a sus posesiones como patrimonio.

Sobre esta transición que tiene de suyo la concentración y la administración en torno a la vida es que aparecerá la segunda proposición que permite pensar la biopolítica, ya no se trata de *hacer morir y dejar vivir*, sino de *hacer vivir y dejar morir* o rechazar, en la medida de lo posible, la muerte (Foucault, 1998). De ello se desprende el valor positivo que le adjunta Michel Foucault (1998, 2000a) a la Biopolítica, esta versa sobre la posibilidad técnica y estatal de preservar, cuidar y reproducir la vida. Un ejemplo de lo anterior es el establecimiento y materialización de una tasa de mortalidad cada vez más longeva o el incremento de nacientes. Esto es importante porque traza un contraste entre Agamben (2020), Esposito (2004) (al menos, fuera de la pretensión que se enmarca al final de *Bíos*), Butler (2017), entre otros; que consideran la biopolítica preeminentemente como algo negativo y nocivo frente a las poblaciones y el sujeto individual. La vida cobra una importancia crucial en el programa de actividad de los Estados, el poder se dirige a las poblaciones por medio del diseño y materialización de políticas públicas que se dirigen a la totalidad de la población: la salud pública, la seguridad, la creciente preocupación estatal por la economía. La función estatal estará tan concentrada sobre la vida que, considera Foucault (1998), la muerte empieza a presentarse como el único espacio completamente privado o secreto de un sujeto; la muerte se erige, incluso, como un límite al poder político. Sobre esta particular comprensión de la muerte y, en especial, la muerte a mano propia, el siglo XIX constituirá un interés que se materializará en el estudio sociológico del suicidio, puede pensarse en las obras de Marx, *Acerca del suicidio*, y de Durkheim, *El suicidio*, como las dos obras más destacables de este interés (Foucault, 1998).

El biopoder va a desarrollarse a partir del siglo XVII de dos maneras concretas o desde dos técnicas de poder diferenciables entre sí. La primera de estas dos formas tiene como objetivo primordial el cuerpo individual, el cuerpo de un sujeto en tanto diferenciable y ubicable en un espacio determinable. El cuerpo está, según esta técnica de poder, sometido

a un conjunto de procedimientos que delimitan su movilidad, su distribución, su esparcimiento, su lugar de trabajo, entre otros; todas estas delimitaciones tienen como objeto establecer vigilancia sobre los cuerpos debido a que es posible hacerlos coincidir en un espectro o campo de visibilidad. Asimismo, los cuerpos sometidos a un campo de visibilidad pueden ser tazados o juzgados para establecer jerarquizaciones en términos de criterios de normalización o inclusión-exclusión. Lo anterior también se halla injerido por la cuestión productiva y el establecimiento en serie de los cuerpos en función de una disciplina laboral. Se trata, en este periodo entre el siglo XVII y XVIII, de la instalación de un capitalismo que se focaliza en la agudizada producción de mercancías y el proceso de industrialización. Desde este capitalismo es necesario el emplazamiento del cuerpo del trabajador al interior de la fábrica, del cual se espera una labor similar a una máquina. Esta primera forma del biopoder es nombrada por Foucault (1998, 2000a, 2000b) como: *Anatomopolítica del cuerpo humano*.

La anatomopolítica del cuerpo humano está orientada al establecimiento del cuerpo como algo moldeable, esta fija y vela por la educación, la preparación del cuerpo hacia el trabajo en términos de ejercicio, la utilidad de un cuerpo en una cadena de producción, entre otros. Igualmente, la anatomopolítica inspecciona la relación de los cuerpos individuales al interior del sistema económico y qué influjos existen en ese vínculo. La anatomopolítica del cuerpo entraña una correspondencia inmediata con el modelo disciplinario y las técnicas que de este se desprenden. La disciplina, al menos en la época clásica, tiene de suyo el descubrimiento del cuerpo como un foco concreto de acción y de interés (Foucault, 2000b). Aunque la disciplina siempre se ha orientado hacia el cuerpo, durante este periodo hay unas particularidades que pueden englobarse sobre la posibilidad de constituir un cuerpo dócil a partir de un desempeño individual, a partir de una anatomopolítica. El control relativo al cuerpo que se desempeña de manera individual se concentra sobre las partes de este que son endosables a una totalidad que debe ser mecánica y que hace parte de un proceso o de una línea concreta, piénsese en la escuela, la prisión, el trabajo. Este control se ocupa de los movimientos, de los gestos, de los descansos, las aptitudes, la destreza, entre otros; Foucault (2000b) lo llama un poder infinitesimal sobre el cuerpo activo. El objetivo de este control está encaminado a la fuerza vital de los cuerpos en una economía y productividad de su acción. No es gratuito o azaroso que sobre este periodo histórico se acentúe el capitalismo

como el modo de producción dominante. Esto último es remarcado y descrito por Bauman (2000) en la consolidación de una *ética del trabajo*. El periodo en el que se posiciona la biopolítica coincide con el desplazamiento del artesano y la aparición del trabajador. Hacer del trabajo una ética es establecer a este como un modo de vida en el cual nada es gratis y es necesaria la movilización, pero una movilización con un valor social, para conseguir algo a cambio: servicios, alimentos, vestimentas, entre otros. Asimismo, debe considerarse como negativa la inmovilidad, el no trabajar o el conformarse con lo que se tiene. Que la movilización tenga un valor social no sólo refiere a la posibilidad de cambio y venta de la actividad física, esto demarca, en gran parte, la función política que tiene el trabajo como una ética. La consolidación de la sociedad moderna y el capitalismo como medio de producción dominante requería necesariamente el establecimiento de un sujeto trabajador, era indispensable producir productores. Para ello, los cuerpos eran condicionados a jornadas continuas y rutinarias en las cuales había un marcado énfasis a la realización de una actividad concreta. La organización industrial procuraba organizar la actividad corporal y así establecer un individuo completamente entregado al trabajo. De igual manera, el individuo trabajador está anudado a la ideación de este como hombre proveedor al interior de la familia. La institución familiar también convalida y remarca la necesidad de un sujeto trabajador.

A finales del siglo XVIII y en el discurrir de la primera parte del siglo XIX, tendrá lugar la segunda forma en la cual se presenta el biopoder. La segunda forma se integra a la disciplina, no la suprime, sino que trabaja juntamente con ella y resignifica los alcances y los procedimientos que supone la anatomopolítica de los cuerpos a partir de técnicas e instrumentos diferentes. Esta integración recibe el nombre de biopolítica específicamente (Foucault, 1998, 2000a). Pese a que resulte menos evidente, no puede desarticularse de la biopolítica, aunque sea una nueva forma respecto la anatomopolítica, al cuerpo. La biopolítica tiene como lugar de aplicación no el cuerpo en un sentido de agencia o de movimiento en el trabajo en un espacio cerrado, el espacio sobre el cual trabaja la biopolítica es mucho más amplio y abierto; la biopolítica se centra en el cuerpo de los hombres vivos, al hombre en tanto ser viviente o como hombre/especie (Foucault, 1998, 2000a). El punto concreto en el cual se sitúa la biopolítica es el cuerpo social biológico, se trata de la multiplicidad humana. A tal efecto, las técnicas que se dirigen a los cuerpos individuales de

la anatomopolítica acaecen de forma masificada y abierta. Estas nuevas técnicas que son producidas de manera masificada y abierta tienen como objeto orientar, regular y controlar los procesos que son compartidos en cualquier cuerpo orgánico, pero desde el ámbito humano: el nacimiento, la muerte, la reproducción sexual, la longevidad, las enfermedades, entre otros. El hacer vivir, en este caso, se compenetra con el cómo sobreviene y el cómo se desarrolla la vida de toda una población entendida como un todo biológico.

Así, el biopoder va a encontrar materialización y ejecución en dos componentes o niveles tecnológicos: el cuerpo y la vida. Por un lado, hay un ejercicio que se concentra en las dinámicas y los procesos que se cifran en la realización de un cuerpo en un sentido individual y en la visibilidad de este al interior de la economía, la anatomopolítica corporal. Y, por otro lado, hay un interés por la vida en su sentido más general, es decir, de la vida de las poblaciones a través sus procesos biológicos. Aun cuando se haga referencia a procesos biológicos en una clave masificada desde el hombre como especie, no se puede dejar de lado el hecho de que toda práctica política generalizada debe concretarse en el cuerpo individual. Es sobre la base de controles, inspecciones, chequeos individuales que pueden medicalizarse los cuerpos de una población. Esto último puede apreciarse en la anatomía patológica que, desde Bichat y la inflamación de tejidos, procura dar localización de manera aislada de un padecimiento al interior del cuerpo de un paciente determinado. La enfermedad desde la anatomía patológica es algo detectable en un cuerpo individual, en este sentido, el ejercicio de la medicina está anclado a una suerte de patologización de la salud en la semblanza corporal del sujeto (Foucault, 1966).

La biopolítica se vale de la medición desde la estadística y la demografía para poder controlar la serie de procesos que se suponen espontáneos al estar referidos a la vida biológica de una población, pero que configuran su punto de interés y de control para la administración de la vida. Estos puntos de interés no versan exclusivamente sobre la natalidad y de la mortalidad. También se reconoce la importancia de las enfermedades, no como epidemias abarrotadas sobre la población, como es el caso de la peste bubónica y demás epidemias de la edad media: se trata de enfermedades que están relacionadas a una zona geográfica concreta, con un grado alto de permanencia, duraciones determinables en una población asentada en una zona espacial con un clima específico. Estas enfermedades

son las epidemias y su función es delimitar, debido a su permanencia en todo el entramado poblacional, la pérdida de fuerza laboral, incapacidades, debilitaciones corporales, pérdidas económicas por motivo de la incapacidad. El espectro del capitalismo sigue presente en la forma biopolítica; puede pensarse, incluso, en un fortalecimiento de las dinámicas comerciales y transables sobre la vida y la corporalidad humana, prueba de ello es la intensificación de los seguros: hay seguros de vida, de desempleo, a la propiedad, entre otros. No debe olvidarse el concepto de razón gubernamental (Laval y Dardot, 2013) que fue utilizado en el capítulo anterior. En los términos de incapacidad laboral, toma lugar otro tópico que es propio en la biopolítica, la consideración de la vejez y el lugar que ocupa en las poblaciones. El adulto mayor representa un humano sin utilidad ya que no posee la misma vitalidad de un cuerpo joven que desborda de fuerza de trabajo. Sin embargo, la longevidad establece un campo de acción que puede ser concebido en virtud de la asistencia estatal, es el caso de las pensiones, los fondos, las casas u hogares de longevidad.

No debe estimarse la biopolítica como un concepto estático o como un modelo que sólo se ciñe meramente a lo biológico en tanto se apoya en las prácticas médicas. La biopolítica se efectúa en el mismo grado en que las poblaciones se ven alteradas o en la medida en que estas cambian. Asimismo, hay un sentido amplio en el cual la biopolítica se ocupa de la consideración de la relación entre la especie humana y el medio en el cual esta reside. El medio establece, en buena medida, las condiciones de cómo la vida se desarrolla y cómo los cuerpos tienden a ser organizados o gestionados según funciones o el trabajo. Sobre el medio particular pueden desglosarse ámbitos *geográficos*, climáticos, topográficos, entre otros. De igual manera, debe tenerse presente, no sólo el medio natural, sino el medio que es un producto propio de la especie humana que habita el espacio y sus relaciones concretas que tienen efectos inmediatos en la población. Aquí, anida una particularidad que permite pensar la biopolítica en un sentido mucho más extenso y es que, según el mismo Foucault (1998, 2000a) la biopolítica repara en la afectación de la población sobre sí misma en el conjunto de prácticas relacionales que esta realiza. Esto puede ser pensado a través del mismo autor francés: “La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento”. (Foucault, 1998, p. 222). Lo anterior implica que la biopolítica se extiende, inclusive, a las ciudades y a las relaciones que estas estructuran: la

saturación y sobreestimulación sensible de los sujetos con impresiones contantes, la producción de pobreza, el establecimiento de espacios hostiles y otros más seguros, la determinación arquitectónica y el espacio, tanto al interior de la casa como en lo que refiere a las formas de habitar la ciudad, entre otros. Es sobre este particular desarrollo, ampliación y sofisticación del campo de acción de la biopolítica que se presentará la noción de gubernamentalidad, esta noción atiende a una técnica o forma de análisis de poder, una estrategia de gobierno enraizada en el (neo)liberalismo y a la complementación de la biopolítica.

Por gubernamentalidad pueden derivarse tres posibles definiciones que son manifestadas por el mismo Foucault (2006) en *Seguridad, territorio, población*; en un primer momento puede entenderse la gubernamentalidad como una agrupación de procedimientos, prácticas, instituciones, discursos y de dispositivos encaminados al ejercicio del poder sobre la población como foco central. En segundo momento, la gubernamentalidad es evocada en el sentido de una tendencia que se viene fraguando en occidente para la prevalencia del ejercicio del poder a través de una forma particular, esta es, por lo demás, aventajada a la forma de la soberanía y la disciplina. El tercer momento refiere a la gubernamentalización del Estado de justicia medieval de los siglos XV y XVI al interior de un proceso que puede ser visto desde las categorías del Derecho inquisitivo y el Derecho acusatorio. Igualmente, puede pensarse en el establecimiento de una razón de Estado como principio de legalidad. Se acoge desde la mayoría de las definiciones planteadas un parentesco bastante cercano al de la biopolítica. Sin embargo, parece apropiado señalar algunas distinciones entre la biopolítica y la gubernamentalidad.

Pese a que biopolítica y gubernamentalidad se desarrollen sobre el mismo ámbito, esto es, la población a partir de un conjunto amplio de estrategias y de dispositivos, sus formas de proceder difieren en lo que respecta tanto a la población como a los cuerpos concretos que la conforman. La noción de biopolítica en Foucault (1998, 2000a) aparece, tentativamente, en dos búsquedas específicas. La primera de estas búsquedas se encuentra cifrada en el dispositivo de la sexualidad, es decir, en el conjunto de investigaciones que tenían por objeto poner de relieve el entrecruzamiento del sexo con el saber, el poder, el conocimiento de uno mismo, entre otros; llevar a la sexualidad más allá de un campo

meramente natural. Por su parte, la segunda búsqueda se localiza en la guerra, una guerra de Estado a razón de la raza, entendiendo raza como el compendio de sujetos que hacen parte del hombre-especie de un espacio geográfico concreto⁴³. Si la biopolítica tiene de suyo, entre uno de sus muchos ámbitos, el mejoramiento de la vida biológica de la población, el Estado puede encontrar lícito hacer la guerra, no solamente en términos de relaciones exteriores con otros Estados, sino al interior de él mismo para elevar u optimizar una raza determinada. Así, pues, el Estado puede declarar una guerra desde sí y perseguir sujetos que, bajo una particular selección, representan un detrimento en la población, esto puede ser pensado no sólo en favor de la raza, sino de la seguridad misma, de allí el título del curso: *Il faut défendre la société*. Lo cual no traduce en español *Defender la sociedad*, sino: *Hay que defender la sociedad*. Es un imperativo defender a la sociedad, ya no desde el exterior, sino endógenamente, desde todo lo que tiene lugar al interior de ella: de la delincuencia, de la pobreza, de valores que discrepen de la rúbrica constitucional-estatal, de los desviados, entre otros. No obstante, el ejemplo más ilustrativo de esta guerra interna puede ser apreciado en la pretensión de limpieza étnica y racial a lo largo del siglo XX. Aunque el régimen NAZI sea el más referido, no es el único, puede pensarse en: Bosnia, Yugoslavia, Ruanda, la URSS, entre otros.

Ahora bien, la gubernamentalidad se emplaza en una investigación que refiere a lo que Foucault (2007) llama: práctica de gobierno⁴⁴. Adicionalmente, la práctica de gobierno exige un tipo de racionalidad, esto es, un principio que hace inteligible la acción de gobernar a partir de reglas que suponen tanto al Estado como a los sujetos sobre los cuales se interviene en un régimen de prácticas⁴⁵. De igual manera, Foucault (2007) entiende por práctica de gobierno:

⁴³ Puede pensarse como en *Defender la sociedad* es propuesto por el mismo Michel Foucault (2000) invertir el aforismo de Clausewitz, ya no sería: “La guerra es la continuación de la política por otros medios”, sino, “El poder es la guerra, la guerra proseguida por otros medios”. (p. 28).

⁴⁴ La gubernamentalidad no puede entenderse adversamente a la biopolítica. Parece existir desde lo enunciado en el resumen del curso de *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2006) una extensión de la biopolítica a partir de las prácticas de gobierno que se concretizan en la gubernamentalidad. Isabell Lorey (2016) destaca esta extensión entre biopolítica y gubernamentalidad en *Estado de inseguridad* en su capítulo segundo.

⁴⁵ Un régimen de prácticas puede ofrecerse como la consolidación histórica de ciertas actuaciones que se dirigen a objetivos específicos no tanto de un sujeto, sino del conjunto de medios y de herramientas con los cuales es posible hacerse con un objetivo. En este sentido, hay una racionalización práctica a partir del

Es la manera cómo, dentro y fuera del gobierno y, en todo caso, en la mayor contigüidad posible con la práctica gubernamental, se intentó conceptualizar esa práctica consistente en gobernar. Querría determinar de qué modo se estableció el dominio de la práctica del gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos de conjunto para gobernar de la mejor manera posible. En suma, es el estudio de la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política. (p. 17).

Adicionalmente, la gubernamentalidad colinda con el establecimiento del neoliberalismo. En esta estrecha relación entre gubernamentalidad y neoliberalismo aparece de forma estratégica el interés por la libertad que emana de las consideraciones del (neo)liberalismo en torno a su propuesta sobre el sujeto y el libre mercado. Desde la libertad, como una forma que se encuentra compenetrada con la vida, puede establecerse una cercanía a la biopolítica. Si en la consolidación del liberalismo-capitalista como la forma económica predominante se requirió de espacios cerrados, como fue el caso de la fábrica, una vez obtenido el lugar del liberalismo en las sociedades más entradas en el siglo XIX, se hace necesario considerar espacios mucho más amplios en los cuales los sujetos puedan ser productivos de otras maneras. Estas otras maneras de productividad implican que el Estado ya no operará, exclusivamente, en contra de la libertad por medio de espacios cerrados y de represión, sino que la libertad se convierte en un principio de gobierno, se convierte en un precepto de la gubernamentalidad misma. El Estado pretende que el sujeto sea libre y haga un ejercicio de su libertad a partir del establecimiento de tecnologías, discursos y dispositivos; en estos, el sujeto libre, debe establecer y compenetrarse con las acciones que le son posibles. De esta forma, el Estado gobierna por medio del establecimiento de una agrupación de posibles conductas que son establecidas desde los distintos dispositivos de control (Foucault, 2007). El sujeto es libre de actuar, pero siempre dentro de las reglas antes establecidas. El Estado gobierna impulsando cierto tipo de conductas, sobre todo aquellas que resultan productivas económicamente, y limitando otras desde códigos o el uso legítimo de la violencia. La gubernamentalidad puede ser establecida como el ejercicio de establecer un cálculo o una aproximación a la capacidad de acción de un sujeto al interior del Estado

reconocimiento de los medios y los dispositivos a usar para la obtención de un fin determinado (Foucault, 2006).

(Foucault, 2006). En otras palabras, la gubernamentalidad procura reconocer la posible agencia corporal de los sujetos y trabajar sobre ella, estableciendo qué puede un cuerpo y qué resulta apropiado, en términos de un beneficio, realizar. Asimismo, la libertad como un elemento central en la gubernamentalidad encuentra su coeficiente de realización en el cuerpo. Es en la semblanza corpórea donde la libertad se establece como un ejercicio subjetivo e individual íntimamente ligado a la vida, bien sea por lo que en el cuerpo endosamos u ostentamos, piénsese en el *cuerpo espectáculo*.

El sujeto libre, al interior del neoliberalismo, considera materializada su libertad a partir de la escogencia personal sobre sí mismo, esto se consigue a partir de una estetización del cuerpo por medio de vestimentas, tatuajes, adornos, la modelación de la imagen de sí mismo por medio de ejercicio o instrumentos técnicos, entre otros. De igual manera, hay un reconocimiento de la libertad desde el desplazamiento o la libre moción, esto puede señalarse a razón de los lugares abiertos erigidos por la gubernamentalidad y la biopolítica. Es en nuestros cuerpos donde se hace posible toda agencia o movimiento de forma personalísima, el cuerpo es la condición de posibilidad de la libertad sobre la cual trabaja el neoliberalismo. En este sentido, el cuerpo sigue estando presente en la noción de gubernamentalidad, pese a no existir un trabajo de manera directa o inminente sobre el cuerpo o el sujeto agente. Hay, pues, un control sutil o matizado sobre los cuerpos en tanto es necesario reconocer cómo puede moverse un cuerpo y a partir de ese reconocimiento constituir todo un escenario abierto donde los cuerpos deben desplazarse estando en contacto con otros conforme a disposiciones ya establecidas. También es necesario destacar la manera en que los cuerpos afectan a otros cuerpos desde una posición horizontal, es decir, como un sujeto puede intervenir reglamentariamente en otro par.

4.2. Zoé y Bíos

Giorgio Agamben es uno de los pensadores más destacados de la filosofía y el pensamiento político contemporáneo, su pensamiento resalta por hacer de suyo y poner en

una conversación, siempre inacabada y abierta —piénsese en la categoría de umbral—, una cantidad bastante amplia y heterogénea de tradiciones, problemas, autores y escuelas. No obstante, el rasgo más característico de su pensamiento es que se sitúa desde una crítica ontológica política⁴⁶. Esta crítica ontológico-política parte del reconocimiento de la potencia ordinaria que se halla en las cosas que nombramos, cómo las nombramos y de dónde proceden. Esto delimita una diferencia bastante grande si se piensa en Foucault como uno de los autores de los que más se ha ocupado el pensador italiano.

Agamben retoma la biopolítica que se enuncia al final de la obra de Michel Foucault para erigir y dar forma a su proyecto *Homo Sacer*, este es constituido como una respuesta al sangriento nuevo orden planetario. *Homo sacer* es una obra inmensa que pretende explicitar la articulación de un conjunto de prácticas que profundizan y socaban a la vida misma haciéndola barbarie en cuanto se hacen indistinguibles la vida y la forma, la violencia y la ley, la normalidad y la excepción, entre otros. Para esto, Agamben consideró pertinente el establecimiento de 9 investigaciones concretas que se materializaron en nueve libros distintos con temáticas muy diversas: la economía y el gobierno teológico medieval, el Estado de excepción, la guerra civil como paradigma político, el lenguaje, la arqueología, los cuerpos, entre otros. En muchos de estos trabajos se encuentra el tópico de la biopolítica encriptada o de manera completamente explícita. Hay una biopolítica mucho más patente o manifiesta en el libro que abre el proyecto *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda* que en, por ejemplo, en *Stasis: La guerra civil como paradigma político*. Empero, si se sigue el pensamiento de Agamben (2017), y del mismo Foucault (2000a), se podrá colegir el hecho de que la guerra no en términos de protección civil, sino como una persecución al terrorismo,

⁴⁶ La significación de la ontología de manera conjunta a la política en la obra de Agamben debe ser considerada desde dos lugares instituidos en el pensamiento del autor italiano. Por un lado, Agamben está interesado en salvar la unión subjetiva entre *ser* y *praxis*, entiendo que esta junción que separa al ser de lo que este realiza, como dos cosas distintas, se yergue a partir de la ontología occidental, sobre todo en el pensamiento aristotélico. Asimismo, Agamben constantemente se encuentra en una revisión crítica de las categorías propias de la ontología: el acto, la potencia, el ser, entre otros; para pensar la emergencia del ser en el presente. Por otro lado, Agamben (2018) considera la ontología como un dispositivo. La ontología aparece como un problema cultural y político en tanto ella es la responsable, al ser un instrumento, piénsese en el lenguaje, de la mediación enunciativa e inteligible de los seres humanos con el mundo, con las cosas, con los otros. Además, es la ontología la que establece la posibilidad de agencia y relación de los vivientes humanos con eso enunciable. En este sentido, la ontología, como es pensada por Agamben (2018), siempre tiene un matiz político.

una de las tantas tesis de *Stasis*, implica una ampliación de la noción biopolítica, siendo las luchas en contra del terrorismo un problema vigente en el mundo de hoy.

Hacer una reconstrucción de todos los escenarios en los cuales el pensador italiano está haciendo referencia directa o indirectamente a la sombra o a la estela de la noción de biopolítica parece una labor bastante desmesurada y ardua. Sin embargo, resulta apropiado contemplar las diferencias sustanciales entre la concepción de biopolítica de Agamben y de Michel Foucault para entender qué papel juega dicha categoría en el pensamiento de Agamben y cómo puede comprenderse al cuerpo en su interior. Para ello, se considerará mayormente el libro que abre el proyecto *Homo sacer*, aunque este no sea el primer texto donde aparezca el interés por la nuda vida o la vida desnuda, parece un umbral oportuno para pensar la biopolítica y el cuerpo⁴⁷.

La semblanza biopolítica en el pensamiento de Agamben pone de relieve un modo de proceder completamente opuesto al de Michel Foucault y es desde este punto sobre el cual puede plantearse la primera variación respecto a la noción biopolítica del autor francés. Como fue referido anteriormente, el pensamiento de Agamben se encuentra emplazado en una crítica ontológico-política, esto implica que la búsqueda que va a desarrollar el pensador italiano esté mucho más referida a los lugares canónicos en los cuales un concepto o práctica concreta tienen una localización. Asimismo, la búsqueda procura determinar si las prácticas o conceptos refieren, directa o indirectamente, a las categorías de la ontología occidental. El escenario que construye Agamben no empieza a tomar sitio desde las prácticas de gobierno y los modelos de análisis que están posicionados entre los siglos XVII y XIX. Agamben (2020) recurre al pensamiento clásico, especialmente a Aristóteles, para desentrañar una idea de política y de vida desde las cuales la biopolítica hará su alumbramiento. La primera variación que puede ser sugerida como una corrección a Foucault en el discursar de Agamben, remite al punto de anclaje sobre el cual emerge y desde el cual puede ser pensada la biopolítica. Foucault (1998, 2000a) presenta el nacimiento de la biopolítica en una transición entre modelos y en la aparición de nuevas técnicas y estrategias del poder, el modelo clásico de soberanía que refiere a una dinámica de muerte, en tanto Derecho, y a la extracción de la vida del súbdito en función de la pertenencia a un soberano y el modelo

⁴⁷ Véase *Lo abierto. El hombre y el Animal y El lenguaje y la muerte*.

biopolítico, en el cual se precisa el control y el interés por la vida en su dimensión biológico general del hombre como especie. Por su parte, Agamben (2020) sitúa la aparición de la biopolítica en el origen mismo del pensamiento político occidental, esto es, el pensamiento clásico griego. Agamben (2020) precisa que en el pensamiento de Aristóteles hay una lógica de excepción en la cual se encuentra la vida biológica, por lo tanto, también el cuerpo, como dato de maniobra y de estrategia en la *pólis*. La lógica de la excepción debe ser entendida como un proceso u operación que, paradójicamente, incluye en sí aquello que pretende ser excluido, en el caso del pensamiento aristotélico, la vida biológica con relación a la vida política, por fuera de los límites de una estructura o entramado normativo. No debe olvidarse, el uso de referencias etimológicas es muy usual en el pensamiento de Agamben, el origen del término excepción. La palabra excepción proviene del latín *exceptio*, esta se compone de *ex*: dejar afuera o sacar, *ceptus*: capturar; es decir, sólo puede ponerse por fuera aquello que también ha sido capturado o lo que se ha atrapado. El acto de poner algo por fuera es establecer un límite a razón de ese algo que se hace foráneo. En este sentido, el límite está significado por la inclusión negativa de lo que es puesto por fuera. La exclusión, como es pensada por Agamben, es siempre exclusión inclusiva.

La lógica de la excepción puede verse materializada en el origen del pensamiento occidental cuando se considera el hecho de que los griegos contaran con dos conceptos etimológica y pragmáticamente diferenciables para referirse a la vida (Agamben, 2020). Esto no es un dato menor ya que la vida está prendada a la significatividad de la política, sus posibilidades y las oportunidades de relacionamiento. De igual manera, esto es endosable para la biopolítica. Los griegos, como bien destaca Agamben (2020), no tenían una única forma de designar la vida. Para ello, existían dos términos que siendo morfológica y semánticamente distintos designaban de manera independiente lo que en español entendemos como vida: *Zoé* y *Bíos*. *Zoé*, expresión que no tiene una forma de ser utilizada de manera plural, significa el hecho mismo de ser viviente independiente de cualquier tipo de cualificación y premisa, este término es aplicable indistintamente a cualquier ser vivo: humanos, animales e, incluso en el acervo griego, los dioses. Por su parte, *Bíos* se emplea para referir la manera concreta o cualificada de vivir de un individuo o de un grupo, un modo de vida o los recursos con los cuales toma lugar la vida. *Bíos* parece designar algo mucho más complejo que el simple hecho de existir en tanto viviente, este término supone,

necesariamente, el relacionamiento de un individuo con otros y la manera en la que actúa según esa relación. Sobre esta distinción terminológica del pensamiento griego, Mabel Moraña (2021) hace una acotación respecto al influjo de Foucault en Agamben:

En una de las conferencias dictadas en el Collège de France bajo el título de *Subjetividad y verdad*, Foucault realiza la distinción entre *zoé* (la «mera vida» o vida natural que es común a todos los seres vivos) y *bíos* (existencia o vida «cualificada» como atributo de un individuo o grupo particular), que Giorgio Agamben retoma en sus elaboraciones sobre la *nuda vida* y el *homo sacer*. (p. 201).

Esta distinción es esencial en el pensamiento de Agamben, porque es en virtud de ella que tomará lugar la excepción que es instituida en el origen del pensamiento político occidental. Es a partir de *Política*, el texto canónico de Aristóteles, que esta exclusión incluyente se hará más palpable en lo que refiere a la significación de la comunidad y su fin. Al inicio del texto Aristóteles (Trad. 1988) considera esencial distinguir entre el gobernante o político (*politikós*) y el hombre administrador de familia y de la casa (*despotés y oikonómos*), entendiendo estos como componentes esenciales de la comunidad; esta importantísima distinción, que es sustancial, estará en el trasfondo de muchas de las reflexiones ulteriores del texto *Política*. Es desde esta diferenciación que la vida orgánica, la *zoé*, queda excluida de la política por su reclusión al *oikós*, como el lugar en el cual debe darse existencia y condiciones de posibilidad práctica a los *politai* por medio de la utilización de los esclavos y de la vida reproductiva. El fin de la *pólis* se constituye en la oposición entre el mero vivir o el simple hecho de existir en contraste al vivir bien, como el vivir propio de la comunidad política que pensó Aristóteles (Agamben, 2020). En Aristóteles se halla expresado de la siguiente manera: “Pero no han formado una comunidad sólo para vivir sino para vivir bien” (Aristóteles, *Política*, 1280a). Asimismo, la política se presenta no como una cualidad propiamente arrogada al viviente humano, piénsese en el *Zoon politikón*, sino como un rasgo diferenciador que está fijado o definido por la misma constitución biológica del humano como género, *zoon*: el *logos*. La política, entiende Agamben (2020), está cimentada sobre un suplemento que no figura en los demás vivientes,

el lenguaje⁴⁸. Este suplemento aparece bajo la lógica de la excepción inclusiva cuando Aristóteles (Trad. 1988) distingue entre voz y lenguaje o palabra. Según está dicho, en los animales también anida una política, por ejemplo, las abejas que son animales gregarios (esto lo reconoce Aristóteles). Empero, el viviente humano por su condición biológica o de mera existencia puede dar lugar a la palabra, esto supone una política bajo condiciones distintas de relacionamiento a la de los demás animales. La voz sólo es un indicativo de placer o displacer que todos los demás animales poseen. Sin embargo, sólo en la complejidad de la palabra o del lenguaje articulado que se superpone al mutismo y a la voz misma (porque esta no desaparece), puede considerarse el llanto humano como un tipo de voz, es que se abre la oportunidad a la política a través de la consideración y la elaboración de un sentido sobre lo justo, lo injusto, lo conveniente, lo desagradable.

Es sobre este marco de consideraciones en torno al origen del pensamiento político occidental que Agamben establecerá necesario volver y problematizar la significación adversa, en términos de la lógica de la excepción, ya que siempre refiere de manera negativa al mero vivir respecto del vivir bien, de la *pólis* planteada por Aristóteles; es también desde este punto que se empezará a abrir campo a la biopolítica. La oposición entre estas dos clases de vida en realidad supone necesariamente, según Agamben, la implicación de una al interior de la otra. Esta implicación puede ser explicitada de diversas formas, una de ellas tuvo lugar en la parte inicial del capítulo anterior en lo que refiere al cuerpo del esclavo. La *pólis* y la vida política, pero también cualificada, de los *politai*, se sostiene a través de la inclusión de cuerpos o seres dedicados a garantizar las condiciones de subsistencia o a atender las necesidades o urgencias de la vida de los hombres libres. Estos seres son los esclavos, los cuales estando relegados o excluidos de la *pólis* en tanto se encuentran en el *oikos* y simplemente referidos a partir de la *zoé*, dan lugar a todo el entramado político de la *pólis*.

⁴⁸ El *logos* es considerado como un suplemento a la política por Agamben (2020), porque es en este dónde también se materializa la diferenciación entre *Zoé* y *Bíos* por medio de la lógica de la excepción. Los vivientes dotados de movimiento en Aristóteles comprenden en sí la voz o el aullido, esto es referido por medio de la *phoné*. Todos los vivientes, inclusive el ser humano, están dotados de *phoné*, un ejemplo de ello en el viviente humano sería el llanto, los gritos que afloran en los momentos de furia extrema, entre otros. Sin embargo, en el caso humano no basta la *phoné* para la caracterización y la oportunidad o la apertura a la política. Si bien se reconoce en Aristóteles la posibilidad de la política en otros animales, la política del ser humano sólo es concretizada en la medida que el *logos* completa o se superpone a la *phoné* que es endosable al resto de vivientes y al mismo humano en un primer momento. Aquí se materializa la distinción ente *Zoé* y *Bíos*, pero a través del *logos* y de la *phoné* como formas de expresión distintas, a partir del grito y el balbuceo y la palabra o lenguaje articulado.

En este sentido, son reconocidos como un tópico indispensable en la comunidad política por el mismo Aristóteles, toda *pólis* es la conjunción de un número mayor de casas. De igual manera, esta implicación que puede ser analizada a partir de la lógica de la excepción desde la antinomia esclavo-hombre libre (amo) que es puesta de la siguiente forma por el mismo Agamben (2020):

La singular fórmula “generada en vistas al vivir, existente en vistas al vivir bien” puede leerse no sólo como una implicación de la generación [*ginoméne*] en el ser [*oúsa*], sino también como una exclusión inclusiva (una *exceptio* [excepción]) de la *zoé* en la *pólis*, como si la política fuese el lugar donde el vivir debe transformarse en el vivir bien y aquello que debe ser politizado fuese siempre la vida desnuda. En la política occidental la vida desnuda tiene este privilegio particular, el hecho de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres. (p. 20).

Desde este pasaje de *Homo sacer* puede advertirse el concepto de *nuda vida* o vida desnuda, este concepto es un préstamo que Agamben toma de la obra de Benjamin (1995) en el texto: *Para una crítica de la violencia*. El término que retoma Agamben es la expresión *bloßes Leben* o *Blosses Leben*, que se traduce como “mera vida” o “vida desnuda”. La vida desnuda en Benjamin (1995) aparece en una ruptura significativa que se da en medio de dos tipologías sobre la violencia, a saber: la violencia que crea derecho y la violencia que lo preserva. Esta ruptura o quiebre significativo, probablemente la tesis de toda la *Crítica Benjaminiana*, está configurada por la intrusión de un nuevo tipo de violencia que desarticula las dos violencias anteriores, las cuales pueden ser entendidas como un círculo vicioso, esta intromisión se resuelve en la *violencia divina*. La tercera figura que rompe con el círculo de hacer derecho y conservarlo, queda cabalmente indefinida por el mismo Benjamin; es imposible dar cuenta material o característicamente de ella, aunque se ha manifestado en la historia de la humanidad y se asemeja al juicio de Dios sobre los hombres. Lo único atribuible a la violencia divina es que no crea ni conserva Derecho, como bien lo establece Agamben (2020), lo de-pone. En este sentido de no creación ni de conservación es planteada la violencia divina como destructiva, dislocando la lógica jurídico-política occidental en la cual la vida y el Derecho se hacen indistinguibles. No debe olvidarse que,

en el contexto benjaminiano, lo destructivo no es más que procurar abrir o hacer espacio (Benjamin, 2018).

La indistinción precedente, es ejemplificada por el jurista Carlos Santiago Nino en *Introducción al análisis del Derecho* (2003) cuando considera que el Derecho está en todas partes. Para Nino (2003) el Derecho es como el aire, se encuentra en todos los lugares posibles de la sociedad, incluso en el baño ya que, hacer un uso excesivo de nuestro aparato fonador en la ducha puede generar una alerta a las autoridades o que todo, en términos de convivencia social, puede ser antepuesto como un contrato jurídico. Por su parte, la violencia que piensa Benjamin (1995), la violencia divina, es una violencia que desmonta todo constructo respecto a la semblanza humana dejándola desnuda o inmaculada:

Existen testimonios de esta violencia divina no sólo en la tradición religiosa, sino también –por lo menos en una manifestación reconocida– en la vida actual. Tal manifestación es la de aquella violencia que, como violencia educativa en su forma perfecta, cae fuera del derecho. Por lo tanto, las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejercita directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho. En ese sentido es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el espíritu de lo viviente. (p. 42).

La vida desnuda figura como un punto de convergencia entre las diferentes tipologías de violencia y el Derecho, pero también en su supresión o su abandono. Sobre esta convergencia y posibilidad de de-poner o no crear Derecho es que Agamben (2020) dará lugar en su pensamiento a la vida desnuda propuesta por Benjamin. La vida desnuda se contrapone a la vida cualificada; no obstante, habita en los ámbitos y los parajes en los cuales la vida política cualificada tiene lugar. Desde este respecto, y teniendo presente el discurrir reflexivo respecto de *Política*, Agamben (2020) pregunta: “¿De qué modo habita la vida

desnuda la *pólis*?" (p. 21). La política⁴⁹, considera Agamben (2020), es el lugar humano en el cual habita de manera predominante la vida desnuda a partir de la lógica de la excepción. En la configuración de la política se comprende el nexo entre el *logos* y el viviente de forma plena. A partir de esta configuración, el humano pone en juego su propio modo de existencia, es aquí donde la *Bíos* excluye a la *Zoé* incluyéndola en sí misma por medio de la voz y el establecimiento del *Oikos* como el lugar de la reproducción y de la subsistencia. La política, entendida como una forma especial de relación y de organización, está cualificada de manera excepcional ya que en ella a través del lenguaje (*logos*) puede el ser humano separarse del hecho del mero vivir biológico (*Zoé*, *zên*) respecto del vivir cualificado o el vivir bien (*Bíos*, *eû zên*). Adicionalmente, la vida desnuda sobreviene como aquel restante una vez el ser humano ha sido despojado de todo lo que lo reviste como prerrogativa. Es el caso de los presidiarios que son expatriados y sobre los que puede cometerse cualquier falta a razón de su indeterminación nacional y jurídica. También ocurre con la salud que, aunque sea un derecho, se efectúa a través de recursos económicos, haciendo del sujeto responsable de todo su padecimiento y exponiéndolo ante cualquier prebenda estatal.

Piénsese en el término violencia en alemán que, como Benjamin (1995) lo usa, refiere en su fondo a la brutalidad o a la fuerza de la naturaleza: *Gewalt*. Cuando la ferocidad de un tsunami, de una tormenta o de un terremoto acaece a la vida humana en comunidad o individualmente, no puede predicarse esta clase de violencia como algo cruel o que posea una intención determinada⁵⁰. En este sentido, la *gewalt* carece de deseo, ya que no puede poseer lo que Benjamin (1995) describe como el símbolo de la vida desnuda: la sangre. Esto

⁴⁹ Hay dos formas posibles de entender la política desde Agamben. Por un lado, hay una caracterización, es la más constante, crítica a lo que es la política occidental. Esta caracterización crítica se entiende como el ámbito en el que se desarrolla y se efectúa la vida humana, pero al mismo tiempo este ámbito se encuentra sumido a la lógica de la excepción. Es desde la política que se establece quién es sujeto y quién no, quién vive y quién muere, quién está dentro y quién está afuera del Estado; es la política en un sentido ontológico, de allí la crítica ontológica, la que determina todo en cuanto ser y ente por medio de la exclusión. Por otro lado, hay pasajes en los cuales Agamben (2017) refiere la política como la esfera de los medios puros o que la política es aquella que se corresponde con la inoperosidad de los seres humanos, porque el viviente humano no posee una obra propia o un fin. Esta última definición supone una resignificación de la teoría de los medios, los fines y los tipos de agencia, evocando al gesto como centro de la política y no a la acción.

⁵⁰ A pesar de que no sea posible señalar un elemento volitivo en un fenómeno natural de tal magnitud, se hace indispensable poner en consideración que los desastres naturales si afectan de distintas maneras las diferentes clases sociales. Hay un reparto desigual del riesgo y de las consecuencias que la *gewalt* puede tener en la vida humana, aunque esta advenga de forma indiscriminada. El reparto desigual está constituido por factores económicos. No es lo mismo soportar un vendaval o un terremoto al interior de una casa con columnas grandes y de cemento que sobre una casa prefabricada.

es diferente respecto la violencia que preserva el Derecho, porque es una violencia humana, articulada desde los organismos de control como lo pueden ser la policía o el ejército, es una violencia empleada como medio. La vida desnuda es eso queda una vez el tsunami ha arrasado con todas las prebendas humanas de estratificación, casas, autos, ropa, entre otros. En otras palabras, la vida desnuda es dejar subsistente el mero cuerpo en su estado de vulnerabilidad más vasto. Una catástrofe natural deja al ser humano exclusivamente consigo mismo, con su cuerpo, deja la vida descubierta, la mera vida, la vida desnuda. Desde que la vida ha sido incluida en el centro de la política, lo cual toma lugar en el corazón mismo del pensamiento político occidental a partir de la *Zoé* y la *Bíos*, la vida puede ser expuesta, desnudada, en una cantidad no menor de escenarios producidos por la práctica política: los pésimos servicios de salud, no contar con un seguro ante la catástrofe, el abuso policial, el uso de la violencia estatalizado, la falta de perdurabilidad en las leyes, entre otras. Esta es la constitución fundamental de la política que tiene en su centro a la vida: producir vidas desnudas, cuerpos vulnerables. Por ello, la política no debe ser pensada, según Agamben (2020), como la relación fundamental amigo-enemigo, sino como vida desnuda-existencia política, *Zoé-Bíos*, exclusión-inclusión.

La comprensión desarrollada por Agamben (2020) respecto la *Zoé* y la *Bíos* no solo permite demarcar la vida política, sino que también puede erigirse como el lugar donde se logran plantear dos correcciones a la noción de biopolítica establecida por Foucault. *Zoé* y *Bíos* dan cuenta por separado de uno de los conceptos y sintagmas más complicados de occidente: la vida. La palabra vida encierra en sí de manera indeterminada su condición biológica, social, práctica, mundana, cotidiana, entre otras. Se insiste en la distinción presente en la lengua griega, ya que la diferencia entre las categorías de *Zoé* y *Bíos* parece implicar una conciencia preliminar y una pragmática que revela el interés que la biopolítica tiene en tratar a la vida como un dato sobre el cual trabajar, incidir y potenciar en aras de la vida en común. En el pensamiento político griego, política y vida, no únicamente en los términos de una vida que puede ser expresada políticamente, sino también la vida biológica, como el mero hecho de existir, ya se encuentran entrelazadas a partir de las dos categorías que Agamben (2020) presenta en *Homo sacer*. Política y vida están vinculadas no porque sean lo mismo o se apele a un pleonasma al nombrarlas, es en la política donde el hombre pone en entredicho un tipo de vida y se implica en un modo de vivir que supone la liberación

de las necesidades corporales inmediatas a diferencia del modo en el que viven el resto de los animales⁵¹. La vida biológica se encuentra incluida en la vida política por medio de la exclusión del mero vivir con relación al buen vivir como el fin de la comunidad política: *Zoé* y *Bíos*. Esto quiere decir que, en términos de la primera corrección a la biopolítica Foucaultiana desde Agamben, el lugar para pensar la biopolítica no es la transición del modelo soberano al biopolítico/gubernamental-disciplinario entre los siglos XVII y XIX, sino que la biopolítica es susceptible de ser pensada y posicionada desde la lógica de la excepción que se encuentra en el origen mismo del pensamiento y la praxis política: Grecia. Esta localización está emplazada en el fin de la comunidad política expresado por Aristóteles (Trad. 1988) en *Política* y en la excepción inclusiva que se expresa en las categorías *Zoé* y *Bíos*, en la relación esclavo-hombre libre (amo), *politai*-bárbaro, mujer. La política se sostiene sobre la vida desnuda, es decir, sobre la vida que no es expresable desde cualidades erigidas relacionamente, sino como el mero hecho de existir de modo contrapuesto al *Bíos*.

La segunda corrección se enfoca en la existente imbricación entre soberanía y biopolítica. Agamben (2020) considera necesario enfatizar el hecho de que la biopolítica está entrelazada constitutivamente con la soberanía. Aunque la perspectiva planteada por Foucault (1998) representa un desplazamiento del antiguo modelo de soberanía, entendido como una superestructura, hacia un modelo de análisis biopolítico; esto no debe considerarse como una ruptura total. Tal cosa como una disgregación radical sería inconcebible en el pensamiento del autor francés; existe una incidencia o un resto de un modelo en el otro, siempre hay un remanente que hace posible el funcionamiento y el establecimiento de un modelo que se cimenta sobre lo establecido. No obstante, es posible denotar que Foucault no explicita de manera satisfactoria cómo se ve implicado el concepto de soberanía al interior de la biopolítica. A medida que Foucault circunscribe el contorno de la biopolítica es como si se ensombreciera el modelo de soberanía. El modelo clásico de soberanía es formulado como insuficiente para indicar y desentrañar el ejercicio del biopoder, de allí que

⁵¹ Esta liberación precisa, necesariamente, de la elaboración de los medios de la autosubsistencia. Liberarse de la necesidad es comprenderse como un cuerpo que requiere de alimento, de vestimenta, de lecho, de cobijo. Asimismo, es necesario establecer quién se hará cargo de los medios de autoconservación, esto demarca la importancia y el papel protagónico que tenían los esclavos en el mundo antiguo. Los esclavos representan la *Zoé* como esa vida que debe resolverse y estar a cargo de sí misma y de otros seres sin ingresar al umbral de la política. Vivir liberado del peso del trabajo y de hacerse cargo de las necesidades corporales es lo que materializa pragmáticamente vivir según el *Bíos*. Aquí también se hace palpable la lógica de la excepción.

figure un nuevo modelo de análisis, el modelo biopolítico. Ahora bien, Agamben situará la biopolítica, a diferencia de Foucault, desde la implicación necesaria respecto del modelo de soberanía. La biopolítica se encuentra imbricada desde su origen a la práctica soberana⁵².

La soberanía para Agamben (2020) implica una paradoja y es que, el soberano como aquel sujeto individual o colegiado que ostenta la decisión sobre la excepción se encuentra al mismo tiempo afuera y adentro del ordenamiento jurídico en el cual se concreta la soberanía misma. Decidir sobre la excepción, que no es más que fijar qué es lo ordinario, qué situaciones son anómalas y cuáles no, que se encuentra por fuera y por dentro de lo normal o de un ordenamiento determinado, implica poner en una cesación temporal todo el entramado de un sistema jurídico⁵³. En esta cesación que no es jurídica, sino política, se constituye el Derecho y la autoridad del soberano a razón de la designación de esa situación anómala o excepcional. Por ello, Schmitt (2009) plantea que el Derecho, diferente de lo que piensan los positivistas, no surge del Derecho mismo, sino que siempre tiene origen en una decisión de carácter eminentemente político. La excepción, según Agamben (2020), se configura como una exclusión que sostiene. Toda excepción se haya por fuera de la normatividad o del caso general, sin embargo, es ella quien da lugar al establecimiento de lo regular como normalización. Un ejemplo bastante reciente y oportuno que expresa la decisión sobre la excepción son todas las resoluciones y decretos en materia de la pandemia producto del Covid-19. El estado de emergencia sanitaria produjo que se suspendiera durante un tiempo los modos en los que tanto alcaldes como gobernadores y presidentes realizaban ordenanzas o decretos. Incluso, las redes sociales o medios de difusión se convirtieron en el lugar expedito sobre el cual muchos de los alcaldes legislaban o informaban acerca de medidas, es el caso de Twitter. De igual forma, desde la posición anómala en la que se encontraban los gobernantes, debía decidirse dónde era necesario o

⁵² La soberanía en Agamben está contemplada por dos planteamientos que permiten definirla y dilucidarla al interior de lo que el pensador italiano entiende como una paradoja. Por un lado, está el desarrollo que hace Carl Schmitt (2009) en *Teología política*, siendo soberano aquel en el cual recae la decisión sobre el Estado de excepción. Y, por otro lado, está Jean-Luc Nancy (2000) y su noción de bando como ser abandonado, pero ese abandono supone la sujeción total del que fue abandonado por aquello que lo expulsa. Bando hace referencia a la exclusión de un sujeto de la comunidad como al mandato de quien ostenta la soberanía.

⁵³ Esto es análogo a los Estados de Excepción que están estipulados en la vigente Constitución Política de Colombia en los artículos que van desde el 212 hasta el 215 en lo referente a la suspensión del ordenamiento jurídico a razón de una emergencia demandante, esta emergencia puede darse con relación a la situación interna del país o en lo que respecta a una posible guerra externa.

posible enfatizar las ayudas, las vacunas, qué vidas eran salvables, cuáles no. Había una indeterminación a razón de la situación excepcional que requería su determinación, esta determinación fue primero política y después jurídica por la magnitud de la situación. Asimismo, el estado de emergencia declarado por Estados Unidos después del 11 de septiembre de 2001 representa un ejemplo de excepción, esto proporcionó el despliegue de una guerra en contra del terrorismo de la cual se han obtenido múltiples beneficios económicos y geopolíticos.

El estado de excepción vendría a ser el relacionamiento constitutivo entre excepción y norma a partir de la desaplicación de esta última, trayendo consigo una situación de suspensión que es puesta por fuera del ordenamiento jurídico y que pone, asimismo, por fuera al soberano. La autoridad del soberano reside en determinar qué situación concreta es susceptible de ser una excepción.

Igualmente, no debe ser dejado de lado el elemento del bando en la concepción de soberanía en Agamben (2020). Esta noción que es retomada de Jean-Luc Nancy hace referencia, primordialmente, a la exclusión de un sujeto y su abandono ante la ley. No es que la ley se retire o se suprima con relación a un sujeto. Ocurre lo contrario, un sujeto está abandonado a la ley en cuanto se encuentra expuesto sin límites a ella. Esto es referido de la siguiente manera por Jean-Luc Nancy al ser citado por Agamben (2020): “Es una obligación a comparecer absolutamente ante la ley, ante la ley como tal en su totalidad. Del mismo modo, ser bandido no significa estar sometido a una disposición legal determinada, sino estar sometido a toda la ley.” (p. 97). El abandono se da como una exclusión que incorpora frenéticamente aquello que excluye o separa, es el caso del bandido presentado por Nancy, un bandido apresado no se encuentra en un lugar sin ley, sino que está expuesto en su totalidad corporal a ella por medio del encarcelamiento y del enjuiciamiento procesal. Esto es importante porque pone de manifiesto que la lógica de la soberanía no recae de manera exclusiva en la decisión sobre una situación de excepción, sino sobre algo más. Este algo más es donde se consolida la segunda corrección de la biopolítica en el pensamiento de Agamben. Al interior de la soberanía ya se encuentra implicada la biopolítica porque esta actúa conforme a la lógica de la excepción. No obstante, la lógica de la excepción no sólo opera en función de una situación que debe ser establecida por fuera del ordenamiento

jurídico y que, a su vez, pone por fuera al soberano, sino que la lógica de la excepción se materializa en el cuerpo abandonado, esto es, la vida desnuda. Puede pensarse en los cuerpos que viven en la indigencia, los cuerpos que han sido abandonados por el sistema de salud, los cuerpos que se encuentran bajo condiciones infrahumanas por carencia de recursos vitales como el agua o alimentos. La vida desnuda es el nexo entre biopolítica y soberanía en el cual la soberanía se materializa por medio del elemento de bando como abandono y exclusión, el sujeto abandonado y excluido por la figura estatal se asemeja al viejo Derecho de muerte: una vida abandonada, pero inmersa al mismo tiempo en la ley que lo deja de lado, es un sujeto al que puede darse muerte sin que esto implique un perjuicio. Un sujeto abandonado por la ley sólo puede serlo en función de esa misma ley que lo hace prescindible. Un terrorista puede ser matado impunemente a razón de una guerra fruto de un estado de Excepción que exige la persecución de un enemigo político.

Si, como vimos, la biopolítica puede ser pensada desde los orígenes del pensamiento político a partir de la exclusión inclusiva de la *Zoé* en la *Bíos*, en los términos del mero vivir y el vivir bien, en este mismo emplazamiento del origen del pensamiento político occidental puede vislumbrarse el sentido de soberanía que es construido por Agamben. Existe un punto en el cual soberanía, Derecho y biopolítica convergen desde el pensamiento político clásico y este punto es la vida desnuda. Es en función de la distinción entre vida biológica y vida política que se da una articulación excluyente-inclusiva en términos jurídicos y soberanos sobre la vida misma. Biopolítica y soberanía, como la decisión sobre la excepción que se articula desde la noción de bando, siempre han estado entrecruzadas y este punto de junción está dado por la exclusión de ciertos cuerpos en el sentido de dejarlos a la intemperie, sobreexponiéndolos, es decir, haciéndolos vida desnuda⁵⁴. Asimismo, deben tenerse presentes las situaciones posibles que pueden derivarse de la centralidad de la vida en la práctica de gobierno, las cuales encierran la capacidad de matar, precarizar, hacerse con la fragilidad de los cuerpos, entablar qué tipo de vida es vivible y cuál no. La lógica de la soberanía biopolítica tiene de suyo el establecimiento de cuerpos menores o de cuerpos que pueden ser excluidos, cuerpos expuestos que se establecen como vidas desnudas. Si la biopolítica en Foucault tenía un halito de posibilidad referido a la potencialización de la

⁵⁴ Puede pensarse en una de las definiciones de *homo sacer*: aquel que puede ser matado sin incurrir en homicidio (Agamben, 2020).

vida, en Agamben esa potencialización sólo es posible en detrimento de otra que se halla por fuera de los lineamientos del ordenamiento jurídico.

Esta potencialización y detrimento son analizados por Agamben (2020) en lo que sería no una corrección, sino una ampliación de la biopolítica, a partir del campo de concentración como paradigma biopolítico⁵⁵. El campo de concentración representa, probablemente, el episodio de la humanidad en el cual la politización de la vida llegó hasta último término. Adicionalmente, el trato a la semblanza humana estaba demarcado por la sobreexposición y la separación antes mencionadas. Todo humano, al interior del campo, era dejado a merced, únicamente, de su condición biológica, de su condición corporal. Los judíos eran expatriados, eran eliminados de todo registro humano, eran sólo cuerpos esperando a ser matados, eran *Zoé*, eran vidas desnudas.

Otros parajes en los cuales puede ser pensada la politización de la vida en el mundo actual se dan en lo referente a las enfermedades, las ayudas humanitarias y los desmanes de la guerra que se realiza al interior de las ciudades, pero con otros epítetos o rótulos nominales. En Henan, China, más del 70% de la población son pacientes seropositivos por la venta de plasma para la realización de cosméticos. La sangre, de la cual se extrae el plasma, es almacenada en grandes contenedores de forma indiscriminada; esta, una vez se extrae el plasma, es devuelta a los ciudadanos para que no desfallezcan de anemia, basta con una gota de sangre infectada para contagiar a todos los vendedores de plasma. África padece una epidemia de VIH/SIDA, desde 2018 se estima que uno de cada 25 adultos es portador del virus. Asimismo, las condiciones de insalubridad y la poca información en torno al virus provoca que cada día nazcan bebés ya portadores o que personas se contagien por cortarse el cabello. Lo más preocupante es que muchas de las ayudas que provienen del viejo continente, lugar del cual son importados los tratamientos, están adulteradas en muchos de los casos. Esto es desconcertante si se piensa en la figuración de India y África como destinos turísticos predilectos de los europeos.

⁵⁵ Agamben enfatiza el hecho de que el pensamiento biopolítico de Foucault carece de un lugar de afianzamiento material, ese lugar, considera el pensador italiano, está delimitado en el actuar de los regímenes totalitarios, más concretamente, en el campo de concentración. Aquí, es donde Agamben (2020) señala la posible complementariedad que puede existir entre la obra de Arendt y Foucault. Lo que está ausente en cada uno, en el caso de Foucault el estudio sobre el totalitarismo y en Arendt, la consideración biopolítica, puede ser incorporado a las investigaciones del otro.

Desde 2001 hay una práctica bastante común en lo que refiere a los aviones tanto de ataque como de ayuda humanitaria y es que ambos se encuentran en el mismo lugar, el avión que lleva víveres carga, al mismo tiempo, con bombas. Ya no hace falta construir un enemigo inmenso para hacer la guerra, las guerras pueden darse a favor de fines humanitarios, la guerra se hace para proteger a otros de amenazas internas de sus propios países. La democracia, el libre mercado y los derechos humanos pueden ser emblemas para llevar la guerra a otros sitios⁵⁶. La guerra también ha encontrado, aunque de manera distinta, la ciudad como su epicentro, hay guerras con relación a la producción masiva del hambre, a los descomunales usos de la fuerza, al empobrecimiento y la mala gestión de políticas públicas, como el valor del transporte, la canasta familiar, entre otros. La última década de América Latina da fe del descontento que ha traído la deficiente gestión sobre la vida. Que la guerra se localice ahora en las ciudades coincide con un cambio urbanístico y territorial en la gobernanza, es más factible gestionar grandes ciudades de manera individual que un país en su totalidad, lo cual trae consigo una ubicación muy concreta de los conflictos internos. Esto último se materializa en los planes de ordenamiento territorial y cómo es pensada, dividida y construida la ciudad desde el conocimiento o desconocimiento de prácticas y actores sociales.

4.3. Paradigma inmunitario

El pensamiento de Roberto Esposito está, al igual que el de Agamben, instalado en el centro del debate de la filosofía política italiana contemporánea. Su obra destaca por ser un exhaustivo examen de la condición presente de las sociedades de posguerra y los fantasmas del pasado que en estas perduran. Usualmente, es equiparado a Giorgio Agamben por la cantidad no menor de similitudes que entrañan sus planteamientos. Existe una correspondencia respecto a autores que demarcan un influjo en el centro de su escritura: Simone Weil, Hannah Arendt, Heidegger, Spinoza, Hobbes, pero fundamentalmente, en este

⁵⁶ Algo similar es expuesto por Hardt y Negri (2004) en *Imperio* respecto al concepto de guerra justa en la era medieval y el cómo dicho concepto sobreviene al presente a partir de otros emblemas, aparentemente, seculares.

caso, Foucault. Una semejanza no menor con Agamben es que Esposito también tomará el proyecto foucaultiano de la biopolítica como una matriz de análisis del mundo actual. De la misma forma como fue referenciado en Agamben, la biopolítica en la obra de Esposito, aunque esta se encuentre de manera mucho más explicitada y directa, es rastreable en una cantidad inmensa de títulos: *El dispositivo de la persona, Comunidad, inmunidad y biopolítica, Tercera persona*, entre otros. No obstante, puede ser destacada la trilogía *Communitas, Inmunitas y Bíos* como el espacio en el cual el autor italiano despliega de forma más original y concreta su noción de biopolítica. La posición biopolítica de Esposito, al igual que la de Agamben, supone, en alguna medida, correcciones o aclaraciones a la noción establecida por Michel Foucault. Esposito está interesado, sobre todo, en repensar y desenmarañar un problema existente en la consideración biopolítica de Foucault y, una vez resuelto ese problema, completarla.

El problema que es advertido por Esposito (2004) en la biopolítica foucaultiana tiene un coeficiente semántico, este concierne a la definición del concepto mismo y la conjunción entre los componentes que en ella se articulan, es decir, vida y política. La biopolítica expresada en la obra de Foucault, considera Esposito (2004), siempre está oscilando en medio de dos polos posibles que parecen constituirla y contradecirse entre sí: la vida y la política. Sin embargo, sobre estos polos, la biopolítica debe resolverse en favor de uno. La biopolítica tiene de suyo la producción de la subjetividad, esto es, traducir al sujeto corpóreo como su objeto y tornarlo según los lineamientos de productividad gubernamental y de la anatomopolítica. O, por otro lado, producir, paradójicamente, la muerte de los sujetos y de las poblaciones, pese a ser la vida el objeto de interés de la biopolítica⁵⁷. Sobre esta ambivalente yuxtaposición, Esposito (2004) planteará *el enigma de la biopolítica*, la biopolítica podrá ser enunciada como *política de la vida* (subjetivación) o como *política sobre la vida* (muerte).

⁵⁷ Este paradójicamente está revestido del irónico hecho, el cual es señalado por Foucault (2000) en *Defender la sociedad*, de la producción de armamento de destrucción masiva. Cuando la vida se vuelve un interés directo e inmediato en las agendas de gobierno, simultáneamente hay un profundo interés por la fabricación de armas cada vez más destructivas. Bajo este mismo tono irónico tienen lugar los campos de concentración. La explicación que da Foucault a esta paradoja concierne al Racismo de Estado, el cual puede ser ejercitado tanto interna como exteriormente. Bajo esta paradoja, entre la preocupación por la vida, pero su inminente aniquilación total, es que se sitúa la problematización de Esposito.

Adicionalmente, Esposito (2004) reconoce que la biopolítica en Foucault se encuentra cargada de una negatividad que la proyecta como una sombra en relación con el lugar del cual emerge, es decir, la soberanía. La noción de biopolítica en Foucault toma lugar en el desplazamiento del modelo de análisis político de soberanía. El modelo biopolítico supone la consecución de una cantidad amplia de prácticas en torno a la vida que son inconmensurables respecto al modelo de soberanía. En este sentido, entiende Esposito (2004) que la biopolítica se presente de manera negativa al modelo de soberanía. Biopolítica, en términos de Esposito (2004), siguiendo la lógica foucaultiana, es todo aquello que no es soberanía. En este particular aspecto, Esposito (2004) reconoce que, del mismo modo que Agamben, Foucault privilegia un modelo sobre otro, lo cual resulta insuficiente.

La biopolítica y la soberanía no deben ser consideradas de manera adversa, la soberanía representa la respuesta más clara y contundente a la conservación de la vida, en este sentido, la soberanía es una prueba reinante del modelo biopolítico. Esta concepción de la soberanía puede ser destacada sobre todo en los contractualistas, especialmente en la obra de Hobbes, según indica Esposito (2004). La biopolítica comparece en el momento en que proteger la vida se hace una exigencia política hacia y de los Estados, esto se materializa en las políticas públicas y en el principio y fin fundador del Estado como aquel que vela por la seguridad y la vida de quienes lo conformaron como una conjunción de voluntades. Así, la protección y preservación de la vida, como la demanda principal y como aquello sobre lo cual se fundamenta la consolidación del Estado y del poder soberano, conducen a la valorización de la vida en un sentido general. De esta forma, se puede apelar a la vida misma como el objeto de la política. De allí, una *política de la vida* (Esposito, 2004). Esto perfila una diferencia con Agamben que, considerando como lugar posible de análisis para la biopolítica el mundo griego, establece un lugar distinto de emergencia para la biopolítica y, de esta forma, se concretaría un reparo substancial ante los postulados de Foucault. Esposito (2004), por su parte, sigue teniendo presente la modernidad como lugar de emergencia para la biopolítica. Empero, rectifica sobre la articulación de esta emergencia que en Foucault es negativa respecto a los dos modelos de análisis de los cuales procede (Modelo clásico de Soberanía y Modelo Biopolítico) y de cómo ambos se implican. La inclusión de la vida en la soberanía puede ser apreciada en un pasaje del *Leviatán* de Hobbes (2005) donde se enuncia la misión del soberano:

La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo; a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él. Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado. (p. 311).

Como puede advertirse, en el fragmento de *Leviatán*, la vida no aparece expresada en un aspecto completamente lapso. Hobbes (2005) hace hincapié en la vida que, no sólo debiendo ser conservada, toma lugar mediante sus medios de existencia, esto es, en sus modos de vida. Lo anterior hace palpable un interés en la obra de Hobbes (2005) por el hombre, materialmente hablando, en su ámbito corporal. De allí, todo el apartado inicial de *Leviatán* que significa al hombre corporal desde sus sensaciones hasta sus necesidades y pasiones. Lo que esto supone, Esposito (2004) de igual manera lo manifiesta, es que el cuerpo se encuentra anclado como una prioridad en la soberanía. La vida no puede ser pensada por fuera del cuerpo del súbdito o del ciudadano. Preocuparse por salvaguardar la vida o establecer actividades sobre las cuales el hombre pueda tener lugar como viviente es incorporar al cuerpo mismo como objeto de la política. Son estas las circunstancias planteadas por Esposito acerca de la política soberana.

Para seguir aplanando el camino de lo que Esposito (2004) comprende como política de vida es necesario una caracterización. Esta es emplazada a partir de 3 categorías que refieren a la obra de Foucault: *subjetivación, inmanentización y producción*. Las cuales se hallan ancladas en lo que Foucault concibe como poder pastoral, artes (esto refiere sobre todo a la práctica) de gobierno y las ciencias de policía, respectivamente.

El poder pastoral se cifra en una crítica a la razón política, la cual, bajo este novedoso modo de gobierno, se enfrenta directamente a la salvación del rebaño por parte del pastor, esto es, la vida en manos de la soberanía estatalizada. Desaparecen, pues, la legitimidad del Estado y del poder establecida por la ley como un criterio principal y, en su lugar, aparece la vida como objeto fundamental de la razón política. Lo crucial del poder pastoral es que su práctica es individual y colectiva a la vez. Esto se ejemplifica a través del pastor que

guarda su rebaño: lo guía colectivamente y, al mismo tiempo, debe atender de forma individual a alguna de sus ovejas si hiciere falta. Al interior del poder pastoral también hay un involucramiento del dispositivo de la confesión, el cual se encuentra inmerso en lo que Foucault denomina tecnologías del yo. Estas deben ser ubicadas, sobre todo la confesión, como prácticas cristianas que posteriormente serán retomadas por la psicología moderna. Estas tecnologías tienen de suyo la articulación de prácticas del sujeto sobre sí y su cuerpo, por su propia cuenta o a partir de otros, para alcanzar la felicidad o un estado de plenitud (Foucault, 2009). La confesión se erige como una práctica sobre uno mismo, esta práctica consiste, en un primer momento, en un examen sobre la univocidad del acto y del pensamiento enmarcado en los criterios, para este caso, del poder pastoral. Asimismo, este examen debe ser verbalizado, debe ser puesto en común oralmente para que pueda establecerse una penitencia. La confesión supone un trabajo y la representación que se realiza sobre uno mismo, sobre el cuerpo que actúa, sobre el cuerpo que debe ser castigado, sobre el cuerpo que se presenta ante el maestro o el pastor. En este sentido, la confesión equivale a la entrega del cuerpo, por medio de un ejercicio sobre sí mismo, a la autoridad pastoral. La subjetivación se da en ese ejercicio de examinarse a uno mismo, ponerse en manos de otros y aspirar a la purificación por medio de la palabra oída que se hace verdad. El individuo se hace sujeto al hacerse objeto de análisis de sí mismo en esta práctica. Esposito (2004) señala la doble acepción de sujeto: el estar sujetado o ser dependiente a algo o a alguien y sujeto como la identidad que aflora de la consciencia y la representación de uno mismo.

En la medida en que las sociedades se complejizan en el devenir histórico, las formas en que las tecnologías del yo inciden y afectan las vidas de los sujetos se verán modificadas y ampliadas. La confesión que antes refería a un maestro o guía espiritual será incorporada en una institución de orden médico-social como lo es la psicología. Así, mientras que en la pastoral las tecnologías del yo están ubicadas especialmente en el autoconocimiento en prácticas como la meditación y la confesión, en las artes de gobierno, el control corporal tendrá una posición que responde a criterios como la eficacia laboral, la consolidación de instituciones y el incremento económico del Estado. Esto señala dos estratos históricos distinguibles respecto a las *tecnologías*. Las artes de gobierno se localizan en las prácticas de gobernanza que tienen como foco de actuación a la población, esto es, la

gubernamentalidad biopolítica (Foucault, 2006). Nuevamente, aparece la vida de los que componen la población como criterio y objeto céntrico de la práctica gubernamental. Esto implica no sólo la protección de la vida, sino su maximización. Las artes de gobierno se consolidan con la realización de políticas públicas dirigidas a la salud, a la economía, la salubridad, la institución laboral, entre otras. Puede pensarse en el afianzamiento de la vida al interior del marco de maniobra de las sociedades del siglo XVII en adelante. Por otra parte, debe recordarse que las artes de gobierno también se concentran en el incentivo de actuaciones, en la exhortación de conductas dirigidas al beneficio lucrativo tanto personal como estatal. Esto puede ser vislumbrado en las teorías liberales en las cuales la economía en su totalidad no es más que el fruto conjunto de actuaciones individuales o en las proposiciones de M. Thatcher respecto la sociedad: “tal cosa no existe, sólo existen individuos”. La consolidación del Estado se logra, necesariamente, a partir de la concretización de modos de vida útiles en lo que respecta a las ganancias económicas de este: la creación de empresa, la exportación de productos, la explotación individual, el valor de la mano de obra, la competencia entre sujetos, la acumulación centralizada de la propiedad, entre otros. Lo anterior delimita la instauración de un régimen de agencia que supone el establecimiento de lo posible de un cuerpo y el cómo un cuerpo puede proyectarse a sí mismo actuando. Hay un enlazamiento entre las prácticas de gobierno y la subjetivación.

Las ciencias de la policía comprenden la producción positiva de bienes o de espacios al interior del aparato Estatal que impelen la vida a partir de la experiencia individual, pero también colectiva desde los bienes que produce⁵⁸. Los bienes producidos positivamente pueden vislumbrarse en escenarios como el trabajo, la economía, la riqueza, la jurisdicción que administra justicia, entre otros. Las ciencias de la policía determinan condiciones donde la vida pueda desarrollarse en un sentido individual y colectivo por medio de los bienes que configura y emplaza. La política de la vida incorpora a la vida como su ámbito de acción y

⁵⁸ La palabra policía tiene, en este sentido, una connotación especial, política y policía comparten la misma raíz etimológica del griego: Πολιτεία (*politeia*). Aunque *politeia* sea un concepto de difícil traducción, este consta con múltiples acepciones. Jacqueline de Romilly (1997) da luces sobre algunas de las posibles definiciones de este intrincado término, *politeia* puede ser pensada como forma de gobierno, acción que comprende a los otros y como el aglomerado o la totalidad de sujetos en un territorio. Para el caso de las ciencias de la policía, estas refieren a las acciones, prácticas, discursos e instituciones que tienen de suyo la gestión y el control de las poblaciones como un conjunto de individuos. La policía no se preocupa únicamente por los delitos, también se enfoca en la valorización de los comportamientos, de las relaciones entre sujetos, entre otros.

como su objeto fundamental en tanto se yergue sobre esta de manera positiva, incentivándola, protegiéndola, exhortándola. Este actuar positivamente sobre la vida se edifica como el primer polo sobre el cual la biopolítica puede efectuarse o, como también es nombrado por el mismo Esposito (2004), la *política de la vida*.

El segundo polo, considerado por Esposito (2004), respecto el cual puede desplegarse la biopolítica es la política *sobre* la vida. La política sobre la vida surge desde la paradoja de la producción de armas de destrucción masiva. Esposito (2004) considera que la explicación de Foucault sobre la biopolítica hasta la *política de la vida* ya representa un logro teórico en cuanto lo que en ella está puesto en juego: la significación de las prácticas de gobierno, la producción de subjetividad, entre otros. Sin embargo, dentro del discurrir de lo propuesto como biopolítica tanto en *Historia de la sexualidad* como en el curso de *Defender la sociedad*, emerge una insuficiencia ubicada en lo que, probablemente, fue una de las reflexiones de mayor efecto relacionada con la pregunta por el presente, la cual se remite al armamentismo nuclear y los regímenes totalitarios. Esta alusión expresa el cómo es posible que la política, que procura encargarse de la gestión de la vida, en términos de maximización, pueda ejercerse en contra de la misma vida que pretende proteger. O, en otras palabras, ¿por qué el dominio sobre la vida siempre parece estar al borde de concluir en la aniquilación de la misma? El siglo XX, el siglo en el cual la medicina y la industria farmacéutica dio pasos agigantados en lo que refiere al control de enfermedades y de suplementos para el organismo vivo, dio pie a los registros más sanguinarios sobre la vida humana, cualquier marco sobre los límites de la violencia fueron borrados y las guerras más mortíferas se encuentran en su interior. La biopolítica no sólo coincide con prácticas dirigidas a proteger la vida, su reverso es la correlación entre vida, soberanía y muerte. Esposito (2004) dirá respecto de esta correlación: “Foucault parece remitir más bien a una correspondencia de vectores contrarios y superpuestos en un umbral de indistinción originaria que hace de cada uno, a la vez, el fondo y el saliente, la verdad y el exceso, del otro”. (p. 67). Esta afirmación realizada por Esposito (2004) entraña una de las correcciones realizadas por el autor italiano en lo que respecta a la biopolítica que ya fue explicitada. La biopolítica no puede ser pensada de forma adversa a la soberanía, estas subsisten estructuralmente, la soberanía no desaparece, sino que se instala y se superpone en la biopolítica. Por ello, la posible devastación de la vida, como un volver al Derecho de muerte soberano, puede coexistir con los modelos biopolíticos

del siglo XX. La espada, referida por Foucault, sigue en el interior del gobierno que se preocupa por la vida en sus ámbitos más íntimos. Así, un Estado que se preocupa por la vida de sus ciudadanos puede encontrar lícito acabar con toda vida externa a su ordenamiento jurídico-espacial e interna que se presente como una amenaza a la vida que pretende maximizar o potencializar concretamente, aun cuando esto pueda incurrir en la devastación de la vida que se pretende proteger por represarías exteriores al Estado mismo.

Este volver a la soberanía, que también es expresado por Foucault (1998, 2000a), aunque en términos de paradoja, representa para Esposito (2004) el punto límite del cual la noción de biopolítica en los planteamientos de Foucault no puede escapar⁵⁹. Sin importar que camino o elección tome, rechazar o incluir a la soberanía, parece poner en contradicción lo que se entiende por biopolítica. Por un lado, el modelo que toma a la vida como su objeto está siempre al borde de destruirla, lo cual remitiría al Derecho de muerte. Y, por otro, si se asume esta posibilidad de exterminar la vida como un volver a la soberanía, resulta contradictorio por la tensión de la cual la misma biopolítica emerge, esto es, el desplazamiento de un modelo a otro. De igual manera, ocurre entre los dos polos en los que se halla posicionada la biopolítica, o es una política *sobre* la vida o una política *de* vida. No puede haber de manera suficiente, al menos desde lo planteado por Foucault, un entrecruce de estos dos polos por lo que implica la soberanía respecto de ellos, uno representa volver a un lugar que es negado por la biopolítica y el otro opera a partir de una significación negativa, todo lo que no es soberanía es biopolítica. Asimismo, estos dos polos opuestos entre sí generan una incapacidad de llegar al fondo de la significación semántica de la biopolítica, es decir, ¿qué significa vida y política desde la consideración foucaultiana? Esta incapacidad está cifrada, precisamente, en la antinomia y brecha abierta por Foucault para dar cabida al poder de muerte masivo del siglo XX en medio de los regímenes totalitarios y/o biopolíticos. La política puede ser con relación a la vida su gestora, pero, al mismo tiempo, su homicida. La vida, por otro lado, queda indefinida, en tanto sólo es aquello capturado y gestionable por las formas del biopoder que también pueden socavarla.

⁵⁹ Véase: Foucault, M. (2000a). Defender la sociedad. Fondo de cultura Económica. (pp. 229-230).

Desde esta problemática ambivalencia manifestada por Esposito entre la *política de la vida* y la *política sobre la vida* es que toma lugar su propuesta. Esta es planteada como un intento por llevar a término esa insuficiencia semántica en lo que refiere a la vida y a la política, pero también a la tensa relación entre soberanía y biopolítica. Para resolver la ambivalencia o el abismo desde el cual se sitúan estos dos polos opuestos, Esposito (2004) plantea el *paradigma de inmunización*. La inmunidad como categoría implica un entrelazamiento de los dos polos que en Foucault aparecen como contrarios. Por un lado, inmunidad es un término médico que da cuenta de la capacidad de defensa y de reverberación de un cuerpo sobre otro cuerpo extraño, esta capacidad puede ser desarrollada naturalmente o de forma inducida, por ejemplo, por las vacunas. Por otro lado, inmunidad (2004) puede significarse en el ámbito político-jurídico como la excepción de un sujeto respecto a obligaciones o responsabilidades para con una agrupación de sujetos o con el Estado a favor de la configuración y la ostentación de un estatus especial. La noción de inmunidad desde estas dos acepciones implica dos términos que se encuentran separados verticalmente, a causa de la tensión expresada por Esposito, en el discurrir teórico de Foucault: vida y política (aunque también se esté haciendo alusión a las formas jurídicas). La palabra inmunidad, desde sus dos acepciones, refiere tanto a la vida biológica como a las condiciones político-jurídicas, no en términos de una yuxtaposición o superposición, como lo reconoce Esposito (2004), sino como una concomitancia. El problema con el concepto de biopolítica es que desde él no puede concebirse la vida por fuera de las relaciones de poder y las prácticas políticas que se enfocan en ella. No hay una vida por fuera del biopoder. En este respecto, la política sólo puede ser representada como la actividad que intenta salvar o destruir la vida. La inmunidad intenta voltear la mesa conjugando estas dos variaciones o polos de la biopolítica de Foucault, entendiendo que lo que siempre se encuentra presente en estas dos variaciones es la centralidad del cuerpo.

La inmunidad procura dar sentido y estructura al hecho de que la gestión de la vida de forma positiva pueda tener un adverso que la menoscaba. El lado negativo de la gestión de la vida no debe ser pensado desde la inmunidad como un mal externo a esa gestión, sino que es una pieza constituyente de la administración positiva que tiene la optimización de la vida como su principal foco de acción. La inmunidad tiene, en su centro, un principio de funcionalidad negativa es un modo antinómico en el cual se conserva la vida a través del

poder (Esposito, 2004, p. 74). Por lo tanto, la protección de la vida no se constituye exclusivamente como frente positivo; proteger la vida comprende, a su vez, exponerla al peligro, permitir que se desarrolle desde un ámbito desfavorable. Hay muchas formas de salvaguardar la vida, el paradigma inmunitario no va a la vida de manera directa y alentadora, sino que establece condiciones que la nieguen para que esta pueda sobreponerse. Esto es ejemplificado por el procedimiento médico de la vacunación. Vacunar un cuerpo es introducir en él elementos propios de la enfermedad o el virus del cual pretende resguardarse. Esta introducción de cuerpos extraños en otros cuerpos se hace con el fin de generar entereza y resistencia en el sistema inmunológico por medio de la asimilación y el aprendizaje de eso extraño en el cuerpo que se vacuna. Además, no deben ser dejadas de lado todas las contraindicaciones que una vacuna puede generar en un cuerpo, fiebres, malestares, incluso la posible muerte si el cuerpo no puede afrontar e incorporar el cuerpo extraño en sí. Estas son condiciones a las que está expuesta la vida en ese acto negativo de protección al interior del paradigma inmunitario. Un ejemplo de esto puede verse en cómo hay grupos al margen de la ley que hacen a su vez de ley en ciertos sectores de la población de América Latina, no sólo pidiendo cuotas ilegales, sino haciéndose cargo de toda la administración de un lugar y las relaciones que en este se dan. Esto también puede ser pensado desde los fueros especiales en la estructura gubernamental de un país, una persona que ostenta un fuero es, en cierto sentido, inmune a la justicia en términos ordinarios.

La negatividad es entendida como una parte constitutiva del devenir de la vida humana. La negación de preceptos, de normas, las enfermedades, el rechazo de límites, son algunas de las manifestaciones en las cuales lo negativo se emplaza en lo humano. No obstante, lo negativo también debe ser considerado como lo que provoca movilidad o que vierte un impulso en la vida humana, piénsese en el materialismo y el padecimiento del hambre como un impulso para el establecimiento de condiciones existenciales más adecuadas. Aquí parecen situarse dos acepciones de lo negativo, una que reside en el ser humano como un ser que siempre transgrede algo y, por otro lado, situaciones u objetos externos que se anteponen a un cuerpo concreto. El paradigma de inmunización consiste en administrar y trabajar sobre estos dos ámbitos de la negatividad, pero siempre a partir de la estructuración y articulación de entramados sociales. Probablemente, uno de los estamentos donde puede ser apreciado de forma más patente el desenvolvimiento del paradigma inmunitario es en el

aparataje jurídico. El Derecho ha tenido como objetivo desde el siglo XX la posibilidad de albergar en él toda la vida en su manifestación más amplia. Empero, uno de los fenómenos más interesantes de la maquina jurídica es el cómo incorpora para sí aquello que se encuentra por fuera de él. Este fenómeno de incorporación es variado y significativamente dispar dependiendo de la manifestación humana sobre la que verse su inclusión en el campo jurídico. La inclusión de la vida humana en el Derecho va desde lo que puede concebirse jurídicamente como una vida humana, por ende, dentro de una nación y en la totalidad de instituciones sociales; desde que es susceptible de ser protegido legalmente como un bien ceñido a una vida hasta los actos punibles que atentan contra esta. Lo anterior supone que en el Derecho se configuran tanto las formas positivas de proteger la vida como las formas negativas. Las formas positivas se encuentran referenciadas en todo lo que tiene que ver con la definición de la vida, los ámbitos donde la vida puede tener lugar, el trabajo, el medio ambiente como algo a ser protegido, entre otros. Por otra parte, hay un lado del Derecho que está involucrado con la producción de violencia y la estigmatización de conductas. El Derecho sólo alcanza una vigencia total cuando puede reproducir violencia en aquello que lo niega, es decir, el Derecho se concretiza negativamente cuando todas las prácticas al margen de él son incluidas en su interior en tanto exterioridad perseguible, el Derecho se afirma suprimiendo eso que lo niega. Lo más destacable de esta concretización negativa es que cuando un sujeto lesiona algún bien jurídico o la vida misma de otro sujeto, la persecución efectuada por el Derecho no se hace en nombre de la persona afectada, sino del Estado como representante de toda la comunidad que espera seguridad y protección de su vida. El Derecho y la violencia legítima proveniente del Estado son los aparatos de inmunización social por excelencia en las sociedades contemporáneas.

Asimismo, Esposito (2009) considera que la política sólo alcanza su funcionalidad total al interior del paradigma inmunitario cuando esta se encuentra con el cuerpo como su condición de posibilidad. El objeto de la política no se mide, en este caso, en un modo de vida concreto, piénsese en la distinción *Zoé – Bíos*, sino en el lugar donde la vida misma anida inmanente y potencialmente: el cuerpo. El cuerpo representa la acepción más clara y el objeto principal de la biopolítica, es a través del cuerpo que el control y la gestión respecto la vida se efectúa y se materializa, el biopoder es posible a razón de la actividad sobre los cuerpos. Esto se debe a que la vida, salud, la eficacia, la producción; elementos

importantísimos para la administración de una población, encuentran su coeficiente de posibilidad y de realización en el cuerpo. Cualquier meta trazable en términos biopolíticos debe ser focalizada y traducible al cuerpo para ser conseguida. En este sentido, la política debe, necesariamente, ser dirigida al cuerpo como centro:

Lo que parecía una relación de dos términos —política y vida— debe interpretarse como un juego más complejo que incluye un tercer término y depende de este: sólo en la dimensión del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política. (Esposito, 2009, pp. 160-161).

El cuerpo constituye la categoría y la realidad material donde se vincula toda posibilidad inmunizar a una población, ya sea desde el entendimiento abstracto y general de esta como un *corpus* compuesto o a partir del control de la semblanza corpórea individual. El cuerpo es aquello que debe ser protegido y salvaguardado tanto de fuerzas adversas externas como internas. El cuerpo es donde la vida puede extenderse, maximizarse; pero a su vez, representa el reverso del cual aflora el punto de inflexión en la biopolítica foucaultiana, la muerte. La capacidad de dar muerte reside en la finitud y fragilidad que siempre alberga un cuerpo. El cuerpo representa el territorio en el cual convergen y se implican esos dos polos que Foucault no pudo resolver. Por consiguiente, el paradigma inmunitario tiene como foco principal de maniobra el cuerpo⁶⁰.

4.4. Cuerpos vivibles y cuerpos que no

Este apartado tiene como objetivo centrar la atención en un lugar muy específico del pensamiento de Judith Butler: los cuerpos y la vida en su relación biopolítica. La obra de Butler puede ser significada como un universo complejo y heterogéneo en el cual figura de

⁶⁰ Esto también aplica para la propuesta de Roberto Esposito en un posible lado positivo de la biopolítica inmunitaria. La biopolítica podrá ser presentada de forma positiva cuando sea posible resignificar o, más bien, transfigurar la forma en la cual se entiende el cuerpo. Esposito propone la categoría de *carne* ya que este término, desde la teología de la encarnación y los planteamientos de Ponty, Husserl y Nancy, ofrece la posibilidad de la intrapertenencia y de la diferenciación que sigue asumiéndose desde y dirigida hacia uno mismo.

distintas formas la intrincada noción de biopolítica. Puede plantearse que, tentativamente, hay un desarrollo de la biopolítica a razón de la configuración performativa de géneros que son encarnados en cuerpos generalizados. De igual manera, la performatividad supone la elaboración de una agencia en la cual el sujeto se experimenta a través de la puesta relacional de su movimiento, esto implica una operación del poder gubernamental, entendiendo la performatividad como una cuestión que indica el reconocimiento de uno mismo y de los otros, piénsese en el autogobierno y las prácticas consideradas desde el poder pastoral. No obstante, lo que pretende ser examinado del pensamiento de Judith Butler es el enlazamiento que tienen las categorías de cuerpo y de vida en lo que concierne a la biopolítica.

La difícil relación que Butler (2017) expone entre cuerpo, vida y biopolítica está inscrita por la producción social e institucional de condiciones sobre las cuales un cuerpo puede ubicarse, desarrollarse, moverse, relacionarse, aspirar, desear o, lo que puede ser lo mismo, estas condiciones delimitan el marco sobre el cual una vida se hace vivible, enunciable y compatible con otros cuerpos, con otras vidas. En este sentido, vida y cuerpo no sólo coinciden, están interrelacionados, uno sobre el otro. Por ello Butler (2017) enuncia lo siguiente: “Mi vida es esta, la que vivo aquí, en el horizonte espaciotemporal establecido por mi cuerpo; pero está también ahí fuera, implicada en otros procesos de la vida de los que yo no soy más que una unidad”. (p. 201). Aunque la vida sea predicable de la ubicación que asume y en la cual comparte un cuerpo, esto no define cabalmente la totalidad de la relación entre vida y cuerpo dentro de las sociedades contemporáneas. El vínculo que ha sido destacado, supone una cantidad mayor de estamentos que, como fue apreciable en los análisis de Foucault, Esposito y Agamben, intervienen e injieren en la vida y los cuerpos a través de prácticas enfocadas, no sólo dirigidas a penetrar directamente en el cuerpo, la anatomopolítica y la disciplina son un ejemplo de ello, sino que estimulando e influyendo sobre ámbitos como la economía, la seguridad, la distribución arquitectónica de la ciudad, puede actuarse sobre la vida, incluso puede establecerse una figuración sobre esta y cómo darse.

Lo distinguible del discurrir de Butler en lo que refiere a su propia elaboración de la noción de biopolítica está circunscrito al marcado énfasis que pone en la desigual distribución de la precariedad en las sociedades contemporánea por parte de las entidades

estatales. La precarización constituye, como lo entiende Isabell Leroy (2016), lectora y especialista de la obra de Butler, un parámetro necesario para entender la política y la economía actual. La precariedad y su producción pueden ser entendidas como un instrumento conjunto de la biopolítica que repercuten en la vida y en los cuerpos exponiéndolos al cambio constante, a la volatilidad económica, a lo frágil de los vínculos relaciones, entre otros. La precarización se ha convertido en una técnica de gobierno. A diferencia del moderno modelo contractualista, en el cual el Estado se legitimaba a través de la promesa de seguridad y protección, en el actual modelo neoliberal, estas promesas, que constituían los cimientos de su legitimidad, se han constituido progresivamente en bienes económicamente adquiribles en la medida que son administrados por el Estado y por entes privados. Lo que le corresponde al Estado es gestionar y manejar la posibilidad de que existan sujetos menos precarizados que otros. Ello en términos de seguridad, salud, empleo, alimentación. En otras palabras, el Estado puede producir sujetos más volubles y expuestos a la inestabilidad que otros, por ende, más precarios. Que la administración de la precariedad sea una función que recaer sobre el Estado significa que hay cierto límite que no puede ser cruzado en términos negativos por parte de la entidad estatal. De ser así, la estabilidad del mismo Estado y del orden existente estaría en juego en el suministro o la gestión desfasada de la precarización. Por ello Leroy (2006) afirma que: “gobernar consiste hoy en equilibrar ese umbral” (p.18) o ese límite intraspasable que, de traspasarlo, traería consigo revueltas y levantamientos por las condiciones generales de precarización.

Ahora bien, la precariedad en la obra de Butler (2017) puede ser entendida desde dos sentidos diferenciables entre sí, pero que están compenetrados en la corporeidad de los agentes. Por un lado, esta refiere a una condición existencial u ontológica que se desprende del cuerpo mismo y, por otro lado, la precariedad se encuentra planteada a la exposición siempre contingente y de emergencia en las sociedades contemporáneas.

La precariedad como una condición existencial se inscribe en el cuerpo, en su finitud, en su fragilidad. El cuerpo es vulnerable, categoría ubicable en la obra de Butler (2016), no sólo a razón de su exposición al peligro, también es vulnerable porque ser un cuerpo implica ser sostenido por otros. La precariedad es un punto de partida, somos alimentados por otros, aprendemos a comunicarnos, capacidad importantísima para política, por otros. Nacemos en

la precariedad de un vientre y venimos al mundo siendo precarios, necesitamos de cuidados intensivos cuando somos bebés e infantes. Esto demarca que la precariedad, desde esta acepción, no es algo a desdeñar o a suprimir, es una condición, una condición que nos permite estar juntos con otros, compartir y a ocuparnos de la existencia del otro. La precariedad puede ser entendida, incluso, como una condición pre-individual. Antes que el yo y el reconocimiento sea enunciable, somos atendidos sobre la base de nuestra precariedad corporal, es decir, antes de poder si quiera nombrarnos a nosotros mismos ya estamos en contacto con otros cuerpos. Esta clase de precariedad es postulada como una ontología, en este sentido, vida y cuerpo quedan articulados en favor de la precariedad que constituye una disposición permanente de acceso al mundo. Asimismo, esta clase de precariedad se encuentra atravesada por circunstancias sociales, históricas y políticas. Afrontar la precariedad de una vida que llega o la precariedad a la que está siempre expuesto un cuerpo en tanto puede sentir hambre, estar abierto al peligro, enfermar o decaer, varía según la posición social de un cuerpo determinado. La precariedad a la que está expuesto el cuerpo de un hijo de un noble será diferente a la precariedad del cuerpo de un hijo de una prostituta parisina del siglo XVI. Ocurre de la misma forma si reparamos en las divisiones estrato-sociales del siglo XXI o si enfocamos la cuestión de la exposición corporal de la precariedad a las distintas tazas de desarrollo según países.

A partir de este atravesamiento puede entreverse el segundo sentido que tiene la categoría de precariedad en Judith Butler (2017) y cómo esta se perfila desde la biopolítica. Este segundo sentido, se cifra en las condiciones que hacen vivible un cuerpo a partir de los estamentos estatales y públicos, piénsese: salud, seguridad, movilidad, entre otros; estas condiciones pueden precarizar más o menos un cuerpo según factores económicos, políticos, de género, entre otros. No obstante, estas condiciones no deben ser entendidas del todo como un aspecto negativo, son estas mismas condiciones las que, pudiendo precarizar a ciertos cuerpos, permiten que los cuerpos puedan vivir; la producción de alimentos, los procesos de purificación del agua, los hospitales, las redes laborales, entre otros, son algunos ejemplos. Es sobre estas condiciones que hacen posible la vida que la mayoría de las manifestaciones, cuerpos unidos entre sí y grupos de interés social, se yerguen para protestar y exigir. Lo llamativo de estas condiciones es que no son equitativas ni mínimas para todos, hay cuerpos, por ende, vidas, más favorecidas según sus condiciones, hay vidas más vivibles que otras.

Que la condición de precariedad sea predicable existencial y ontológicamente, pone de relieve que esta puede extenderse a todos en tanto cuerpos. Sin embargo, debe recordarse que esta condición es variable y, en este sentido, no atraviesa a los cuerpos de la misma manera, es decir, un cuerpo puede ser constituido de forma disímil de otros cuerpos según el tipo de precariedad que haya encarnado.

La precariedad que afrontamos y que está exponiendo siempre a los cuerpos perfila la posibilidad de diferenciación y clasificación social. Un cuerpo puede ser señalado a partir de la precariedad que forma una evidencia física en este. De esta forma, puede denotarse qué vidas no valen la pena ser vividas en el espacio público o qué, en el mismo lenguaje butleriano (2010), vidas no merecen ser lloradas. Es bastante ilustrativa la expresión que se emplea en Colombia para referenciar a las personas sin casa y que habitan la calle, desechable. La expresión desechable pone de común algo prescindible, que es innecesario por su condición de inutilidad. Un desechable es un cuerpo complementemente expuesto a la precariedad, es un cuerpo con una vida que no merece ser vivida y de finalizar no representaría una pérdida significativa para nadie, no sería llorado.

La biopolítica, pero también la gubernamentalidad, en este segundo sentido de la precariedad puede ser delimitada desde su caracterización como subjetivación. Las condiciones de precariedad que debe asumir un cuerpo producen experiencias de sí mismos y de su relación con otros, ya que se entremezclan con las formas en las cuales es posible que un cuerpo se movilice y dónde lo hace, se alimente y cómo lo hace, se instruya y dónde lo hace, entre otros. Asimismo, hay una práctica política de la precariedad en la constitución de espacios, es más dable exigir seguridad y prebendas a ciertos conjuntos sociales que a otros. Piénsese en la distribución de la ciudad y las valorizaciones de zonas en función de la precariedad constituida como una condición que permite diferenciarlas socialmente: ¿qué lugares están compuestos con mayor vigilancia y atención policial?, ¿qué lugares poseen más infraestructuras para la distracción y la compra de bienes, como los centros comerciales?, ¿qué lugares tienen más fácil acceso al agua potable?, ¿en qué lugares está mal vista la aglomeración de cuerpos y son mirados con sospecha?, ¿qué lugares tienen más fácil acceso en términos de vías?

La intrincada relación entre cuerpo, vida y biopolítica en la obra de Butler (2017) encuentra su articulación a partir de la precarización, esta delimita qué vida es susceptible de ser vivible y cuál no, qué vida merece ser protegida y cuál debe resistir desde sus propias condiciones según un reparto desigual de la precariedad como práctica de gobierno. En este sentido, hacer que una vida sea vivible implica el sobreponerse críticamente al orden biopolítico para reevaluar y transfigurar las condiciones que afectan al cuerpo y a la vida que se hace posible en él desde las condiciones materiales que lo atraviesan. Pero, un desenvolvimiento crítico sobre las condiciones materiales involucra a las personas que también están inmersas en condiciones similares, no en tanto cercanía de un cuerpo a otro de forma inmediata, sino porque no son elegibles las personas que nos rodean; somos arrojados en medio de otros seres que siempre pueden ser conocidos o cercanos en potencia, pero con los cuales nos vemos unidos por ser vulnerables y precarios. Una crítica al orden de condiciones no sólo implica la semblanza individual, también entraña al resto de cuerpos bajo las mismas circunstancias y de allí, la posibilidad de agrupación y agencia mancomunada.

La biopolítica representa uno de los marcos de comprensión más ricos en la contemporaneidad para pensar la política, los cuerpos, las relaciones entre estos últimos y el cómo las formas institucionales afectan la vida de forma generalizada e individualmente. Como pudo ser apreciado, la biopolítica es un concepto variable y múltiple que tiene diferentes puntos de énfasis o acentos en función de la postura del autor.

Butler pone un hincapié, en su consideración biopolítica, desde los modos en los cuales la vida puede ser precarizada por las instituciones sociales y cómo esta precarización constituye cuerpos y relaciones entre estos últimos. La biopolítica erigida por Giorgio Agamben tiene como centro el entrecruzamiento entre vida, Derecho y violencia, pero para esto es necesario revisar cómo ha sido pensada la política desde la antigua Grecia y es cuando la distinción entre *Zoé* y *Bíos* hace su aparición. El que dos conceptos refieran a la vida de maneras disímiles demarca desde el origen del pensamiento político occidental un marcado interés por asumir la vida al interior de la política a partir de la posibilidad de exclusión de una vida (*Bíos*) sobre la otra (*Zoé*). Para Agamben la biopolítica siempre implica un acto de exclusión inclusiva enmarcado en las distintas formas en las cuales la

violencia sobreviene a los cuerpos dejándolos desnudos, a la intemperie o haciéndolos matables sin que esto represente un delito. La revisión etimológica e histórica de los conceptos que perfilan la biopolítica de Agamben hace patente la posibilidad de pensar la biopolítica mucho antes del siglo XVIII. Por su parte, la biopolítica establecida por Roberto Esposito está envuelta en la profunda ambivalencia de la postura biopolítica de Michel Foucault, esto es, si la biopolítica constituye una política *de* o *sobre* la vida. Para resolver esta ambivalencia Esposito construye la noción de paradigma inmunitario como un complemento a la biopolítica, la inmunidad da cuenta de cómo la biopolítica puede ser positiva y negativa al mismo tiempo con relación a la gestión de la vida. Gestionar positivamente la vida también supone dejar que esta se vea afectada negativamente para que pueda tener respuestas más adecuadas ante la adversidad; para que la vida sea potencializada, debe fortalecerse por medio de su propia negación.

De igual manera, la postura biopolítica de Michel Foucault, el autor que constituye un influjo que se halla en la obra de los autores antes mencionados, posee un acento distinguible. La biopolítica presentada por Foucault emerge en un desplazamiento discontinuo entre el antiguo Derecho de muerte y el nuevo Derecho sobre la vida, esta disgregación también se encuentra contenida en la distinción entre el clásico modelo de soberanía y el modelo de análisis biopolítico. Este desplazamiento es señalado por Foucault a partir del siglo XVII y el siglo XIX. Otro acento que hace particular la biopolítica en el autor francés es que esta es considerada mayoritariamente de forma positiva respecto a las posibilidades de aumento de la expectativa de vida, el control de enfermedades, la configuración de una mayor productividad, entre otros.

El cuerpo que se encuentra implicado, necesariamente, en cualquier postura biopolítica pone de relieve la delgada línea entre lo que puede ser nominado como subjetivación y el poseer corporeidad. Ser un cuerpo es encarnar las distintas líneas que afectan nuestros modos de comprendernos, experimentarnos y relacionarnos. Asimismo, el cuerpo siempre está en contacto o vinculado con las diferentes instituciones de carácter social que impelen las formas en las que vivimos y el cómo constituimos eso que llamamos vivir una vida. El cuerpo es la categoría que, siendo común a cualquier teorización u horizonte biopolítico, materializa la posibilidad no sólo de comprender los postulados abstractos que refieren a la

gestión de sujetos como procesos de subjetivación, sino que hace nombrables y advertibles los diferentes fenómenos que pueden ser referidos a la biopolítica. El cuerpo siempre es el lugar primario de inscripción de los diferentes procesos sociales que afectan a los sujetos, pero es también en el cuerpo donde toda resistencia se hace posible porque sólo en él y sus relaciones una vida puede hacerse realmente vivible.

Capítulo V. Las posibilidades del cuerpo

Más que recubrirlo, entrega el cuerpo.

Expone lo mismo que protege.

La piel es lo más propio y, sin embargo,
confirma la aparición ajena.

Motor hipersensible, colecciona agresiones.

(Andrés Neuman, 2019, p.11)

El cuerpo logra concretizar y hacer efectivos muchos de los conceptos abstractos que componen la teoría y la filosofía política, porque este se encuentra en una junción inmanente con el vivir: subjetivación, anatomopolítica, biopolítica, espacio público, reconocimiento, relación política, gobierno, soberanía, entre otros; sólo cobran sentido si pensamos en el cuerpo, como la materialidad encarnada que son los sujetos, al interior de todos estos procesos, prácticas, discursos y/o conceptos. Pues, el cuerpo se halla en el centro de toda relación posible, bien sea autoritaria o conjunta, material o simbólica. Después de los parajes que han sido presentados como posibles ubicaciones para pensar al cuerpo en clave política, se hace pertinente plantear la pregunta por lo que puede realizar un cuerpo, ¿cuál puede ser su agencia en términos políticos con posterioridad a lo que ha sido elaborado o se dicho hasta ahora? Aunque esta pregunta tiene un significativo peso propositivo, es imprescindible tomar en consideración una expresión que comúnmente se le suele atribuir a Spinoza: “Nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Esta expresión hace referencia al siguiente pasaje de la *Ética demostrada según el orden geométrico*:

Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones, por no mencionar siquiera que

en los brutos se observan muchas cosas que superan con mucho la sagacidad humana, y que los sonámbulos realizan en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; lo cual muestra bastante bien que el mismo cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. (Spinoza, 2000, p.129).

Nadie puede determinar completamente lo que puede el cuerpo en términos de agencia ni fijar de qué modos afecta el cuerpo al alma ni el alma al cuerpo. Esta división entre alma y cuerpo, aunque sea nominativa, no es efectiva de manera absoluta en Spinoza. En el pensamiento de Spinoza existe una indeterminación inmanente que hace insubsistente la dicotomía que ofrece al cuerpo y al alma como dos sustancias y entes distintos. La pregunta sobre la agencia del cuerpo, independiente de su formulación, parece dar con los mismos escollos que se encuentran presentes en las reflexiones de Spinoza. En el cuerpo, la distinción entre múltiples categorías o elementos pierde su operatividad o eficacia, tal como puede ejemplificarse en la intrincada relación entre cuerpo y alma en la obra de Spinoza; esto también ocurre con la distinción que podríamos entablar entre la imagen sensible que proyecta un cuerpo y una determinada acción que es ejecutada por este. Pese a que estas nociones pueden concebirse en términos diferenciables, la agencia corporal cotidiana hace que distintos caracteres o conceptos adjudicables al cuerpo converjan en una transparencia o junción. Asimismo, el pensamiento se vuelve inseparable de las acciones corporales una vez se ejerce en respuesta a las demandas que provienen del entorno. La necesidad de tomar una decisión en una situación específica y la realización de operaciones aritméticas son ejemplos de esto. Otro factor que constituye la agencia corporal son los afectos y las relaciones que movilizan a un determinado sujeto. Un cuerpo es y subsiste gracias a la integración de las relaciones que están impresas e implicadas en él. En este orden de ideas, lo que puede un cuerpo está compuesto desde las relaciones siempre particulares que lo incorporan y que lo ponen en movimiento. Por otro lado, el que seamos un cuerpo, un cuerpo con superficie⁶¹, nos hace irresistibles al contacto con el mundo y los otros. Todo cuerpo

⁶¹ Aunque la expresión *superficie* pueda referirse a la constitución misma del cuerpo como límite, como zona de contacto, entre otros. Es importante demarcar que toda la zona exterior corporal susceptible, en este

siempre se encuentra en contacto con algo o alguien, ninguno puede evitarlo, ni siquiera mientras se duerme. Antes de arribar al mundo y siquiera poder nominarlo ya nos hallamos inmersos en contactos y relaciones. Somos cuerpos, porque otros cuerpos, igualmente relacionados, dieron lugar a nuestra existencia. Del mismo modo, un cuerpo que adviene al mundo necesita de cuidados, alimentos, apoyo, enseres, entre otros. Un cuerpo aislado tanto del mundo como de otros cuerpos no podría desarrollarse íntegramente, es decir, todo individuo requiere de la asistencia de otros para prosperar potencialmente (puede pensarse en las relaciones paternas) y adquirir un despliegue de la sensibilidad que le permita constituir futuras relaciones de forma personal y existencial⁶². Lo especial de este contacto y de las cosas que atendemos, aquellas que nos increpan como necesidades y las cuales empleamos para subsistir y asegurar nuestra continuidad es que no se encuentran en cualquier lugar sin más. No se trata de un conjunto de objetos que advengan por sí solos hacia nosotros según nuestras necesidades específicas. Eso que podemos llamar mundo es una obra corporal y mancomunada, siempre abierta. El mundo es una obra porque no es simplemente ese escenario vacío independiente de nuestra existencia el cual puede ser llenado con objetos (Pardo, 1992). El mundo tampoco es una forma pura y absoluta que se aloja más allá de una experiencia posible. El mundo es la experiencia sensible de lo que aparece, de la comunión y la implicación. Cada cuerpo toma lugar desde su singularidad en medio de los otros y de lo que lo rodea, es decir, cada cuerpo hace una experiencia de mundo a partir de los entrelazamientos y las significaciones que hace de él en tanto particular ya relacionado respecto a una materialidad preexistente por las inmediaciones corporales. Los alimentos, enseres, medicamentos, cuidados que se requieren para que un cuerpo recién nacido o un cuerpo enfermo pueda subsistir no se hallan en una naturaleza desnuda, todos esos aspectos o elementos son posibles porque hay cuerpos detrás de ellos. Siguiendo al

caso, de ser llamada superficie, adquiere distintos matices de significación a lo largo de este trabajo a razón de la propuesta en la que se afinque el desarrollo teórico sobre el cuerpo. La superficie recibe marcaciones desde el cuerpo imagen, desde su potencialidad política, desde la institución de una agencia corporal posible, entre otros.

⁶² El contacto con el mundo establece las bases sensibles, pero también fenomenológicas sobre las cuales habrá a desarrollarse habilidades, utilizaciones, relacionamientos con los sistemas de objetos y de usos que están emplazados en una sociedad. Asimismo, debe recordarse la correspondencia entre el uso, los estímulos sensibles y el desarrollo cognitivo que es pensado por Gallagher y Zahavi (2014) y por Heidegger (2005). Por otro lado, es a partir del contacto con los otros, la manifestación y la recepción sensible de ese tacto conjunto que posteriormente podrán desarrollarse formas más complejas y comunes de comunicación como el habla o los gestos.

cuerpo como el concepto central del materialismo, es gracias al cuerpo que podemos hacer y habitar un mundo concreto. No obstante, también nuestros cuerpos nos habilitan a imaginar mundos posibles cuando las condiciones que recaen sobre nosotros no son las indicadas y las que desearíamos.

Pese a que no puede establecerse completamente qué puede un cuerpo porque todo cuerpo es singularísimo desde sus relacionamientos hasta las formas en las cuales experimenta y entra en contacto con todo aquello que lo rodea, existen dos aproximaciones que pueden ayudar a establecer una apertura a la pregunta por la agencia corporal en términos políticos. Por un lado, la indistinción que se produce en los cuerpos en su actuar común parece coincidir con la propuesta realizada por Giorgio Agamben (2010, 2018) respecto del gesto como aquello que compone la esfera política y lo desarrollado en torno a la forma de vida. Por otro lado, como bien lo establece Hartmut Rosa (2019), la pregunta que indaga por la felicidad y el emplazamiento de esta como un proyecto político —esto puede insinuarse desde la insoslayable junción entre política y ética en el pensamiento aristotélico— es una pregunta que indaga por los vínculos y las significatividades corporales que hacemos con el mundo, esto es, el cómo lo habitamos y qué clase de lazos realizamos con él y las personas que, como nosotros, lo habitan. En tal sentido, la agencia que se procura explicitar y figurar puede ser pensada a partir de dos ubicaciones o dos posibilidades siempre presentes en los cuerpos: los modos afirmativos de sí en los cuales se desarrolla la vida y el habitar y el hacer mundo.

5.1. Vida y forma: usos y gestos del cuerpo

La insistencia de Agamben en considerar la escisión fundamental en lo que refiere al término vida (*Zoé* y *Bíos*), no versa, como podría pensarse, sobre una reflexión abstracta que pretende edificar un castillo en el cielo por encima de la materialidad social. Todo lo contrario. Agamben está interesado en manifestar cómo la vida, concepto decisivo para la política, la filosofía, la biología, la cultura, entre otros; ha pasado inadvertida o privada de la posibilidad de significación. El cómo entendemos la vida es una cuestión crucial en lo que respecta al establecimiento de lo vivo, pero sobre todo a los modos en los cuales lo vivo

mismo puede acontecer, desplegarse, suceder, llevarse a cargo, construirse. Aunque la vida es, necesariamente, efectuada en el cuerpo que somos, no debe olvidarse la polisemia representativa que puede endilgarse al cuerpo dentro del acervo simbólico de una sociedad en particular. En esta polisemia se encuentran encriptadas y depositadas imágenes sobre el cuerpo, los nombres que reciben sus partes, las funciones que tiene y puede recibir culturalmente, entre otros. Todos los conocimientos o saberes que indican un cierto cuerpo ensanchan su constitución material haciéndola cada vez más densa y compleja, pero también afectando las maneras en las cuales nos visualizamos y nos sentimos a nosotros mismos como agentes corporales en medio de lo que puede ser denominado hacer una vida. La construcción social del cuerpo está enraizada predominantemente en las prácticas que implican al cuerpo. Además, lo que se entiende por vida y el cómo puede esta aparecer o manifestarse por medio de una superficie, caso del cuerpo, influye en los registros y representaciones físicas corporales, en sus relaciones y en su comprensión.

La vida no es un concepto eminentemente médico o biológico, sus parajes significativos son, predominantemente, producto de la filosofía: es el caso del pensamiento aristotélico, el de Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Un paraje significativo refiere, siguiendo a Agamben (2018a), la posibilidad de que un concepto concreto pueda tener una función específica al interior de un entramado de proposiciones. La vida que es figurada por la medicina, la biología y la química es una vida desprovista de cualquier función respecto a sí misma por fuera de una finalidad. Los discursos tecnicistas de la vida se reducen exclusivamente a la descripción de los procesos, humores, cambios, enfermedades, ciclos que componen la vida, pero nunca hay una apuesta por lo que da lugar a esos procesos o el ambiente en el cual se instalan. Empero, la medicina y otras ciencias han logrado impeler, en buena medida, las formas en las cuales entendemos nuestros cuerpos y con ello, el cómo se despliega la vida, aunque esta continúe siendo algo inaccesible para los discursos técnicos de forma directa. Que la posibilidad de significar la vida se mantenga como algo indisponible en el mundo contemporáneo tiene que ver con la intrincada dificultad de constituir los modos en los cuales esta puede ser explicitada. Esta ausencia de significación y de interés por la vida en muchas de las estructuras académicas, teóricas e imaginarios colectivos, ha provocado el desplazamiento y despolitización de múltiples elementos que integran no sólo la vida, sino la capacidad existencial de poder vivir como se quiere. Cuestiones como la felicidad han

sido reformuladas de forma tiránica con relación al individuo y la constitución de este como una mercancía maleable para la elaboración de sí mismo en aras de la consecución de artículos de consumo, estratificaciones sociales y la búsqueda de experiencias específicas. La felicidad en el presente no es un problema o una preocupación de índole político, esta corresponde exclusivamente a la sensibilidad individual, es una subjetividad normativa que se halla en la autorrealización constante según criterios sociales que señalan qué es una vida exitosa, dónde y cuándo puede ser un cuerpo feliz, y cómo y qué significa vivir de manera adecuada. Ahora bien, la pregunta por la felicidad es una pregunta que, como es establecido por Walter Benjamin (2018), restituye o reincorpora la espiritualidad humana en función de una búsqueda o una aspiración que debe ser procurada terrenalmente y que llamamos felicidad. La felicidad profana, como puede ser llamada desde Benjamin (2018), rehabilita la posibilidad de significar la vida en términos comunes y políticos, materiales y terrenales. Esto en virtud de una afirmación de la potencialidad de lo finito o, a partir de Agamben (2018a), podríamos referirnos a ella como la oportunidad de hacer una vida vivible.

Una vida se hace vivible desde los movimientos, usos corporales compartidos y los gestos con los cuales la vida misma tiene realización. El mayor problema que enfrenta la significatividad de la vida es que ya nos encontramos inmersos en ella cuando si quiera intentamos nominarla o conceptualizarla. Sólo hay una forma de vivir y es viviendo, esto no indica ningún tipo de imperativo. Es en el vivir mismo en el cual se hacen indistinguibles las categorías diferenciales con las cuales aludimos a nuestros cuerpos y a la vida, lo material y lo simbólico se superponen en lo cotidiano. Un cuerpo se hace inseparable de las formas en las cuales hace posible su expresividad y su intencionalidad activa en el mundo desde su despliegue vital, esto es lo que Agamben (2017) llama como *forma de vida*.

Una *forma de vida* es aquel modo, siempre decisivo y determinante, en el cual un ser se despliega y acontece. Si la vida se ve enfrentada a una escisión constante en los múltiples emplazamientos desde los cuales se le ubica, piénsese en la vida privada y la vida pública, el trabajo y el tiempo libre como no trabajo, la profesión que elegimos y lo que realizamos por gusto, la *forma de vida* es aquella manera singular donde la vida y su *forma* de aparición, es decir, el cuerpo mismo como superficie de contacto y de expresividad se hacen inseparables. Esta confluencia o concomitancia fundamental entre vida, cuerpo y el modo

de aparición en el que ambos se hacen inseparables trata del vivir mismo puesto en juego en una interrelación (Agamben, 2018). Los usos corporales, los movimientos, los gestos, los actos del vivir no son simplemente hechos advenidos gracias al cuerpo, es gracias a la potencialidad de ellos respecto un sí mismo y los otros cuerpos que una *forma de vida* abre el acontecimiento de lo posible, porque estando vida y forma inseparablemente unidas cada agenciamiento es una efectuación constante de la existencia y de nuestras decisiones intencionales con ella. Los modos de actuar, de comunicarnos y de relacionarnos no se encuentran completamente fijados por una vocación o una determinación biológica o, incluso, autoritaria, existen intersticios, puntos grises, grietas, significaciones experienciales, esto es, posibilidades en todo agenciamiento. Si la vida misma ha sido producida a través de la estructuración de un cuerpo concreto, piénsese en la biopolítica, esto sólo significa, como bien es señalado por Fisher (2022), al hablar del sujeto inmerso en las pantallas, que nada está dado cabalmente respecto a los cuerpos y las maneras en las que puede vivirse a partir de ellos, de los afectos y de las relaciones táctiles y sensibles que podemos tener corporalmente. En tal respecto, afirma Agamben (2010):

Por este motivo —en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer o no hacer, lograr o fracasar, perderse o encontrarse— el hombre es el único ser en cuyo vivir se trata siempre de la felicidad, cuya vida es irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. (p. 14).

La felicidad representa un esfuerzo ineluctablemente humano porque sólo en el mundo humano puede proporcionársele peso y trascendencia a lo inútil y al fallo. Fallar, equivocarse, fracasar son denominaciones que sólo tienen un atisbo de sentido en un mundo que está compuesto, necesariamente, de espacios no útiles en lo que refiere a la subsistencia, pero que, al mismo tiempo, son enormemente entrañables y significativos. Una vida sólo puede considerarse susceptible de intentar erigir un tipo de felicidad en la misma medida en que su contenido es expresado por lo inútil, el fracaso, la muerte, lo tortuoso y el esfuerzo. De no ser así, estaríamos aturdidos ante la aburrida dictadura de la felicidad, ni siquiera sería posible indagar por aquello que nos proporciona placer o gusto. O en palabras de Marguerite Yourcenar (2016): “¡Qué insípido hubiera sido ser feliz!”. (p.167).

La vida feliz, que no es más que la correspondencia o la inseparabilidad del vivir con las maneras en las cuales este vivir se manifiesta de forma intencional, puede operar como una cuestión política si es desarticulado el fin de la comunidad política, el vivir bien, en la escisión entre *Zoé* y *Bíos*, por la felicidad. Sin embargo, la felicidad que se postula aquí no debe ser pensada bajo la idea de un fin o una teleología. La felicidad es simplemente medialidad (Agamben, 2010), esto es, hace perceptible todos los medios encaminados a su construcción, pero nunca la consecución de esta. Felicidad y política están entrelazadas porque no existe ningún actuar por entero propio a la existencia humana, no hay una forma de identidad concreta o de relación en específico que agote por completo la potencialidad humana. De allí, la existencia de la política y la pasión desinteresada que es la felicidad. El viviente humano siempre está abierto a la potencia de sí y de la multiplicidad de relacionamientos posibles. No hay, pues, una actividad imperativa que sea definible como la obra a realizar por el viviente humano; asimismo, tampoco existe una manera determinada de ser feliz. La felicidad acontece según los afectos y las relaciones que están implicadas en cada superficie corporal. Por ello, cada agente constituye una forma de vida feliz que está puesta hacia los demás. Lo llamativo es que, no existiendo un referente esencial o universal sobre la felicidad, la belleza o lo justo, lo que valoramos sensiblemente de estos conceptos en sus concreciones materiales son las formas singulares que cada uno tiene de ser justo, bello o feliz (Agamben, 2018). Cada agente posee una forma única de ser feliz o de ser bello, porque cada cuerpo como superficie de contacto y de relación es afectado e impelido por su propia *forma de vida* a partir de sus gustos, gestos, preferencias, decisiones, pasiones, entre otros. Un cuerpo no puede evitar estar en contacto como tampoco puede evitar aparecer; es en este aparecer donde puede darse testimonio de la *forma de vida* como una significación del contexto y del modo en el cual se quiere vivir, esto es, el uso del cuerpo por excelencia. Es en el cuerpo y en sus usos que una vida puede hacerse vivible. La *forma de vida* es puesta de manifiesto a partir de los gestos y la afirmación de su contexto. Pese a que toda forma de vida sea adjudicable a la singularidad corporal que es el agente, esta no puede evitar su vinculación al contexto y al entorno en el cual toma lugar, porque no es preciso decir que se halla sólo en una relación con, sino que está en un contacto superficial e inmanente con ellos (Agamben, 2018).

Ahora bien, la manera en la cual una *forma de vida* es puesta hacia los demás es a través de su singularización corporal y de los gestos propios al espacio social en el cual se sitúa el agente, esto implica un uso de uno mismo. El gesto y la *forma de vida* representan las categorías centrales de la política que viene según Agamben (2018a). La política refiere directamente al gesto en tanto esta es la esfera de los medios puros y el gesto es el medio puro por excelencia. La idea de gesto en el pensamiento de Giorgio Agamben es bastante disruptiva respecto los lugares comunes en los cuales se intenta desarrollar una respuesta a la pregunta que indaga por el gesto. Usualmente, cuando es presentada alguna definición sobre el gesto, el mayor inconveniente que sobreviene a la comprensión es que el gesto se presenta como si se tratase de cualquier acción referible directamente a un movimiento que toma lugar en el cuerpo. Sin embargo, para establecer una definición de gesto, Agamben (2018b) considera pertinente tomar en consideración los distintos tipos de agencia humana que están sujetos al pensamiento griego, específicamente, Aristóteles, estos son: *praxis* y *poíesis*. Una definición de gesto bastante ilustrativa y cercana a la propuesta de Agamben (de hecho, es referida por el autor italiano en *Karman*) es la realizada por Marco Terencio Varrón (1998) en *De lingua latina*, donde se enmarca al gesto como un tipo de acción, pero una que se separa de la acción entendida como acto (*agere*) y hacer (*facere*):

Se puede, en efecto, hacer algo y no actuarlo, como el poeta que hace un drama, pero no lo actúa [*agere* en el sentido de “recitar una parte”]: al contrario, el actor actúa el drama, pero no lo hace. (...). En cambio, el *imperator* [el magistrado investido del poder supremo], respecto del cual se usa la expresión *res gerere* [llevar a cabo, en el sentido de tomarlo sobre sí, asumir su entera responsabilidad], en esto no hace ni actúa, sino que *gerit*, es decir, sostiene [*sustinet*]. (p. 340).

Para Varrón (1998), el gesto supone un tercer grado de acción, uno que no se agota a sí mismo como actuación, ni en la que se produce algo, simplemente se sostiene. Que el gesto consista en el sostener parece suprimir las opciones de considerarlo como una *praxis* o una *poíesis* plenamente. El gesto indica una suerte de hiato que se encuentra implicado en todo obrar. Pero ¿Qué sostiene exactamente el gesto? El gesto sostiene la *forma de vida* como una expresión en función del cuerpo singular en el cual aparece. Al gesto estar sustraído de

la *praxis* y la *poíesis* también se encuentra por fuera de la esfera de los medios y los fines tradicionalmente hablando. La *praxis* es entendida por Aristóteles como el actuar bien, asumiendo el actuar bien como fin de este mismo actuar o aquel otro actuar, de allí, el entender común de esta como un fin en sí misma. Para Aristóteles es claro que la *praxis* se distingue de la *poíesis* en tanto esta última tiene su fin por fuera de sí, esta se encuentra en la esfera de los medios encaminados a una producción específica, hacer una vasija, una silla, entre otros. El gesto pone en evidencia, como bien señala Varrón (1998), un tipo de movimiento corpóreo distinto a la producción medial de un algo (*poíesis*) y a un actuar sin ninguna finalidad por fuera de sí (*praxis*). Por ello, Agamben (2010) señala lo engañoso que sería pensar el gesto como un fin, es decir, como el caminar con el propósito de llegar a un sitio o el guiñar un ojo para conseguir una provocación. En el gesto parece anidar algo mucho más complejo.

Lo que en el gesto se ofrece o se comunica es la medialidad desde la que se exhiben todos los medios en tanto tal, pero sobre todo del cuerpo, como semblanza física de la forma de vida y en la cual tiene lugar el gesto. El gesto más que ser un fin en sí o un medio encaminado a un fin concreto, es un medio puro, es un medio sin ningún fin⁶³.

Los gestos configuran una medialidad comunicativa propia de las formas de vida que se encuentran en un espacio determinado. Los cuerpos construyen entre sí movimientos que no ponen de común un mensaje concreto que debe ser comunicado o entendido de una manera en específico, sino sólo su relación, su *entre*. Lo sugerente no es que podamos comunicarnos o referenciar cosas, es que existan personas dispuestas y entregadas a comunicarse entre sí. Cada cuerpo emplazado en un lugar aprende, transfigura y resignifica gestos que son propios a su ambiente, pero, al mismo tiempo, constituye los suyos, estos pueden ser: faciales, a través de las manos, del torso o de los pies. En el acontecimiento que es la política, se pone en juego por completo la imagen de sí mismo y las pre-efectualidades que pueden denominarse, tentativamente, contextos, afecciones y relaciones; desde la imagen corporal y las pre-efectualidades que preexisten en todos y son disimiles en cada singularidad humana

⁶³ “Un medio puro, entonces, es un medio que, incluso permaneciendo como tal, se ha emancipado de la relación con un fin.” (Agamben, 2018b, p. 155). El medio puro, es decir, el gesto, desarticula la hegemonía de la acción supeditada a un fin o a la producción de un algo. El medio puro, que es el gesto, sólo pone de común el uso, el emplear por el mero emplear.

simultáneamente, la política se hace performativa. La política se hace performativa desde el cuerpo, desde los gestos y las inflexiones con las cuales nos relacionamos con los otros y con las cuales tomamos una posición con relación a nosotros mismos, los demás y lo que nos rodea. Sin rostro no puede existir política. La política es el lugar de los medios puros porque esta no posee un acto fundacional al interior de los hombres como substancia —la política no es algo propio ni interior al hombre, esta emerge en la pluralidad y en la superficie que son los cuerpos y el mundo gracias a la aparecer material— ni posee un fin en términos de un obrar determinable que sea adjudicable al viviente humano. Del mismo modo, la política no tiene lugar de manera exclusiva respecto la emisión y recepción de mensajes. La política implica el cuerpo, el gesto y las *formas de vida* que son las que permiten nuevos tipos de encuentro y de relacionamientos. Pues, una alteración al estado de cosas exige por completo un cambio en los relacionamientos entre distintos cuerpos. Asimismo, la política debe indagar, como toda agencia lo exige, de manera más próxima por los territorios, por las superficies de encuentro y de relacionamiento. Pues, esto es, en última instancia, lo que hace del mundo y la vida misma algo inagotable y potente.

5.2. El habitar y hacer mundo

Una persona que llamaremos X, puede ser hombre o mujer, va a una revisión médica por un malestar general. Al X llegar al lugar de revisión ingresa en una habitación bastante fría en comparación a la calurosa sala de espera en la cual estuvo sentadx, alrededor de 15 minutos, esperando a ser llamadx por alguien o a que su nombre figurara en la fluorescente pantalla que indica el paso al consultorio. Ya en la habitación, X ingresa sin ser observadx por el médico que atenderá su consulta. El médico, sin levantar la vista de un computador, pregunta el motivo de la consulta y, como si de un monólogo que se ha ejecutado desde hace años se tratase, al saber sobre el malestar general de X, profiere una cantidad bastante grande de preguntas del tipo: ¿Consume licor o alguna clase de medicamento? ¿Hace usted ejercicio frecuentemente? ¿Tiene alguna clase de alergia? Después del solemne y nimio monólogo, X pasa a una báscula en la cual se calcula su peso; para que, de manera casi inmediata, le

sea tomada la presión. Después de toda esta aparatosa e impersonal operación el médico le dice a X que está resfriado y le prescribe un par de pastillas bastante ordinarias.

Algo bastante similar a la historia anterior, aunque con sus variaciones, ocurre en términos de revisiones psicológicas. Muchas personas son diagnosticadas con depresión, estrés y ansiedad de la misma forma en la cual se trató a X en el consultorio médico. A lo que quiere aludirse es que, en ambos casos, tanto el médico que se ocupó de la consulta de X como los psicólogos o médicos de atención primaria que diagnostican la depresión o el estrés ignoran las relaciones y el mundo habitado por los sujetos frente a ellos en sus labores o en el quehacer ordinario de sus vidas. Un malestar general puede ser ocasionado por múltiples factores que no refieren de manera determinante a un virus o a la gran cantidad de preguntas que regularmente son realizadas por los médicos que parecen conjurar las circunstancias de sus pacientes. Un malestar general puede ser provocado por la ingesta de alimentos caducos o de muy baja calidad, por la calidad del aire y del agua en la cual se habita, por la falta de sueño o la carencia de un lugar adecuado climáticamente para pasar la noche. Asimismo, el estrés y la depresión pueden estar sujetas a un cuerpo que no se alimenta de la mejor forma, al exceso de trabajo, a presiones externas de índole social, a miedos sociales que se enraízan en la identidad, en las relaciones con los otros y con todo lo que nos rodea.

Cuando habitualmente pensamos en una vida lograda, la cual, en muchas ocasiones, relacionamos estrechamente con la felicidad, por un lado, nos referimos a la vida lograda según una capacidad económica determinada y a partir de una cierta imagen que representa para nosotros lo que es una buena vida. La felicidad, como ha sido comentado anteriormente, usualmente es vista como una sensación inminentemente individual. A partir de esta reflexión, si queremos ser felices, lo que debemos hacer es gestionar y estimularnos a nosotros mismos en tanto esa sensación deseable radica en nuestro organismo o aparato receptor sensible. La comprensión de ambas categorías, felicidad y vida lograda, en el mundo contemporáneo, exige una actividad constante de transformación y edificación del mundo que rodea a los agentes en consideración de aquello que desean. Esto parece ser adecuado en lo que refiere a la posibilidad de habitar eso que llamamos mundo como una intervención siempre dinámica o enérgica. No obstante, si reparamos en el ambiente social,

una gran cantidad de personas no se sienten usualmente cómodas o felices con ellas mismas a pesar de estar intentando construir eso que puede ser denominado una vida lograda. Ocurre todo lo contrario, nos encontramos al iniciar de todos los días, que parecen siempre el mismo, cansados y agotados, pese a tener una buena noche. Todo eso que está por fuera de nosotros y que llamamos mundo adviene a nosotros tortuosa y deleznablemente: el transporte es horrible, las personas nos estorban, el ruido es ensordecedor y sólo queremos llegar a casa. Del mismo modo, las personas que constantemente se hallan sobreestimulando su propio deseo de adquisición o en búsqueda de las llamadas experiencias en las sociedades de consumo, tampoco parecen ser muy felices. Estas personas deben, de forma permanentemente, estar procurándose nuevas formas de alicientes e incitaciones sensibles como si de una carrera o de una adicción se tratase. Pese a que el mundo o la realidad social que alberga a los agentes es atendida o enfrentada de manera activa, es claro que el mundo no les dice nada y tampoco afecta en lo absoluto a las personas que se procuran una vida lograda o la felicidad en los términos que han sido descritos. El mundo es algo mudo y susceptible de ser instrumentalizado en aras de la consecución de una imagen de vida lograda o de aquello a lo cual le atribuimos la responsabilidad de nuestra felicidad.

Tanto en lo referido anteriormente, como en la historia del inicio, el mundo es desvalorizado en el sentido que no puede increparnos o afectarnos de alguna manera al estar sumidos en su dominación o en la procuración de su control. Al comienzo de *Resonancia* Hartmut Rosa (2019) establece un símil entre dos personajes de narraciones distintas: Anna y Hannah. Ambas mujeres poseen empleos iguales, condiciones económicas y sociales bastante parecidas, son, igualmente, madres de dos hijos y están casadas. Empero, una de las dos es notablemente más feliz que la otra. Anna detesta su lugar de trabajo, siente como una carga el llegar a su casa y tener que atender a sus hijos; mientras que Hannah se siente arrojada a las oportunidades que su trabajo le ofrece y atender a sus hijos es una forma de estar en contacto con ellos, por ello, el atenderlos es su parte favorita del día. Esta ejemplificación, desarrollada por Rosa (2019), pretende controvertir la idea común de que la felicidad puede estar asociada a bienes, un estatus social, entre otros. Lo anterior no significa que no existan facilidades en términos económicos o mínimos para lo que puede ser considerado como una vida buena. El énfasis de Rosa (2019) está direccionado a que, aun cuando dos personas puedan tener condiciones o circunstancias idénticas, existen

personas mucho más felices o “logradas” que otras. Es desde este respecto, la posibilidad de vivir bien y la felicidad, que el mundo adquiere un valor significativo y fundamental con relación a nosotros mismos y los otros. Para Rosa (2019) una vida lograda y feliz radica necesariamente en las relaciones que se han entablado con las personas y todo aquello que la rodea de forma activa, pero al mismo tiempo debe ser plausible que el mundo pueda participar en la vida que se significa. Se trata, en palabras de Rosa (2019), de una responsividad.

El término responsividad es la conjunción de tres palabras: respuesta, receptividad y responsabilidad. La apuesta, en este caso, tiene que ver con la capacidad de responder a aquello desde lo cual estamos situados, el mundo (Rosa, 2019). Esto implica una sensibilización y el entablar un vínculo duradero y profundo con ello que significamos y construimos, ya que es desde lo cual estamos ontológica, relacional y materialmente situados. La expresión “estar situado” pone de manifiesto los dos tópicos centrales en la teoría de la resonancia de Rosa (2019): nuestra condición corporal y el mundo. La responsividad como una propuesta encaminada a la posibilidad de una vida lograda o feliz adquirirá el nombre de *resonancia* en la medida en que el cuerpo tome su lugar central en ella como el propiciador y catalizador de relaciones y de vínculos con el mundo. El cuerpo no sólo está relacionado con el mundo, se encuentra en un vínculo permanente con este al ser ambos superficies de contacto.

Resonancia alude desde su definición a un fenómeno de carácter físico (resonar y reverberar) en el cual dos cuerpos distintos desde sus propios registros tímbricos logran acoplarse a razón de una nota o un pulso determinado. Asimismo, es la prolongación de un sonido en función de las ondas que se desprenden de un cuerpo sobre otro. Para que sea posible una resonancia, el entorno en el que esta tendrá lugar debe ser propicio en términos de sus condiciones espaciales para los cuerpos involucrados. Puede considerarse la concavidad del lugar o la elasticidad de la superficie como factores relevantes. De igual modo, los volúmenes en ambos cuerpos o instrumentos deben ser los adecuados, si uno es demasiado alto opacará al otro y no habrá resonancia. Esto último debe ser estimado en referencia a las condiciones mínimas de carácter ambiental y social para que una resonancia pueda ser posible. Si las condiciones en las cuales se encuentra dispuesto un agente de cara

al mundo y los otros cuerpos no son las adecuadas, es muy probable que no sea posible, por mucho que lo intente, compenetrarse responsivamente con su entorno o él mismo.

La resonancia es definida por Rosa (2019) como un tipo de relación en específico, una relación que no debe ser entendida bajo la representación del resonar como un eco o reverberación, sino como una respuesta intencional por parte de los cuerpos en participación. Esta respuesta está demarcada por la afectaciones y emociones del agente. Pero, también por la voz propia del mundo, con la cual este puede injerir en los individuos. La voz propia del mundo son todos aquellos elementos determinantes de nuestras formas de relación con él. Estas formas de relación tienen como lugar primario de su realización los modos en los que los cuerpos se relacionan y se hallan emplazados en el mundo. Rosa (2019) considera que el mundo adviene hacia nosotros de múltiples formas, pero toda forma de vinculación entre cuerpo y mundo supone la condición del estar colocados, de estar, de ante mano, ya situados. La respuesta a cómo estamos colocados en el mundo materialmente sería: sobre los pies (Rosa, 2019). Aunque esto parezca jocoso u obvio, en realidad entraña algo que Rosa (2019) denomina seguridad ontológica. Sentimos seguridad al caminar porque el suelo nos sostiene y estamos habituados a él. La seguridad que nos otorga el suelo, como una estructura habitual en nuestro vivir, puede ser señalada en otros ámbitos en los cuales nuestros cuerpos están inmersos, tales como: el dormir, el comer y el beber, caminar, correr, los rostros y la presencia de las demás personas, el respirar, entre otros. La respiración, pese a parecer algo bastante alejado del habitar y del hacer mundo, representa una forma primaria no sólo de relacionarnos con el mundo, piénsese en la inhalación y exhalación de partículas de oxígeno y demás compuestos, sino de la manifestación y expresión de nuestras relaciones y vínculos con todo lo que nos rodea. La expresión “quedarse sin aliento” o el que se nos corte la respiración en una determinada situación son pruebas experienciales de nuestra posición y relación en el mundo. En ocasiones nos vemos tan sorprendidos o afectados que nos cuesta respirar, en otras, la posibilidad de que alguien salga lastimado o herido nos hace suspirar y casi atragantarnos con el aire en un acto de transferencia del posible dolor. Cuando estamos emocionados, asustados o enojados nuestro pecho se contrae de forma energética. El considerable valor que posee la respiración es achacable a los otros elementos de nuestra relación corporal con el mundo: el comer, el dormir, los rostros que apreciamos, caminar,

son igual de importantes y en ellos se pone en juego la vida misma o, en términos de Agamben (2018), su *forma*.

Los elementos fundamentales de nuestra relación con el mundo son los que delinearán en gran medida las oportunidades de resonancia. Es a través de estos elementos que el mundo adquiere su propia voz, capaz de interpelarnos, de transfigurarnos desde la contingencia y su diversidad, y también son el fundamento de la mayoría de nuestras experiencias basales. Al adquirir experiencias basales el cuerpo se ve mundanizado, pero este, el cuerpo, también hace mundo al habitarlo y apropiarse de dichas experiencias: hay una reciprocidad constitutiva entre el mundo y el agente corporal. Esta reciprocidad se da en el habitar. El habitar requiere la capacidad de entablar conexiones significativas con el mundo. No se trata, de manera exclusiva, de existir físicamente en un determinado lugar, sino de implicarse y afectarse activamente en él. Habitar como es destacado por Heidegger (1951) colinda con el construir:

Ahora bien, la antigua palabra *buan*, ciertamente, no dice solamente que construir es propiamente habitar, sino que a la vez nos da una indicación sobre cómo debemos pensar el habitar que ella nombra. Cuando hablamos de morar, nos representamos generalmente una forma de conducta que el hombre lleva a cabo junto con otras muchas. Trabajamos aquí y habitamos allí. No sólo habitamos —esto casi sería inactividad— tenemos una profesión, hacemos negocios, viajamos y estando de camino habitamos, ahora aquí, ahora allí. Construir (*bauen*) significa originariamente habitar. Allí donde la palabra construir habla todavía de un modo originario dice al mismo tiempo hasta dónde llega la esencia del habitar. (p. 2).

Tanto construir como habitar están afianzados a la habitualidad de actividades que el viviente humano realiza, habitamos mientras trabajamos, mientras amamos, mientras vivimos, mientras todo, en tanto fuera de nosotros, acontece. Pero, eso que acontece más allá de nuestro límite que es la piel o la superficie vuelve a nosotros para transformar las formas en las cuales habitamos con anterioridad y habitar es, en última instancia, un modo de ser, una forma de vivir con relación a. Así, pues, ¿por qué el construir instauro la esencia y el límite del habitar? La noción de límite no debe ser pensada con una connotación

negativa. El límite no señala el contorno final como una frontera física o la expiración de algo, este es un indicativo de comienzo. Comenzar o emprender es establecer un horizonte límite de apertura hacia lo porvenir, es fijar un punto de partida. Construir funda el límite y la esencia del habitar, porque el erigir o hacer mundo, como fue visto a partir del materialismo, constituye a los sujetos particulares y sus relaciones de maneras determinadas a razón de lo construido. De esta manera, construir un puente entre dos parajes no es unir dos espacios geográficos distintos, es edificar, inaugurar, un nuevo lugar, un tercer paraje posible desde las relaciones que allí pueden darse gracias al puente (Heidegger, 1951). El puente configura la oportunidad de un *entre*. Hacer mundo no es, de esta forma, la instrumentalización de todo en cuanto objetable o reificable para nuestro provecho, sino la capacidad que tenemos de constituir nuevos tipos de relaciones y vernos afectados por ellas en espacios —físicos, pero también simbólicos— concretos que han sido elaborados, como lo pueden ser un puente, una calle, una casa, una agrupación, una familia, el ciberespacio, una institución, nuestros cuerpos.

Las relaciones que establecemos con el mundo nunca son unilaterales, estas no son constituidas completamente ni por el sujeto ni por el mundo. El sujeto se abre camino a través de su sensibilidad corpórea en esa selva sinuosa y contingente que es el mundo y el mundo con sus rumores e intersecciones se acerca al sujeto experiencial. Esto significa que las relaciones humanas con el mundo siempre están abiertas y tienen un carácter dinámico al ser inacabadas. Nada ni nadie posee la última palabra sobre sus vínculos. Pese al carácter abierto de las relaciones humanas con el mundo, Rosa (2019) identifica dos posturas respecto a cómo los agentes pueden entender su lugar en la construcción de vínculos. Por un lado, existe una clase de agente que se localiza frente al mundo de manera, generalmente, pasiva. Para este agente el mundo siempre está viniendo hacia él, son los movimientos externos a su cuerpo lo que lo constituyen mayoritariamente. Rosa (2019) llama a estos agentes: sujetos de carácter pático. Contrariamente a esta postura, existe un tipo de agente que se lanza al mundo como si se tratase de una búsqueda. Las experiencias no llegan hacia él, sino que parece exigir las: es un cazador de experiencias. El mundo para este agente es un conjunto de oportunidades en potencia desde su movilidad al interior de esa espesa selva de cosas por aparecer. Ambas posturas difieren por lo que refiere a la vinculación con el mundo y a la capacidad de resonancia de los agentes según el lugar intencional que asume el sujeto

al interior de la relación misma, esto es, si se encuentra en primer lugar o en segundo lugar respecto del mundo. En este sentido, Rosa (2019) expresa lo siguiente: “(...) los sujetos son constitutivamente capaces de experiencias de resonancia, entonces pueden tener la esperanza de ser puestos a sonar, en calidad de "segundos diapasones", por algo que los encuentra; y también pueden, como "primeros diapasones", buscar hasta encontrar una <<respuesta>>”. (p. 164). Aun cuando haya una postura pasiva con el mundo, esta debe estar marcada por la capacidad activa de apropiarse y significar las experiencias de mundo que llegan a los agentes. Al interior de las distintas posturas sobre las relaciones con el mundo existen distintos grados de intensidad de apropiación, esta intensidad depende de las preferencias y emociones de los agentes, pero también con la contingencia del entorno. En ocasiones el mundo puede depararnos suerte y estamos prestos a recibirlo con los brazos abiertos, mientras que, en otras, sentimos que la tragedia adviene a nosotros y no nos queda más opción que protegernos. De igual manera, esto ocurre para el sujeto que se lanza de cabeza al mundo a su exploración: puede encontrar experiencias que le son favorables y otras que le resulten adversas.

La posibilidad de tener resonancias está asociada a la intensidad de apropiación y a la interpretación que los agentes hacen de sí mismos y del mundo que los rodea. La interpretación equivale a un ejercicio sensible de posicionamiento y valoración sobre aquello en lo cual los agentes se hallan inmersos o comprendidos. Esto no implica un mero desplegar cognitivo sobre materialidades concretas, sino que abarca aspectos prácticos, comunitarios, formas estéticas, entre otros; de los cuales, el individuo ya hace parte. Interpretar no sólo es un proceso nominal o de explicitación de estos aspectos, también significa, fundamentalmente, habitar de una determinada manera en ellos. El cuerpo y el habitar están comprendidos en la resonancia, porque la vinculación existencial entre ambos forma un mapa sensible y cognitivo con el mundo, una manera de posicionarnos y de ubicarnos intencionalmente en lo que nos rodea y de lo cual depende nuestra capacidad de resonar.

Un mapa sensible es la imagen compuesta de forma tanto individual como cultural que un sujeto tiene del mundo. Esta imagen es cartografiada a partir de las experiencias basales que tienen lugar en nuestro cuerpo y con esta nos enfrentamos a los escenarios de

cotidianidad, pero también ante los que nos generan incertidumbre por lo disruptivos respecto a lo habitual y que, a su vez, vienen acompañados de posibilidades. Los mapas no sólo están circunscritos a la elaboración o a la figuración de un mundo en singular desde las impresiones sensibles del cuerpo. Un mapa sensible-cognitivo también entraña la posición y la evaluación del sujeto sobre ese mundo que se erige habitándolo. Así, un mapa también presenta una interpretación del agente mismo desde la cual este puede tomar una posición activa o pasiva, positiva o negativa frente a lo que acontece. La funcionalidad del mapa radica en constituir una capacidad de orientación sensible de un agente con el mundo. Esto permite a un cuerpo ubicarse, identificar espacios, crear conexiones y vínculos con lugares y otros cuerpos. De esta manera, los mapas median nuestras relaciones con el mundo a partir de las significaciones y los modos en los cuales habitamos. No obstante, la mediación estructural de significados y de modos de habitar está siempre sujeta a cambios por nuevas experiencias que alteren o transformen fundamentalmente la relación del sujeto con el mundo, puede pensarse en la pérdida de un miembro del cuerpo, una experiencia calamitosa, un enamoramiento (es acertada la opinión de que los enamorados ven el mundo color de rosa. Su relación con el mundo cambia radicalmente en favor de una experiencia), el aprendizaje de algo nuevo, entre otros.

Los mapas dirigen los cuerpos a experiencias y a relaciones que son deseables, también los protegen de aquello que puede ser hostil. Asimismo, un mapa nos permite registrar nuevas experiencias relacionales y afectivas. Las resonancias son producto de la armonización de nuestro mapeo cognitivo sensible del mundo, aunque este sea provisorio, y su respuesta por parte del mundo al incorporarse y advenir a nosotros siempre de manera diversa. La pregunta por una vida lograda o una vida feliz, preámbulo de este apartado, es una pregunta que implica estrechamente las relaciones que construimos, las que son posibles y deseables en nuestro cuerpo. Esto, en términos de Spinoza, sería la forma en la cual los humanos persistimos o perseveramos en nuestro ser, es decir, a través del contacto, relaciones y afectos con los otros y todo en cuanto nos rodea. Salvar nuestras relaciones inmanentes, de significación y de implicación, que no es más que salvar nuestros cuerpos y el mundo como superficies de contacto, es el nuevo territorio por conquistar que abre una política de la superficie.

Conclusiones

Contemplar la posibilidad de pensar y construir lugares desde los cuales puede avizorarse al cuerpo como una categoría inminentemente política coincide no sólo con las proposiciones iniciales de este escrito, sino con las limitaciones y alcances de esta investigación; el cuerpo es problemático. Que el cuerpo se resista a una captación total, bien sea material o teórica, es sólo un indicativo de las múltiples formas en las cuales puede ser pensado, emplazado, figurado, imaginado y comprendido. Pensar el cuerpo es posible porque nunca podrá decirse algo perpetuo o cabal en torno a él. En este sentido, toda investigación que pretenda ocuparse del cuerpo no sólo estará sujeta a ser provisional, sino que debe contentarse, como si se tratase del tonel de las Danaides, con una profundización que no tiene fondo alguno, pero sí una superficie y esta es el cuerpo mismo. Tratar, reflexionar y profundizar sobre un problema no es más que constituir y desplegar un mapa de lenguaje. Este mapa obedece a las limitaciones, herramientas y efectualidades del investigador que se corresponden, en igual medida, a una determinada forma de comprender el problema. En consecuencia, esta investigación no cierra, ni ofrece soluciones totales sobre cómo puede entenderse el cuerpo respecto de la política. Todo lo contrario, jamás habrá algo escrito de forma definitiva sobre el cuerpo, dicha empresa no tomaría en cuenta lo multiforme de su propio objeto; pues, el cuerpo es algo problemático

Este trabajo tenía como objeto principal establecer conceptualmente al cuerpo como una categoría política bajo la exigencia que se supone en la escritura misma desde las proposiciones iniciales. Se hace palpable desde el párrafo anterior que, si el cuerpo mismo plantea problemas para su reflexión esto sólo es un indicativo de la necesidad de pensarlo profusamente. Para ello, se procuró la construcción teórica de distintas ubicaciones a partir de las cuales emerge la potencia de pensar al cuerpo en una clave política sobre la base de relaciones de contacto, del rostro, de la imagen. Con la genealogía se buscaba plantear una historia entrelazada a la política que no es más que comprender una determinada

historicidad, para este caso, la del cuerpo. La historia, como fue especificado, tiene como destinatario oblicuo al cuerpo. Esta siempre está reproduciendo un tipo de cuerpo que acaece a nuestra receptibilidad sensible de una forma concreta. Entender cómo los discursos históricos se adhieren y constituyen de forma inmanente el presente no es constatar llanamente el registro de los eventos que tuvieron lugar en el pasado o el análisis narrativo de estos como una suerte de pronóstico o determinismo analéptico, sino la identificación de la condición temporal e histórica que está inmersa en nuestros cuerpos. La historia se hace política en la historicidad que atiende a la oportunidad de relacionamientos y comunicaciones, a la perfilación del humano y las condiciones de apertura del presente. No es posible hacer una historia del cuerpo en sentido estricto, pero sí es posible intentar formular su historicidad a partir de las distintas emergencias y procedencias que en él se hallan. Las procedencias y las emergencias descubren las determinaciones que hay en el cuerpo, tales como: la maquina antropológica, el cuerpo negro, el cuerpo esclavo, el cuerpo del pobre, el cuerpo desechable, el cuerpo lesbiano, el cuerpo indígena, el cuerpo que no importa, entre otros; haciendo del cuerpo un terreno de disputa, un lugar para ser denominado bajo formas que posibiliten otros relacionamientos, otros *entres*.

Por su parte, el materialismo, al menos el que se encuentra en la obra temprana de Marx, resalta el papel del trabajo con un rango ontológico en la elaboración y la edificación del mundo desde la configuración de condiciones materiales de humanos particulares en espacios y situaciones que les son propias. Esta preeminencia del trabajo, de su división y la de erigir un mundo tienen como hiato fundacional al cuerpo mismo. La historia es movilizadora por la materialidad del cuerpo y las necesidades que de este se desprenden y traen consigo el establecimiento de acciones comunes direccionadas a la resolución de imperativos fruto de su condición finita. Esto otorga un peso considerable al cuerpo al interior del materialismo y en la constitución de un mundo habitable. El cuerpo puede ser pensado como la principal categoría del materialismo, ya que siempre está inmiscuido en la elaboración de condiciones materiales y de un mundo. Que los hombres den lugar al devenir histórico y a su propia formación en tanto habitan un mundo desarrollado por ellos, sólo es un indicativo de su condición existencial corpórea. Este primado corporal pone de relieve la pluralidad de la cual nace la política, no hay un cuerpo igual a otro, de la misma manera en la que sólo existen humanos particulares y sus condiciones. La política, el lenguaje, la

comunicabilidad, las inflexiones del rostro, de la postura, sólo son posibles desde la diferencia. Es desde el cuerpo y la experiencia tanto individual como compartida de mundo en la cual se abre el acontecimiento de la política. Por ello, una política de la superficie.

El capitalismo y la biopolítica representan dos de los marcos contemporáneos más ricos sobre los cuales pueden pensarse las exhortaciones, flujos de poder, determinaciones y visceralidades respecto los cuerpos en el presente. Tanto capitalismo como biopolítica tienen de suyo la ideación de cuerpos, su emplazamiento, su atención, su productividad y su imagen. Desde estos dos marcos existe una compenetración no sólo del cuerpo y las relaciones que pueden darse en este, sino de la vida misma y las maneras en las cuales una vida se nos presenta más vivible que otra. El capitalismo ha instituido diferentes lugares desde los cuales el cuerpo es inscrito y modelado: trabajo, consumo, imagen, publicidad entre otros. Explicitar dichos lugares es procurar comprender de qué modos la vida encuentra realización no únicamente desde un sistema económico, sino a partir de la racionalidad vigente, esto es, todo un foco de experiencias corporales y sensibles que direccionan nuestras expectativas con el mundo, con los otros cuerpos, con nosotros mismos. Los cuerpos que son perfilados desde el capitalismo contemporáneo tienen una doble dimensionalidad que puede ser entendida a partir de la categoría de trabajo: por un lado, los cuerpos representan una mercancía a ser acumulada por el capital en tanto fuerza de trabajo que debe producir más mercancías. Las mercancías, por otro lado, deben ser consumidas y adheridas a los cuerpos mismos, mientras estos no trabajan, en tanto dichos cuerpos han sido formulados como objetos desprovistos de cualidades permanentes y fijas para configurar una semblanza identitaria. Asimismo, la biopolítica se efectúa a razón de la gobernabilidad de los cuerpos individuales y del conjunto corporal que es la población a partir de la administración de actividades que inciden de manera directa sobre la vida: la salud, la educación, el trabajo, la guerra, el espacio, entre otros. La exploración del capitalismo y la biopolítica quería poner de relieve la inteligibilidad del cuerpo en ámbitos que conforman buena parte del léxico conceptual de la teoría política, pero también el angustioso presentismo al cual asistimos como contemporáneos.

Pese a que pueda pensarse el cuerpo como algo impelido mayoritariamente desde un afuera o como algo subyugado por el ambiente en el cual se posiciona, es desde este mismo

ámbito en el cual anida la mayor potencialidad que respecta a nuestra condición de ser cuerpos. El cuerpo no es una superficie hermética o acabada completamente, es todo lo contrario; es nuestra forma de estar, de hacer mundo, de padecer, de estar expuestos, de relacionarnos, de compartir, de ser. Nuestras impresiones primarias, identitarias y la capacidad de hacer experiencia en el mundo están sustentadas en nuestros cuerpos. La posibilidad de debatir, rechazar o construir condiciones de vida individuales, pero, sobre todo, colectivas, pasa por nuestras facultades sensibles, por lo que estamos dispuestos a soportar, a arriesgar, a forjar en compañía. Ningún ser humano puede constituir un mundo por sí solo, ni siquiera podría traerse o darse al mundo a sí mismo. En este sentido, un cuerpo no es sólo la prueba de lo uno, de nosotros mismos como una extensión unitaria, sino la comprobación de la diferencia, de lo otro, del cuidado, del tacto, de la exterioridad y, en este mismo respecto, de uno mismo. La pregunta por la política es, insoslayablemente, una pregunta que indaga de manera directa por el lugar del cuerpo y lo que este puede. Reavivar este ámbito disimulado en la política es territorializar la potencialidad del *entre* a su inmanencia misma, pese a que nadie sabe a ciencia cierta qué es lo que puede un cuerpo en su totalidad.

Este trabajo tenía la intención de dar prominencia a la reflexión del cuerpo a partir del pensamiento político, en su mayoría contemporáneo. Concurrimos, lo queramos o no, a la estructuración de un orden mundial de carácter social, político, económico, cultural, entre otros; este orden, hoy en día, recibe una cantidad de nombres diferenciables entre sí: neoliberalismo, posmodernidad, capitalismo avanzado, imperio, tanatopolítica, espectáculo. Lo que sí es común a todas las disyuntivas nominales sobre el presente son las consecuencias y las repercusiones de las fuerzas que movilizan las vidas en nuestro tiempo: abandono de las causas comunes, pérdida de legitimidad institucional, precarización, violencia instrumental, desempleo, entre otras. Empero, si pensamos en aquello que se halla en medio de toda la ola de impotencia y afectación, en lo que nos une en la diferencia, advertiremos a nuestros cuerpos, a nosotros mismos, soportándonos, no sólo desde los pies, sino también desde las conexiones que advienen a nosotros como alentadoras. Este análisis no cierra de forma cabal el problema del cuerpo ni su injerencia con relación a la política, son más las preguntas que se inauguran para posibles nuevas cartografías o corpografías, como las llama Trosman (2013). Pero, algo es seguro, las posibilidades de crear nuevas formas sociales se

encuentran en las relaciones sociales mismas, en nuestra historicidad, en lo que hemos erigido como cuerpos; hay más mundos posibles, sí, pero están todos en este. No hay política fuera del cuerpo, por ende, tampoco más allá de la superficie.

REFERENCIAS

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-textos.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo?*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017). *Stasis. La guerra civil como paradigma biopolítico*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2018a). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2018b) *Karman. Breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2020). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2021). *El rostro y la muerte*. Artillería inmanente.
- <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=2173>
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial. (Volumen I)*. Pre-textos.
- Andrés, R. (2010). *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio (siglos XVI y XVII)*. Acantilado.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Paidós.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2018). *Entre el pasado y el futuro*. Austral.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Bauman, Z. (2015). *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica.
- Bauman, Z. (2015). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Editorial Gedisa.
- Benjamin, W. (1985). *El capitalismo como religión*.
- <https://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/geopolitica.iiec.unam.mx/files/2018-10/Benjamin-Walter-El-capitalismo-como-religio%CC%81n.pdf>
- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Leviatán.

- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Taurus.
- Black, B. (2013) *La abolición del trabajo*. Pepitas de Calabaza.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brower Editorial.
- Bourdieu, P. (2002). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2017). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra*. Ediciones Paidós.
- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Ediciones Paidós.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo Veintiuno Editores.
- De Laotréamont, C. (2017). *Los cantos de Maldoror*. Alianza.
- De Romilly, J. (1996). *¿Por qué Grecia?*. Debate.
- Debord, G. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos.
- Della Mirandola, G. P. (2006). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Editorial pi.
- Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu.
- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Gredos.
- Détrez, C. (2017). *La construcción social del cuerpo*. Universidad nacional de Colombia.
- Dickinson, E. (2010). *La soledad sonora*. Pre-textos.
- Diderot, D. (1997). *El sueño de D'Alembert*. Compañía literaria.
- Duch, L. & Mèlich, J. C. (2012). *Escenarios de corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/I*. Trotta.
- Eagleton, T. (2016). *Materialismo*. Península.
- Esposito, R. (2004). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Amorrortu.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2022). *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer, reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Tinta limón.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista*. Caja negra.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida*. Caja negra.
- Fisher, M. (2022). *Constructos flatline. Materialismo gótico y teoría-ficción cibernética*. Caja negra.

- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979a). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979b). *Microfísica del poder*. Las ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000a). *Defender la sociedad*. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2000b). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2009). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Fromm, E. (1962). *Marx y su concepto de hombre*. Fondo de cultura económica.
- Gramsci, A. (1985). *La política y el Estado moderno*. Planeta Agostini.
- Guthrie, W. K. C. (2004). *Historia de la filosofía griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Gredos.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Imperio*. Paidós.
- Hardt, M., & Negri, A. (2007). *Multitud*. Debate.
- Hegel, F. (1982). *Ciencia de la lógica*. Ediciones solar.
- Heidegger, M. (1951). *Construir, habitar y pensar*.
<https://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2013/05/Heidegger-Construir-Habitar-Pensar1.pdf>
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?*. Trotta.
- Heller, A. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. Península.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de cultura económica.
- Hopenhayn, M. (1999). *Así de frágil es la cosa*. Grupo editorial Norma.
- Husserl, E. (1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica.
- Kracauer, S. (2008). *Los empleados*. Gedisa.
- Laval, C. & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Editorial Gedisa.
- Laval, C. & Dardot, P. (2014). *Común*. Editorial Gedisa.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva visión.
- Le Breton, D. (2018). *Cuerpos enigmáticos: variaciones*. Lom ediciones.

- Le Breton, D. (2018). *La sociología del cuerpo*. Siruela.
- Le Round, D. A. (2020). *Discurso preliminar de la enciclopedia*. Universidad de Guadalajara.
- Lemke, T. (2015). *Introducción a la biopolítica*. Fondo de cultura económica.
- Lipovetsky, G. (2020). *Gustar y emocionar. Ensayo sobre la sociedad de la seducción*. Editorial Anagrama.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Tecnos.
- Lorey, I. (2019). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Traficantes de sueños.
- Martin, E. (1987). *The woman in the body. A cultural analysis of the reproduction*. Beacon Press.
- Marx, K. & Engels, F. (2015). *La ideología alemana*. Akal.
- Marx, K. (1973). *El capital: Libro primero*. Fondo de cultura económica.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2012). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicúreo*. Nueva biblioteca.
- Marzano, M. (2007). *Filosofía del cuerpo*. Presses Universitaires de France
- Matos, A.S.D.M.C. (2016). *Filosofía radical y utopía. Inapropiabilidad, an-arquía*,
- Michaud, Y. (2015). *El nuevo lujo*. Taurus.
- Moraña, M. (2021). *Pensar el cuerpo*. Herder.
- Musil, R. (2006). *El hombre sin atributos. Tomo I*. Seix barral.
- Nancy, J.L. (2000). *La comunidad inoperante*. Arena libros.
- Nancy, J.L. (2003). *Corpus*. Arena libros.
- Nancy, J.L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo; extensión del alma*. La cebra
- Neuman, A. (2019). *Anatomía sensible*. Páginas de espuma.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas. Escritos de madurez II. Volumen IV*. Tecnos.
- Nino, C.S. (2003). *Introducción al análisis del Derecho*. Editorial Astrea.
- Pallasmaa, J. (2012). *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. Editorial Gustavo Gili.
- Pardo, J. L. (1998). *Las formas de la exterioridad*. Pre-textos.
- Platón. (1988). *Diálogos III*. Gredos.
- Polo, L. (1991). *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Ediciones rialp.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Lom ediciones.

- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Tinta limón Ediciones.
- Rancière, J. (2019). *Disenso: Ensayos sobre estética y política*. Fondo de cultura económica
- Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Katz Editores.
- Sánchez, P. A. C., & Hernández-Navarro, M. Á. (Eds.). (2004). *Cartografías del cuerpo: la dimensión corporal en el arte contemporáneo* (Vol. 4). Cendeac.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Alianza editorial.
- Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra*. Editorial Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. Anagrama.
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Cátedra.
- Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad*. Península.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2019). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Trosman, C. (2013). *Corpografías. Una mirada corporal del mundo*. Topía.
- Valéry, P. (1988). *La idea fija*. Visor.
- Valéry, P. (2016). *Filosofía de la Danza*. Casimiro.
- Varrón, M. T. (1998). *La lengua latina. Libros VII y X. Fragmentos*. Gredos.
- Veblen, T. (2005). *Teoría de la clase ociosa*. Fondo de cultura económica.
- Vigarello, G. (2017). *El sentimiento de sí. Historia de la percepción del cuerpo*. Universidad nacional de Colombia.
- Yourcenar, M. (2016). *Cuentos completos*. Debolsillo.
- Zahavi, D., & Gallagher, S. (2014). *La mente fenomenológica*. Alianza.
- Zamiatin, Y. (2022). *Nosotros*. Salamandra.

Documentos legales

Decreto ley 2663 de 1950 (agosto de 1950) [Código sustantivo del trabajo y de la seguridad social]. Congreso de la república. Diario Oficial No. 27.6222

http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/codigo_sustantivo_trabajo.html

Constitución Política de Colombia de 1991 (20 de julio de 1991). Asamblea constituyente. Gaceta constitucional No. 116.

http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991.html