

Nómadas

ROBERTO ESPOSITO

EL
DISPOSITIVO
DE LA
PERSONA

Amorrortu/editores

Colección Nómadas

Il dispositivo della persona, Roberto Esposito

© Roberto Esposito, 2011

Traducción: Heber Cardoso

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores España S.L., C/López de Hoyos 15, 3º izquierda - 28006 Madrid

Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos Aires

www.amorrortueditores.com

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-726-3 (Argentina)

ISBN 978-84-610-9041-9 (España)

Esposito, Roberto

El dispositivo de la persona. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2011.

96 p.; 20x12 cm. - (Colección Nómadas)

Traducción de: Heber Cardoso

ISBN 978-950-518-726-3 (Argentina)

ISBN 978-84-610-9041-9 (España)

1. Filosofía Política. I. Cardoso, Heber, trad. II. Título. CDD 320.1

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en noviembre de 2011.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

- 9 Biopolítica y filosofía de lo impersonal
- 55 El dispositivo de la persona

Biopolítica y filosofía de lo impersonal

La paradoja de la persona

1. En la tapa del número de diciembre de 2006 de la revista *Time*, tradicionalmente dedicado a los personajes del año, aparecía la foto de una computadora encendida, con el monitor transformado en una superficie reflectante como un espejo, en cuyo centro se destacaba, con grandes letras, el pronombre «you». De esta manera, quien la miraba podía ver reflejado su propio rostro, promovido precisamente a «*person of the year*», tal como se aseguraba en el título. La intención de la revista era certificar, de este modo hiperrealista, el hecho de que en la sociedad contemporánea nadie ejerce mayor influencia que el usuario de Internet, con sus fotos, sus videos, sus mensajes. Empero, en un nivel más profundo, el mensaje se prestaba a otra interpretación menos previsible, puesto que se desdoblaba en dos planos recíprocamente contrapuestos. Por un lado, al declararlo «persona

del año», el dispositivo de la revista situaba a cada lector en el espacio de absoluta centralidad reservado hasta ahora a individuos excepcionales. Por el otro, en el mismo momento, lo insertaba en una serie potencialmente infinita, hasta hacer desaparecer en él toda connotación singular. La sensación subyacente es que, al darle a cada uno la misma «máscara», termina por trazar el signo sin valor de una pura repetición, casi como si el resultado, inevitablemente antinómico, de un exceso de personalización fuera desplazar al sujeto hacia el mecanismo de una máquina que lo sustituye, al empujarlo a la dimensión sin rostro del objeto. Por lo demás, este intercambio de roles, ingenua o maliciosamente montado por la tapa de *Time*, no es otra cosa que la más explícita metáfora de un proceso mucho más amplio y general. En tiempos en que aun los partidos políticos ambicionan llegar a ser «personales» para producir la identificación de los electores con la figura del líder, cualquier *gadget* es vendido por la publicidad como «personalizado» en extremo, adaptado a la personalidad del comprador y destinado, así, a darle mayor relieve —por cierto, también en este caso, con el resultado de homologar los gustos del público a modelos apenas diferenciados—.

Otra vez la misma paradoja: cuanto más se trata de recortar las características inconfundibles de la persona, tanto más se determina un efecto, opuesto y especular, de despersonalización. Cuanto más se quiere imprimir el marco personal de la subjetividad, tanto más parece producirse un resultado contrario de sometimiento a un dispositivo reificante.

Esta paradoja cobra un relieve mucho mayor cuando, como sucede hoy, la referencia normativa a la noción de persona se extiende como mancha de aceite a todos los ámbitos de nuestra experiencia: desde el lenguaje jurídico, para el cual es la única que está en condiciones de darle forma al imperativo, de otro modo ineficaz, de los derechos humanos, hasta la política, que hace tiempo la ha sustituido por el concepto, no lo suficientemente universal, de ciudadano, o la filosofía, que en ella ha encontrado uno de los pocos puntos de tangencia entre su componente analítica y la así llamada «continental». En este sentido, la apelación a la categoría de persona va mucho más allá de la tradición personalista que, desde Jacques Maritain, pasando por Emmanuel Mounier hasta llegar a Paul Ricœur, la reivindica de diversas maneras, para implicar ya sea a la fenomenología poshusserliana (en

particular, la de Edith Stein), ya a la ontología neoaristotélica, ya, en suma, a la investigación sobre la identidad personal llevada a cabo en la Escuela filosófica de Oxford. Por lo demás, el carácter transversal —capaz de relacionar frentes ideológicos y culturales aun contrapuestos— resulta todavía más evidente en ese conjunto de discursos que hoy se reconocen en el horizonte de la bioética; por más que estén divididos en todo —en cuanto al momento en que comienza y en que termina la vida cualificada y, sobre todo, en cuanto a quién es su legítimo propietario—, laicos y católicos concuerdan acerca de la primacía ontológica de lo que es personal con respecto a lo que no lo es. Ya sea que la vida humana adquiera el estatuto de persona desde su concepción, como sostienen los católicos, o que no acceda a él sino más tarde, como argumentan los laicos, ese es el umbral simbólico a partir del cual la vida es declarada sagrada o, al menos, intangible.

2. Antes aun de analizar la antinomia a la que da lugar, detengámonos en ese extraordinario éxito que hace de la noción de persona una de las más afortunadas —sólo igualada tal vez por la de democracia— de nuestro léxico concep-

tual. En su raíz se puede hallar, empero, una infrecuente riqueza semántica, debida a su triple matriz de carácter teológico, jurídico y filosófico. A esta primera razón —intrínseca, por así decirlo— se le agrega una segunda, de orden histórico, tal vez aún más pertinente. No es nada sorprendente que el lenguaje de la persona haya experimentado un momento de particular desarrollo a fines de la Segunda Guerra Mundial, hasta tornarse en el eje de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Se trataba de una reacción contra el intento, puesto en práctica por el régimen nazi, de reducir al ser humano a su desnudo componente somático, por otra parte interpretado en clave violentamente racial. Sin establecer ninguna filiación directa, esa ideología —o, mejor, biología— política constituía el punto de realización paroxística, y al mismo tiempo de demudación mortífera, de una corriente cultural distinta y también alternativa respecto de la línea preponderante de la tradición filosófico-política de la modernidad, que podemos definir como «biopolítica». Si bien aquella tradición había individualizado en el núcleo racional y voluntario de la existencia humana el baricentro del pensamiento y de la acción política, ya a principios

del siglo XIX comienza a perfilarse otra línea de pensamiento, tendiente a valorizar el elemento corpóreo de carácter irreflexivo que constituye su sustrato profundo e ineludible. En su origen podemos situar la nítida distinción que el gran fisiólogo francés Xavier Bichat efectuó, en el interior de cada ser vivo, entre una vida vegetativa e inconsciente y otra de tipo cerebral y relacional. Mientras una serie de autores, como Arthur Schopenhauer, Auguste Comte y August Schleicher, traducirán a un registro distinto —respectivamente: filosófico, sociológico y lingüístico— las investigaciones biológicas de Bichat, sosteniendo de manera diversa la primacía de la vida inconsciente sobre la consciente, abrirán el camino a una orientación del pensamiento que pondrá radicalmente en tela de juicio el predominio filosófico y político del componente subjetivo o, justamente, personal.

Esa línea de pensamiento sostiene que la organización política no depende tanto de la elección voluntaria y racional de individuos unidos por un pacto fundacional, sino más bien de ese nudo de fuerzas e instintos que se hallan inextricablemente ramificados en el cuerpo individual, y más aún en aquel, étnicamente connotado, de las diversas poblaciones. Naturalmen-

te, para que esa corriente cultural —sostenida primero por la antropología comparada y luego, a partir de la segunda mitad del siglo, por el sociodarwinismo de inspiración jerárquica y excluyente— pudiera llegar al racismo homicida nazi fue necesaria una serie de pasajes no lineales que no es posible reconstruir aquí. Lo más relevante es el desplazamiento del principio de la «doble vida» desde el plano de cada individuo vivo —en el que lo había colocado Bichat— a la especie humana en su conjunto, dividida así, por umbrales provistos de diferentes valores, entre una zona en todos los sentidos humana y otra asimilable a la naturaleza de las bestias. De este modo, el animal podía pasar a ser, antes que nuestro común progenitor, aquello que separa de manera violenta al hombre de sí mismo, consignando una parte de humanidad a la muerte en el preciso momento en que se destinaba otra a la vida cualificada. Era entonces cuando —en el vuelco tanatopolítico de la corriente biopolítica— se inducía un giro catastrófico en la idea, y sobre todo en la práctica, política según la cual la noción de persona era la primera víctima: en vez de estar habitado por un núcleo espiritual que lo volviera intangible, el cuerpo humano, entonces puramente coinci-

dente consigo mismo y con su propio código racial, podía ser entregado a la cirugía masiva de los campos de exterminio.

3. Precisamente a esa deriva mortífera se opone la filosofía de la persona en la segunda posguerra. En contra de una ideología que había reducido el cuerpo humano a los lineamientos hereditarios de su sangre, esa filosofía se proponía recomponer la unidad de la naturaleza humana, ratificando su carácter irreductiblemente personal. Sin embargo, semejante reunificación entre la vida del cuerpo y la vida de la mente resultaba de difícil consecución, porque se contradecía de manera sutil con la categoría —justamente, la de persona— destinada a realizarla. De ahí las antinomias que desde el comienzo asecharon, alejándolo una y otra vez, al objetivo inicial que se proponía la Declaración de 1948, es decir, el cumplimiento de derechos humanos válidos para todos: la consecución de esos derechos quedó largamente postergada para gran parte de la población mundial, hasta ahora expuesta a la miseria, al hambre, a la muerte. Sin poner en tela de juicio el esfuerzo subjetivo de los partidarios de la Declaración ni de sus herederos personalistas, el problema de

fondo se relaciona con el ya mencionado dispositivo de separación, también reificante, implícito en la propia noción de persona.

Para reconocerlo en su génesis y en sus efectos es necesario remontarse a sus tres raíces: la teológica, la jurídica y la filosófica. Más allá de la obvia diferencia de léxico e intención, lo que las reúne en una misma estructura lógica es un indisoluble y contradictorio entrelazamiento de unidad y separación, en el sentido de que la propia definición de lo que es personal, en el género humano o en el simple hombre, presupone una zona no personal, o menos que personal, a partir de la cual este cobra relieve. En suma, así como la corriente biopolítica inscribe el comportamiento del hombre en la densidad de su fondo somático, de igual modo, la concepción personalista, en vez de impugnar la absoluta preponderancia del cuerpo con respecto al elemento racional-espiritual, se limita a volcarla en favor de este. Dicha tendencia resulta clara en la tradición cristiana, la cual, ya sea con el dogma trinitario o con el de la doble naturaleza de Cristo, no sólo coloca la unidad en el marco de la distinción —en el primer caso, entre personas; en el segundo, entre sustancias diversas de una misma persona—, sino que presupone la

inquebrantable preponderancia del espíritu con respecto al cuerpo. Si bien ya en el misterio de la Encarnación las dos naturalezas —la humana y la divina— no pueden, por cierto, estar en el mismo plano, ello es aún más manifiesto cuando se pasa a la doble realidad, hecha de alma y cuerpo, que constituye para el cristianismo la vida del hombre. En tanto el cuerpo no sea declarado en sí malo, porque fue creado igualmente por Dios, siempre representará nuestra parte animal, y como tal estará sometido a la guía moral y racional del alma, en la que radica el único punto de tangencia con la Persona divina: como afirma San Agustín, el ser humano «*secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est*» (*De Trinitate*, XV, 7, 11). Es por ello que el propio autor llega a definir la necesidad de proveer a las demandas del cuerpo como una verdadera «enfermedad». Por lo demás, no es casual que el filósofo católico Jacques Maritain, que fue uno de los redactores de la Declaración de 1948, defina a la persona como «un absoluto señor de sí mismo y de sus actos» sólo si ejerce un pleno dominio sobre su ingente «parte animal» (J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Nueva York, 1942; trad. it., Milán, 1991, pág. 60). Sin que sea po-

sible dar cuenta de la extraordinaria riqueza y complejidad de la doctrina cristiana, ni de la notoria diferencia de posiciones entre sus intérpretes, en lo que respecta a la cuestión que nos ocupa, lo que para ella vuelve al hombre propiamente humano es, precisamente, la línea a partir de la cual este se aparta de su propia dimensión natural.

4. Resulta difícil evaluar con precisión las influencias, probablemente recíprocas, que vinculan, en relación con el concepto de persona, a las primeras formulaciones dogmáticas cristianas con la concepción jurídica romana. Lo cierto es que el dualismo teológico entre alma y cuerpo (a su vez, de mediata derivación platónica) cobra un sentido aún más pertinente en la distinción, presupuesta en todo el derecho romano, entre hombre y persona. *Persona* no sólo no coincide, en Roma, con *homo* (término empleado, sobre todo, para designar al esclavo), sino que constituye el dispositivo orientado hacia la división del género humano en categorías claramente diferenciadas y rígidamente subordinadas unas a otras. La *summa divisio de iure personarum* —establecida por Gayo y reformulada en las *Instituciones* justinianas—, por un

lado, incorpora en el horizonte de sentido de la persona a toda clase de hombres, incluso al esclavo, que técnicamente es asimilado al régimen de la cosa; por el otro, procede por medio de sucesivos desdoblamientos y concatenaciones —al principio, entre *servi* y *liberi*, y luego, dentro de estos últimos, entre *ingenui* y *liberti*—, que tienen la precisa tarea de encuadrar a los seres humanos en una condición definida por la recíproca diferencia jerárquica. Dentro de tal mecanismo jurídico —que unifica a los hombres por vía de su separación—, sólo los *patres*, es decir, aquellos que tienen la facultad de la posesión en virtud del triple estado de hombres libres, ciudadanos romanos e individuos independientes de otros (*sui iuris*), resultan *personae* en el pleno sentido del término. Mientras, todos los demás —ubicados en una escala decreciente de valor, que desde mujeres a hijos y a acreedores llega, finalmente, a los esclavos— se sitúan en una zona intermedia, continuamente oscilante, entre la persona y la no-persona o, más a secas, la cosa: como *res vocalis*, instrumento en condiciones de hablar, es definido, de hecho, el *servus*.

A los efectos de profundizar aún más en el funcionamiento de este dispositivo, hay que

prestar atención no sólo a la distinción, o incluso la oposición, que de este modo se llega a establecer entre los diversos tipos de seres humanos —algunos, ubicados en una condición de privilegio; otros, empujados a un régimen de absoluta dependencia—, sino también a la consiguiente relación que va de una situación a otra. Para poder ingresar con pleno derecho en la categoría de persona era preciso tener disponibilidad no sólo sobre los propios haberes, sino también sobre algunos seres, en sí reducidos a la dimensión de un objeto poseído. Esto último regía incluso para los hijos —y, por lo tanto, para cualquier ser humano desde el momento de su nacimiento—, sobre quienes pesaba, por lo menos en el derecho arcaico, el derecho de vida y muerte en favor del padre, el cual se hallaba, por ende, autorizado a venderlos, prestarlos, abandonarlos, si no a asesinarlos. Ello significa que en Roma nadie gozaba, en el transcurso de su vida, de la calificación de persona. Alguno podía adquirirla, otros estaban excluidos por principio, en tanto que la mayoría transitaba a través de ella, ingresando o saliendo según la voluntad de los *patres*, tal como se halla codificado en los rituales performativos de la *manumissio* y la *emancipatio*, que regulan el pasaje

del estado de esclavitud al de libertad, y viceversa.

De este lado, en virtud del dispositivo romano de la persona, resulta claro no sólo el rol de una cierta figura jurídica, sino un aspecto que atañe al funcionamiento general del derecho, es decir, la facultad de incluir por medio de la exclusión. Por más que pueda ser ampliada, la categoría de quienes gozan de determinado derecho es definida sólo por contraste con quienes, al no ingresar en ella, resultan excluidos. Aunque perteneciese a todos —como, por ejemplo, una característica biológica, el lenguaje o la capacidad de caminar—, un derecho no sería tal, sino simplemente un hecho que no requeriría una denominación jurídica específica. Del mismo modo, si la categoría de persona coincidiese con la de ser humano, no habría necesidad de ella. Desde su originaria prestación jurídica, es válida exactamente en la medida en que no resulta aplicable a todos —y así encuentra su sentido, precisamente, en la diferencia de principio entre aquellos a quienes se les asigna de tanto en tanto y aquellos a quienes no se les confiere nunca o, hasta cierto punto, les es sustraída—. Sólo si existen hombres —y mujeres— que no sean del todo, o no lo sean en absoluto, consi-

derados personas, otros podrán serlo o podrán conseguirlo. Desde este punto de vista —para volver a la paradoja de partida—, el proceso de personalización coincide, si se lo mira desde el otro lado del espejo, con los de despersonalización o reificación. En Roma, era persona quien gozaba de la posibilidad de reducir a otros a la condición de cosa, así como, de manera correspondiente, un hombre únicamente podía ser llevado al estatuto de cosa en presencia de otra proclamada persona.

Sujetos sometidos

1. La primera o, en todo caso, más significativa aparición del concepto de persona en el seno de la tradición filosófica es obra de Severino Boecio, para quien aquella es *naturae rationalis individua substantia* (*De duabus naturis et una persona*, 3). Incluso prescindiendo de la compleja relación del término *substantia* con las voces griegas *hypokeimenon* e *hypostasis* (empleada, esta última, para definir a las personas de la Trinidad), en este caso el acento recae en el atributo de racionalidad, que corrobora la diferencia en relación con el cuerpo tanto respecto de

la tradición cristiana como de la romana: lo que interesa de la persona es su carácter racional, atinente sólo a la dimensión mental y, por lo tanto, no coincidente con el elemento biológico que lo sustenta, e incluso superior a él. Esto implica, sin duda, cierta relación de la categoría de persona con lo que en la actualidad llamamos «sujeto», pero esta conexión, lejos de resolver la paradoja de la persona, no hace más que acentuarla. Durante un muy largo período, que concluye en lo sustancial con Leibniz, la palabra *subiectum* tuvo un significado no disímil de aquello que hoy acostumbramos definir como «objeto». A partir de Aristóteles, esa palabra designa, en efecto, algo así como un soporte o un sustrato de calidades esenciales o accidentales dotado de capacidad receptiva, o sea, todo lo contrario de una realidad mental, es decir, de un agente de pensamiento o acción. Desde este punto de vista, el sujeto, en el sentido antiguo y medieval, no sólo no se opone al objeto como aquel que percibe a lo percibido, o como la esfera interior a la exterior, sino que desde el comienzo es entendido en el sentido de «sujeto para», antes que en el de «sujeto de». Ahora bien, este es, justamente, el punto de tangencia en el que la definición filosófica de sujeto se cruza

con la semántica jurídica romana, aun cuando esta siga siendo inasimilable en su totalidad a la moderna, precisamente porque se halla centrada en una noción objetivista del derecho. Un pasaje de Gayo (*Instituciones*, I, 48) lo confirma de un modo tal que vuelve a introducir la relación con la categoría de persona: «*Quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuris subiectae sunt*». Con esta proposición, Gayo pretende decir que, en Roma, algunos, definidos propiamente como personas, están dotados de un estatuto propio, mientras que otros están sometidos a un poder externo. *Subiecti*, en este caso, tiene el significado moderno de «sometidos», al cual, en el momento de formación de los Estados absolutos, también se remite el término «súbditos»; a diferencia de los esclavos, súbditos son aquellos que aceptan conscientemente obedecer a la autoridad soberana que los convierte en tales.

Queda aquí al descubierto la dialéctica, analíticamente elaborada sobre todo por Michel Foucault, entre subjetivación y sometimiento, que nos lleva por otro camino a aquello que hemos definido como el dispositivo de la persona. Es como si esta, en cierto punto, incorporara la diferencia, e incluso el contraste, entre el tradi-

cional significado pasivo de *subiectum* y el naciente significado activo de *subiectus*. Se podría decir que, dentro de cada ser vivo, la persona es el sujeto destinado a someter a la parte de sí misma no dotada de características racionales, es decir, corpórea o animal. Cuando Descartes (1596-1650) —que no inaugura aún, por cierto, la semántica moderna de la yoicidad en el sentido trascendental— contrapone *res cogitans* y *res extensa*, adscribiendo a la primera la esfera de la mente y a la segunda la del cuerpo, reproduce, aun cuando desde otro ángulo, el mismo efecto de separación y de dominio que ya hemos identificado en la lógica teológica y jurídica de la persona. En ese punto, ni siquiera el pasaje —activado por Locke y cumplimentado por Hume— del concepto de persona desde el ámbito de la sustancia al de la función podrá en modo alguno modificar las cosas. Ya sea que la identidad personal resida en la mente, en la memoria o en una simple autorrepresentación subjetiva, continúa subsistiendo —y se acentúa cada vez más— su diferencia cualitativa con el cuerpo en el que se halla, empero, instalada.

2. La relación entre subjetividad y sometimiento, implícita en la declinación jurídica y fi-

losófica de la persona, se vuelve completamente transparente en Hobbes a causa de una decisiva transposición de su dispositivo al terreno político. Este pasaje, orientado a la fundación absoluta de la soberanía, tiene lugar a lo largo de dos trayectorias argumentativas que en cierto punto se entrecruzan en un mismo efecto de separación. Una de las argumentaciones concierne a la relación, precisamente disyuntiva, entre «personas naturales» y «personas artificiales». En tanto que las primeras son aquellas que se autorrepresentan a través de sus propias palabras y acciones, las segundas representan acciones y palabras de otro sujeto, o incluso de otra entidad no humana. Como ocurre siempre en Hobbes, la conclusión lógica que de ello resulta deriva en ruptura con respecto a la tradición previa: no sólo no respeta la relación indisoluble que, en el interior del ser humano singular, mantenía siempre vinculado su cuerpo físico con la «máscara» que llevaba, es decir, con la calificación jurídica que de tanto en tanto le era atribuida, sino que también revoca el carácter necesariamente humano de la persona. Si para constituir jurídicamente a una persona no se requiere más que su función de representación, este requerimiento también se le podrá recono-

cer a las asociaciones colectivas o a entes de variado carácter, como un puente, un hospital o una iglesia. De ahí la escisión, cumplida entonces, frente al referente biológico, desde el momento en que el mecanismo representativo admite o, mejor, prevé la ausencia material del sujeto representado; y también la primacía lógica —declarada por Hobbes— de la persona artificial con respecto a la natural.

Empero, el elemento más pregnante todavía —en cuanto a la dialéctica entre personalización y despersonalización, a la que hemos hecho referencia varias veces— consiste en que, en el planteo analítico de Hobbes, no sólo puede ocurrir que las cosas sean transformadas en personas, sino que también las personas son empujadas hacia la dimensión de la cosa. Esto sucede cuando —en el momento crucial en que se pasa del estado de naturaleza al civil— entra en escena la Persona destinada a representar a todas las demás, es decir, el soberano, entendido como la unidad de todos «en una sola y misma persona» (*Leviatán*, II, 17). Definido en otra parte como «el alma» del cuerpo constituido por los súbditos, por un lado, aquel los transforma de simples seres vivos en sujetos personales capaces, al menos una vez, de decidir sobre su propia con-

dición; por el otro, y al mismo tiempo, los priva de cualquier personalidad autónoma, absorbiendo los derechos que tenían en el estado de naturaleza a cambio de la protección de sus vidas. Desde ese momento, el soberano es el único que puede representarlos legítimamente y, por lo tanto, el único que puede definirse técnicamente como persona. Ese proceso, atravesado por la adquisición y la confiscación de la personalidad política, halla su epicentro en el paradigma de la autorización; mediante él, cada uno autoriza a la persona soberana —definida, justo en la antigua raíz teatral, como actor— a representarlo. Desde ese instante, todos quedan sometidos al imperativo de su propia condición de súbditos y, por añadidura, al ser autores de esa condición, no pueden lamentarse ni aun cuando piensen que sufren una injusticia, pues el único criterio de definición de lo que es justo lo proporciona el propio soberano. El hecho de que luego esa condición de súbdito implique la esfera pública del ciudadano, y no la privada del hombre, demuestra, desde otro punto de vista, que el mecanismo de la persona no puede funcionar sino escindiendo en dos la unidad del ser vivo; si la persona pierde el propio cuer-

po, este, a su vez, ya no reencontrará a la propia persona.

3. Por lo demás, como confirmación de que la filosofía política moderna, no obstante las radicales transformaciones de su léxico, nunca rompió los puentes con la división romana entre persona y hombre, son válidas las explícitas referencias al *ius personarum* de los juristas del antiguo régimen. Para todos ellos sigue siendo indiscutible el axioma, formulado por Donellus (Hughes Doneau) o acaso por Vulteius (Hermann Woehl), según el cual «*servus homo est, non persona; homo naturae, persona iuris civilis vocabulum*». A pesar de las ingentes novedades aportadas por el vuelco iusnaturalista, que más tarde confluiría en la pandectística alemana de los siglos XVIII y XIX, empeñada en asegurar a cada hombre derechos equivalentes, la *summa divisio* romana entre persona y no-persona parece resistir todo contragolpe. Todavía en 1772, a pocos años de la revolución que proclamaría los derechos inalienables del ciudadano, Robert Joseph Pothier, en su *Tratado sobre personas y cosas*, diferencia a las personas en seis categorías, asignándole a cada una de ellas determinadas prerrogativas a partir de la definición

de su estatus, que va desde el del esclavo hasta el del noble.

Sin embargo, acaso más sorprendente, desde este punto de vista, sea la trayectoria de aquella tradición liberal que había deconstruido el personalismo sustancialista de cuño medieval, caracterizando a la persona tan sólo sobre la base de sus atributos funcionales. En realidad, no es sino esta emancipación del sustrato corpóreo la que hace de esto una propiedad incuestionable de la persona que lo habita, precisamente porque no coincide en nada con él. Tanto para Locke como para Mill, la persona, al no ser sino *tener* un cuerpo, es la única propietaria de este y, por lo tanto, está autorizada a hacer con él lo que le parezca. Vuelve la paradoja de partida de un sujeto que puede expresar su propia cualidad personal sólo objetivándose a sí mismo, descomponiéndose en un núcleo plenamente humano, porque es racional, moral y espiritual, y en una capa animal o directamente *objetual*, expuesta a la absoluta discrecionalidad del primer núcleo. El punto culminante de esta parábola —singularmente cercana, en sus resultados extremos, a la biopolítica negativa a la que ya comienza a rechazar— se puede reconocer en la bioética, liberal según su propia definición, que

tiene en Peter Singer y Hugo Engelhardt a sus máximos exponentes. Para estos dos autores, no todos los seres humanos son personas —desde el momento en que una porción no menor de ellos se sitúan en una escala descendente que va de la cuasi-persona, como los niños, a la semi-persona, como los viejos, a la no-persona, como los enfermos en estado vegetativo, y hasta la anti-persona, representada por los locos—, sino que por añadidura —y lo que más importa—, todas estas últimas categorías están expuestas al derecho de vida y de muerte por parte de aquellos que las custodian, sobre la base de consideraciones de carácter social y también económico. De un caso en particular extrae Engelhardt tales conclusiones, en un cotejo explícito con el *ius personarum* de Gayo. Del mismo modo en que un animal salvaje capturado es presa del cazador, así también el hijo minusválido (*defective child*) o el viejo con alguna enfermedad incurable está en «manos» de quien lo tutela, que goza legítimamente de libertad para mantenerlo con vida o abandonarlo a la muerte. Una vez más, el de persona se revela como el terrible dispositivo que, al separar la vida de sí misma, siempre puede llevarla a una zona de no distinción con su opuesto.

Para una filosofía de lo impersonal

1. Si estos son los resultados del paradigma personalista, lo menos que se puede decir es que no ha conseguido reunir en un único bloque de sentido el espíritu y la carne, la razón y el cuerpo, el derecho y la vida. Pese a la intencionalidad constructiva y a los meritorios esfuerzos de sus tantos intérpretes, si bien, por un lado, predica la misma dignidad para todos los seres humanos, por el otro, no está en condiciones de suprimir los umbrales mediante los cuales los divide. Sólo puede desplazarlos, o redefinirlos, sobre la base de circunstancias de carácter histórico, político, social. Y ello, porque la propia categoría de persona se constituye en torno a una barrera que, desde el originario significado teatral, la separa del rostro sobre el cual se posa. El mismo contraste de principio con la perspectiva biopolítica se puede releer a la luz de dicha antinomia, no para anularla, sino para reconvertir sus términos en una lógica diferente. El hecho de que la tanatopolítica nazi haya llevado a un apocalíptico punto de no retorno la primacía del cuerpo étnico respecto de lo que una larga y gloriosa tradición había definido como persona, no implica que se deba, o

incluso que se pueda, volver a ella como si nada hubiera sucedido. Después de las dos guerras mundiales, el léxico conceptual moderno, tan fuertemente embebido de categorías teológico-políticas, ya no está en condiciones de desatar los nudos que desde muchos puntos nos constriñen. Lo cual no quiere decir que haya que rechazarlo en bloque, ni siquiera en sus segmentos individuales —como, por ejemplo, el de persona—, sino inscribirlo en un horizonte a partir del cual se pongan finalmente de manifiesto sus contradicciones más visibles, para hacer posible, y necesaria, la apertura de nuevos espacios de pensamiento.

Ya Nietzsche, desde una posición que hoy, por cierto, no es posible aceptar en bloque, había captado la irreversible declinación de aquel léxico al rechazar sus tradicionales dicotomías, a partir de la escisión metafísica entre alma y cuerpo. Al sostener que la razón, o el alma, son parte integrante de un organismo que tiene en el cuerpo su única expresión, rompe frontalmente con el dispositivo de la persona. Después de dos milenios de tradición cristiana y romana, le resulta imposible continuar escindiendo la unidad del ser vivo en dos capas yuxtapuestas, y superpuestas: la primera, de carácter espiritual,

y la segunda, de tipo animal. Lo animal, entendido como el elemento al mismo tiempo preindividual y posindividual de la naturaleza humana, no es nuestro pasado ancestral, sino más bien nuestro futuro más rico. El hecho de que luego Nietzsche les confiera a tales intuiciones una formulación por demás problemática —impulsada por sus pretendidos herederos en una dirección racista que él nunca había procurado adoptar— no anula su fuerza explosiva. Afirmer —como precisamente hace— que quería releer toda la historia europea a través del «hilo conductor del cuerpo» significaba inscribir su discurso en un marco expresamente biopolítico, con una conciencia que ningún otro hasta entonces había manifestado. Contra todo espiritualismo viejo y nuevo, y con un aparato categorial profundamente signado (más de lo que él mismo estaba dispuesto a reconocer) por el vuelco darwiniano, lo que captaba era el nexo esencial entre política y vida biológica. Cuando, a través de la ambigua fórmula de la voluntad de poder, reconocía que la política —como, por lo demás, el saber— siempre tiene que ver con el cuerpo, Nietzsche entreveía algo que recién hoy está a la vista de todos, es decir, que en el centro de los conflictos presentes y futuros no habría

sólo una diferente distribución del poder. Y ni siquiera la elección del mejor régimen o del mejor partido, sino más bien, y antes aún, la definición de lo que es hoy y en qué puede convertirse mañana la vida humana. Cualquiera que fuese el significado que le otorgaba a la expresión «gran política», resulta evidente que entrañaba una deconstrucción íntegra de aquel paradigma de persona implicado plenamente en la crisis de la doble tradición, teológica y jurídica, de la que provenía. Si no existe un sujeto individual preformado con respecto a las potencias vitales que lo atraviesan y lo constituyen; si el sistema del derecho, con su promesa de igual distribución, sólo expresa y sanciona, legitimándolo, el resultado, a su vez provisorio, de las relaciones de fuerza derivadas de choques pasados; si hasta la institución del Estado, tal como es pensada por los teóricos de la soberanía, no constituye más que la envoltura inmunitaria destinada a someter a los súbditos a un orden que a veces contrasta con su propio interés, en lugar de protegerlos de ello; si todo esto es cierto, entonces, la relación entre los hombres está sometida a un proceso de radical revisión, que el diccionario político moderno es totalmente incapaz de encarar.

2. La segunda, poderosa, deconstrucción del paradigma de persona se debe a la obra de Freud. Si bien se reconoce aquel en la supuesta primacía de la elección racional y voluntaria del sujeto agente, resulta demasiado evidente que el relieve asignado por el padre del psicoanálisis a lo que definirá como inconsciente constituye su impugnación radical. Empero, lo que se debe subrayar es la precocidad de su intención crítica, ya manifiesta en el ensayo de 1901 sobre la *Psicopatología de la vida cotidiana*. El escrito gira por entero en torno a la dialéctica entre la persona y lo impersonal, en una forma que hace del uno, contemporáneamente, el contenido y la negación de la otra. No por casualidad la obra se abre con el fenómeno del olvido de los nombres de persona, reemplazados por otros que tienen la función de cubrir algo que perturba al sujeto en cuestión hasta hacerle perder la memoria de todos los nombres propios. Es evidente allí que la pérdida atañe, antes aun que al nombre o a los nombres, a lo «propio» en cuanto tal: la presencia ante sí de quien, para huir de la presión de aquello que lo molesta, es afectado por una amnesia que lo despoja de su propia capacidad mnemotécnica, entregándolo a un poder extraño. La conclusión que

Freud extrae es la individuación de un fondo impersonal en lo que estamos acostumbrados a definir como personalidad, en un intercambio vertiginoso entre identidad y alteridad, entre propiedad y ajenidad: «Es como si estuviera obligado a parangonar con mi persona todo aquello que siento de personas extrañas —afirma—, y como si mis complejos personales se avivaran ante cada noticia concerniente a algún otro» (*Zur Psychopathologie des Alltagsleben*, Berlín, 1907; trad. it., Turín, 1973, pág. 77 [*Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu, t. VI, 1980]). El elemento caracterizador de la experiencia cotidiana reside en la superposición enigmática, que en ella se determina, entre persona e impersonal. En ese sentido, el título del libro —*Psicopatología de la vida cotidiana*— se puede tomar al pie de la letra. El hecho de que la vida de todos los días sea el sujeto —no el simple marco o el trasfondo— de la patología de la psique significa que se desdibuja toda figura subjetiva anterior, o ulterior, al acontecimiento que se vive o, mejor aún, por el que se es vivido, sin que nunca sea posible apoderarse de él. Los episodios contados con tanta abundancia de detalles en el texto de Freud no son actos, realizados

o fallidos, de un sujeto personal, sino anónimos fragmentos de vida que siempre se encuentran más acá o más allá de la persona. Lo que falta, en verdad, no es el acto, sino la actitud —o sea, la intención consciente— de quien le da vida, siempre atravesada, y desfigurada, por el propio negativo. La vida cotidiana es la no-persona presente y operativa en la persona, el flujo impersonal que altera su perfil y arranca su máscara, no destituyéndola del todo, sino apoderándose de sus propias fuerzas y dirigiéndolas contra ella. Freud no oculta el inquietante elemento de esta dialéctica que impulsa a la persona hacia su exterioridad impersonal o proyecta a esta dentro de aquella. Las fuerzas ocultas que asechan la autonomía de la persona surgen de su propio interior, son al mismo tiempo el producto y su impugnación, el resultado y su mentís, en una especie de incesante batalla. Es cierto que el síntoma psicótico no es la perturbación primaria, sino la reacción con la cual aquello que se define como sujeto replica a una entidad extraña que crece en su interior. Sin embargo, esa respuesta, más que reconstruir su dominio, adopta la forma de un ulterior desfallecimiento, lo cual termina por intensificar la pérdida originaria. Y, en efecto, para Freud, entre la neurosis

manifiesta y las alteraciones leves y temporarias que afectan de distinta manera a todos los hombres no hay una diferencia cualitativa, sino sólo cuantitativa; de todos modos, la persona, enferma o sana, se halla investida por una corriente psíquica heterogénea, que perturba su comportamiento. El elemento aún más significativo del análisis consiste en que dicha heterogeneidad, lejos de ser externa, nace en el mismo fondo inconsciente del que también emerge la conciencia. Como el propio Freud lo explicará en otro lugar, en realidad, lo perturbador, más que lo contrario, es el repliegue sobre sí mismo de aquello que desde siempre nos resulta más familiar. Por cierto, no toda la obra freudiana es reconducible a este rasgo deconstructivo; otros textos, y la propia intención «terapéutica» de su teoría, implican la posibilidad, por no decir también la necesidad, del control de las fuerzas impersonales. Ni siquiera la simbología edípica se sustrae, en la definición de las relaciones familiares, a una semántica de la persona. Y, no obstante, el pasaje teórico al ámbito de lo que la filosofía moderna ha confiscado en los límites, aparentemente infranqueables, del sujeto personal queda entonces abierto.

3. Quien penetra decididamente en su interior es Simone Weil. Sorprende la claridad de su toma de posición en el mismo momento —los últimos años de la guerra, cuando ya se anunciaba la derrota nazi— en que Maritain y Mounier convocaban a la inteligencia europea en torno al estandarte de un nuevo personalismo. Cuando, en la más absoluta soledad, encuentra el coraje para escribir que «la noción de derecho arrastra naturalmente tras de sí, por vía de su propia mediocridad, a la de persona, porque el derecho es relativo a las cosas personales» («La persona y lo sagrado», en *Escritos de Londres y últimas cartas*, París, 1957; trad. it. en *Oltre la politica*, a cargo de R. Esposito, Milán, 1996, pág. 76), capta el punto central de la cuestión: persona y derecho —en la forma seductora del derecho de la persona— se unen en la doble toma de distancia de la comunidad de los hombres y del cuerpo de cada uno de ellos. En cuanto a la primera, sólo se la alcanza mediante una justicia capaz de anteponer el compromiso de la obligación hacia los otros —la ley del *munus*— a la reivindicación de determinadas prerrogativas, y no, por cierto, mediante un dispositivo jurídico que funciona excluyendo precisamente a todos aquellos que quedan fuera de sus cate-

gorías, a partir de aquella, sólo en apariencia universal, de persona. La referencia crítica a la historia de Roma —comparada, en un evidente forzamiento hermenéutico, con el nazismo— se ubica en este horizonte de pensamiento: precisamente en aquella civilización, el derecho estaba ligado de manera indisoluble a la posesión de personas reducidas a cosas. La distinción originaria entre libres y esclavos, que desde el comienzo especifica el *ius personarum*, es el arquitrabe sobre el que se apoya el poder romano: una figura excluyente que, a través de profundas discontinuidades, parece retornar, con modalidades siempre distintas, para caracterizar a la historia de Occidente. Resulta evidente que la línea trazada por Simone Weil, desde el Imperio Romano, pasando por los proyectos de dominio global de Luis XIV y Napoleón, hasta el de Hitler, debe ser interpretada —en sentido paradigmático, o genealógico, antes que histórico— como el resurgimiento fantasmal, espectral, de un terrible arcaísmo en el corazón secularizado de la modernidad. Y no deja de recordar la circunstancia de que la institución de la esclavitud, lejos de ser un fenómeno primitivo, muy lejano en el tiempo y en el espacio, duró hasta mediados del siglo XIX, para re-

aparecer, como es sabido, bajo distintas formas —por ejemplo, la de la prostitución forzada o la del trabajo infantil— también en nuestras ciudades.

Empero, la impugnación weiliana de la categoría de persona no se detiene aquí. Sostener, como hace la autora, que «lo sagrado, muy lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano resulta impersonal» (*ibid.*, pág. 68) parece inaugurar un discurso radicalmente nuevo, sobre el cual hasta el momento sólo podemos advertir su urgencia, aun sin que estemos en condiciones de definir sus contornos. Sin embargo, un atisbo de ello resulta ya reconocible en el análisis de Weil; en particular, en una observación que concierne a la relación ambigua entre cuerpo y persona, el dominio soberano de esta sobre aquel, la indiferencia que la ideología de la persona reserva a los sufrimientos del cuerpo y de los cuerpos no protegidos por su calificación: «Un transeúnte va por la calle: tiene brazos largos, ojos celestes, una mente en la que se agitan pensamientos que ignoro y que acaso sean mediocres (. . .) —argumenta Weil—. Si en él la persona humana correspondiera a todo lo que para mí resulta sagrado, fácilmente podría sacarle los ojos. Una vez ciego, será una persona

humana exactamente como lo era antes. En absoluto habré afectado en él a la persona humana. Sólo habré destruido sus ojos» (*ibid.*, pág. 65). En estas frases, consideradas al revés, o sea, por su lado afirmativo, queda delineada la desconexión, posible y necesaria, entre derecho y persona. Lo que se pensaría de esta manera es un derecho, llevado a la categoría de justicia, no de la persona, sino del cuerpo: de todos los cuerpos y de cada cuerpo tomado en su singularidad. Sólo si los derechos —¡cuán pomposa e inútilmente son llamados «humanos»!— adhirieran a los cuerpos, extrayendo de ellos sus propias normas, ya no de tipo trascendental, impartidas desde arriba, sino inmanentes al movimiento infinitamente múltiple de la vida, sólo en ese caso hablarían con la voz intransigente de la justicia. Entonces, incluso un cuerpo alimentado de manera artificial o mantenido con vida pero sin esperanzas, que no soportara ya sufrir en vano, podría reclamar el último de sus derechos eludiendo los decretos inapelables de la persona.

4. Si bien, en cuanto a la reflexión sobre la justicia, la referencia a lo impersonal se halla todavía confinada en el revés de la persona, hace

tiempo que constituye el horizonte semántico de la gran literatura, así como, por lo demás, de todo el arte contemporáneo, desde la pintura no figurativa hasta la música dodecafónica o el cine. Cuando Maurice Blanchot afirma que «escribir equivale a pasar de la primera persona a la tercera» (M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, 1969; trad. it., Turín, 1977, pág. 506 [*La conversación infinita*, Barcelona: Arena, 2008]) —convocando a la figura de lo «neutro» que implica, como un margen inasible, toda su obra—, se refiere precisamente a aquel movimiento subterráneo que desplaza la experiencia literaria del siglo XX hacia la tierra sin fin de lo impersonal. En ella, en sus pruebas más extremas, existe algo, una especie de «relación de tercer género» —como expresa el propio autor—, que se sitúa mucho más allá de la relación dialógica e incluso de toda forma de interlocución entre personajes dotados de una consistencia estable. A partir de cierto momento, situado entre fines del siglo XIX y comienzos del siguiente, ninguno de ellos, como tampoco lo que se define como voz narrativa, tenía ya la capacidad o la intención de decir «yo», de hablar en primera persona, sino que se remitía a una segunda, en último análisis especular con

respecto a la primera. Lo que caracteriza a todos, al vaciarlos de sus tradicionales connotaciones subjetivas, es aquel pasaje a la tercera persona al que Émile Benveniste, en el sistema pronominal del lenguaje indoeuropeo, le había asignado el rol peculiar de la «no-persona» o, precisamente, de lo impersonal.

Ya el primero, y el más conocido, de los personajes «sin atributos», vale decir, el Ulrich de Musil, sostenía que «dado que las leyes son la cosa más impersonal del mundo, muy pronto la personalidad no será más que el imaginario punto de encuentro de lo impersonal» (*Der Mann ohne Eigenschaften*, en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, 1957; trad. it., Turín, 1965, pág. 460 [*El hombre sin atributos*, Barcelona: Seix Barral, 1982]). Sabemos lo que quería decir: a partir del momento en que declina y explota en mil fragmentos la unidad subjetiva de las personas —a punto tal que, en algunos años, a veces se es más semejante a otro que a sí mismo—, el mundo en el que nos movemos escapa a nuestro control y a nuestra capacidad de intervenir en él, para disponerse en función de líneas imprevisibles en su origen y en su resultado. Naturalmente, dicho desplazamiento tiene precisas consecuencias no sólo en el plano ético

co, sino también en el jurídico; una vez cuestionada la que una valiente tradición definió como persona, dotada en cuanto tal de razón moral y de libertad de elección, surge el delicado problema de la imputabilidad de la acción, o sea, de la responsabilidad del agente. Pero, al mismo tiempo, y precisamente por ello, al no ser imputable a nadie, la acción, situada en el punto de tangencia entre la pura contingencia y la pura necesidad, experimenta, para Musil, la posibilidad de la absoluta perfección.

En cuanto a Kafka, lo impersonal ya no es una opción que se pueda elegir, sino la forma general en el marco de la cual toda elección nos es inevitablemente sustraída y expropiada. Lo neutro, en este caso, no es entendido como algo que ocupe el lugar de la persona, ni siquiera como su cambio externo: es aquello que, mientras corta toda relación entre el autor y el texto, confiriéndole al relato el carácter impenetrable de la absoluta objetividad, coloca a cada personaje —ahora ya no definible como tal, porque ha sido privado de todo fragmento de subjetividad— en una relación de no identificación consigo mismo. Desde este punto de vista, no sólo las figuras, preventivamente desfiguradas, que se mueven sin dirección y sin meta en los textos

de Kafka han perdido el poder de determinar lo que les sucede, sino que lo que sucede no es, justamente, otra cosa que la inagotable repetición de lo que ya, desde siempre, ha sucedido. De ahí la impresión de la insoslayabilidad del problema, que esas figuras creen tener frente a sí cuando en realidad se halla a sus espaldas. Los hombres no pueden darse cuenta de ello porque no tienen la memoria, necesariamente vinculada con algún principio de identidad personal: perciben sólo en forma indirecta lo que son o lo que no son, pero captan de manera difusa que en esa falta de transparencia, en la destitución de su propia conciencia subjetiva, se juega también su único destino posible, la posibilidad si no de la redención, al menos de tener o, mejor aún, de *ser* un destino. En todo caso, lo que el texto kafkiano certifica es que ya no se concede, ni tendría sentido, volver a atravesar el espejo del revés, volver a entrar en aquel mismo mundo de sujetos racionales y valores compartidos que puso en acción la maquinación a la que ahora estamos aferrados.

5. Aun cuando no se puede decir que el conjunto de la filosofía del siglo XX tuvo una profundidad en la mirada comparable a la de la li-

teratura, no obstante, en una de sus corrientes más innovadoras, al menos, resultó productivamente contaminada. Me refiero a aquella línea que, desde Bergson hasta Deleuze, pasando por Merleau-Ponty, Simondon, Canguilhem y el propio Foucault, pensó la experiencia humana no desde el prisma trascendente de la conciencia individual, sino desde la indivisible densidad de la vida. Para todos ellos, a pesar de las profundas diferencias de formulaciones y de léxico, lo que llamamos «sujeto», o «persona», no es más que el resultado, siempre provisorio, de un proceso de individuación, o de subjetivación, completamente irreductible al individuo y a sus máscaras. Sin embargo, asociar dicho proceso con el primero o el segundo de estos términos —individuación o subjetivación— no resulta indiferente para la dirección que el discurso pretende adoptar. En cada uno de los dos casos en juego aflora una crítica radical a la categoría de persona y al efecto separador que esta inscribe en la configuración del ser humano. Y en ambos dicha crítica es manejada a partir del paradigma de vida, entendida en su dimensión específicamente biológica. Empero, si en Deleuze —conforme a la genealogía bergsoniana— la vida se remite sólo a sí misma, al propio plano

de inmanencia, en Foucault es tomada en la dialéctica de sometimiento y resistencia frente al poder. Mientras que en el primer caso el punto de llegada es una especie de afirmación filosófica de la vida —mucho más radical que en las filosofías de la vida que signaron las primeras décadas del siglo XX en clave a veces histórica, fenomenológica o existencialista—, en el segundo se delinea el perfil más agudo de aquello a lo que aquí se le ha conferido el nombre más comprometido de «biopolítica». Lo que queda por pensar, una vez señalada la diferencia, es la posible conjunción de estas dos trayectorias en algo que podría transformarse en una biopolítica afirmativa, ya no definida por el poder *sobre* la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder *de la* vida.

En su centro, pero también en su extremo, sólo puede haber una clara toma de distancia del dispositivo jerárquico y excluyente concierne a todos los enfoques —teológico, jurídico, filosófico— de la categoría de persona. Tanto la noción deleuziana de inmanencia como la foucaultiana de resistencia se mueven en esa dirección: una vida que coincida hasta el final con su simple modo de ser, con su ser tal cual es

—«una vida» precisamente singular e impersonal—, no puede sino resistir a cualquier poder, o saber, orientado a escindirla en dos zonas recíprocamente subordinadas. Mas ello no quiere decir que tal vida no se pueda analizar desde el saber —fuera del cual, por lo demás, quedaría muda o indiferenciada—, o que sea irreductible al poder. Empero, debería serlo bajo una modalidad capaz de modificarlos, transformándolos sobre la base de sus propias exigencias a uno y otro, produciendo a su vez nuevo saber y nuevo poder en función de la propia expansión cuantitativa y cualitativa. Esta posibilidad —aunque muy bien cabría decir «esta necesidad»— se vuelve clara en la doble relación que conjuga a la vida con el derecho, por un lado, y con la técnica, por el otro. En ninguno de los casos resulta imaginable un aflojamiento del lazo milenario que la historia ha anudado entre tales términos. Una biopolítica finalmente afirmativa puede, y debe, apuntar, más bien, al vuelco de su relación de fuerzas. No es admisible que el derecho —el antiguo *ius personarum*— imponga desde afuera y desde arriba sus propias leyes a una vida separada de sí misma: es la vida, en su composición al mismo tiempo corpórea e inmaterial, la que debe hacer de sus propias nor-

mas la referencia constante de un derecho cada vez más ajustado a las necesidades de todos y cada uno. Lo mismo cabe para la técnica, convertida, en este tercer milenio, en la interlocutora más directa de nuestros cuerpos, de su nacimiento, de su salud, de su muerte. En contra de una tradición del siglo XX que vio en ella el riesgo extremo del cual se debe salvar la especificidad del ser humano —cubriéndolo con la enigmática máscara de la persona—, hay que volverla funcional a una nueva alianza entre la vida del individuo y la de la especie.

Bibliografía

- BAZZICALUPO, L. (2006) *Biopolitica e bioeconomia*, Roma-Bari.
(2006) *Lessico di biopolitica*, a cargo de O. Marzocca, Roma.
- BODEI, R. (2002) *Destini personali*, Milán.
- ESPOSITO, R. (2003) *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Turín [Bíos. Biopolítica y filosofía, Buenos Aires: Amorrortu, 2006].
(2004) *La biopolitica*, al cuidado de P. Amato, Milán.
(2005) *Biopolitica*, al cuidado de A. Cutro, Verona.
(2007) *Terza persona. Politica della vita e filosofia dello impersonale*, Turín [Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal, Buenos Aires: Amorrortu, 2009].

- LISCIANI PETRINI, E. (2007) «Fuori della persona. L'“im-personale” in Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze», en *Filosofia Politica*, n° 3, n. monográfico: *Persona*.
- MONTANI, P. (2007) *Bioestetica*, Roma.
- (2008) *Impersonale*, al cuidado de L. Bazzicalupo, Milán.
- RODOTÀ, S. (2006) *La vita e le regole*, Milán.

El dispositivo de la persona

1. Si la tarea de la reflexión filosófica es el desmontaje crítico de las opiniones corrientes, o sea, la interrogación radical de lo que se presenta como inmediatamente evidente, pocos conceptos como el de «persona» reclaman tanto su intervención. Antes aun que su significado, o sus significados, lo que sorprende es su éxito arrollador, demostrado por una creciente serie de publicaciones, congresos o fascículos que se le han dedicado. La impresión que produce es la de un exceso de sentido que parece hacer de él, antes que una categoría conceptual, una consigna destinada a unificar un consenso tanto ampliado como irreflexivo. Si se exceptúa el de democracia, diría que ningún término de nuestra tradición goza hoy de semejante fortuna generalizada y transversal. Y ello, no sólo en relación con los ámbitos en los cuales se involucra —desde la filosofía, al derecho, a la antropología, hasta llegar a la teología—, sino también con explicaciones ideológicas contrapues-

tas en cuanto a sus principios. Esto —esa convergencia, declarada o tácita— salta a la vista en un terreno aparentemente conflictivo como el de la bioética, porque el choque, a menudo áspero, que en él protagonizan laicos y católicos se produce en torno al momento preciso en que un ser vivo puede ser considerado persona —ya en la fase de la concepción para unos, más adelante según otros—, pero no en torno al valor atribuido a dicha calificación. Al margen de que el ser humano se convierta en persona por decreto divino o por la vía natural, es este el pasaje crucial a través del cual una materia biológica carente de significado se transforma en algo intangible: sólo a una vida que ha pasado preventivamente por dicha puerta simbólica, capaz de proporcionar las credenciales de la persona, se la puede considerar sagrada, o cualitativamente apreciable.

Como es natural, esa extraordinaria fortuna —que también parece forzar la consabida mampara divisoria entre la filosofía analítica y la filosofía continental— tiene más de un motivo. Se debe reconocer que pocos conceptos, como el de persona, muestran desde su aparición semejante riqueza lexical, ductilidad semántica y fuerza evocadora. Constituida en el punto de

cruce y de tensión productiva entre el lenguaje teatral, la prestación jurídica y la dogmática teológica, la idea de persona parece incorporar un potencial de sentido tan denso y variado como para que sea irrenunciable, no obstante todas sus —incluso conspicuas— transformaciones internas. A esta razón, llamémosla estructural, se le agrega una segunda, no menos pertinente, de carácter histórico, que explica el singular incremento que experimenta a partir de mediados del siglo pasado. Se trata de la evidente necesidad, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, de reconstruir el nexo entre razón y cuerpo, que el nazismo había procurado romper en un catastrófico intento de reducción de la vida humana a su desnudo marco biológico. La intención positiva y también el meritorio trabajo de los partidarios de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, de 1948, y de todos los que la adoptaron y desarrollaron en términos cada vez más explícitamente personalistas, quedan por cierto fuera de cualquier discusión. Y lo mismo cabe decir de la fecundidad global de una tradición de estudios —concentrada en el valor y en la dignidad de la persona humana— que signó todo el escenario filosófico contemporáneo y que se adhirió a esa

posición, desde el trascendentalismo poskantiano hasta la fenomenología no sólo husserliana, pasando por el existencialismo (no heideggeriano), para no hablar de la línea discontinua que desde Maritain y Mounier llega hasta Ricoeur.

Lo que resulta más difícil de descifrar es el efecto de semejante oleada, diversamente personalista, que todavía crece a nuestro alrededor. ¿La categoría de persona ha estado en condiciones de reconstruir la conexión entre derecho y vida, interrumpida por los totalitarismos del siglo XX, en una forma que hiciera posible, es decir, finalmente efectivo, algo como los «derechos humanos»? Resulta difícil sustraerse a la tentación de dar una respuesta secamente negativa a este interrogante. El simple repaso estadístico, en términos absolutos y relativos, de los muertos por el hambre, por las enfermedades, por la guerra, que marcan todos los días el calendario contemporáneo, parece refutar de por sí la propia enunciación de un derecho a la vida. Desde luego, siempre se puede atribuir el carácter impracticable de los derechos humanos a dificultades de orden contingente, a la falta de un poder coactivo en condiciones de imponerlos. O a la presencia agresiva de civilizaciones

históricamente refractarias a la aceptación de modelos jurídicos universalistas. En este caso, el problema tendría origen en la difusión aún parcial, o contrastada, del paradigma de persona, aunque, por eso mismo, estaría destinado a resolverse de manera directamente proporcional a su expansión, paralela a la del modelo democrático, que constituiría al mismo tiempo su presupuesto y su resultado. Respecto de esta interpretación, por así decirlo, tranquilizadora de la cuestión, considero útil plantear un parangón que ponga en juego una perspectiva diversamente problemática, en cuya base no habría, por cierto, una subestimación de la relevancia de la idea de persona. Por el contrario, aquella se basa en la convicción de su papel estratégico en la configuración de las organizaciones no sólo socioculturales, sino también políticas, del escenario contemporáneo: lo que cambia es el signo que se le otorga a ese papel. La tesis formulada en una investigación que realicé poco tiempo atrás (R. Esposito, 2007) plantea que la noción de persona no está en condiciones de subsanar el extraordinario hiato entre vida y derecho, entre *nomos* y *bios*, porque es ella misma la que lo produjo. Si se pasa en limpio la retórica autoconmemorativa de nuestros rituales

políticos, lo que queda al descubierto es que precisamente la prestación originaria del paradigma de persona resulta conexas a tal producción. Sin reabrir la cuestión, compleja y problemática, de la etimología del término en discusión, de todos modos es evidente, para captar su núcleo constitutivo, la necesidad de volver al derecho romano incluso de quien no sea especialista o estudioso habitual. En este caso se trata de un pasaje obligatorio, en vista de la riqueza de la raíz jurídica del concepto, no separada de la específicamente cristiana, sino firmemente conectada con ella.

Quisiera agregar que en este encuentro cada vez más frecuente entre la filosofía contemporánea y el derecho romano acaso haya algo más que una exigencia específica. Hay algo que atañe a la propia constitución de la que fue llamada «civilización cristiano-burguesa», en una forma que aún parece escapar tanto al análisis histórico como al antropológico; algo así como un resto escondido que se sustrae a la perspectiva dominante, pero que precisamente por ello continúa «trabajando» de manera subterránea en el subsuelo de nuestro tiempo. Quizá también a eso —a este residuo subterráneo, soterrado— remitan los relatos fundacionales que li-

gan el origen de la civilización con un conflicto, o también con un delito, entre consanguíneos. A «delito» se le atribuye el significado literal de «delinquir», el de una carencia, o un corte, que separa en forma violenta la historia del hombre de su potencial capacidad expansiva.

2. Cabe formular una consideración preliminar antes de entrar a analizar el discurso. En el momento en que se alude al efecto —en este caso, de largo o larguísimo ciclo—, de un concepto, se nos sitúa más allá de su definición estrictamente categorial. No todos los conceptos producen determinadas consecuencias, y en muy pocos casos tales consecuencias tienen un alcance comparable al que es posible atribuir a la noción de persona. Ello significa que esta es algo más, y aun distinto, que una simple categoría conceptual. En el texto al que hice referencia le asigné a esa especificidad el nombre de «dispositivo». Como es bien sabido, se trata a su vez de un concepto —en sí mismo productor de efectos— adoptado ya en la década del setenta por Michel Foucault, y sobre el cual han vuelto sucesivamente a interrogarse, por un lado, Gilles Deleuze (G. Deleuze, 2007) y, por el otro, Giorgio Agamben (G. Agamben, 2006), en dos ensa-

yos que curiosamente tienen el mismo título: *¿Qué es un dispositivo?* Este último autor, en particular, ha creído reconocer la raíz en la idea cristiana de *oikonomia* —traducida por los padres latinos como *dispositio*, de donde deriva nuestro «dispositivo»—, entendida como la administración y el gobierno de los hombres ejercido por Dios a través de la segunda persona de la Trinidad, vale decir, Cristo. Ya en este caso —pese a que Agamben no lo señala, pues impulsa su propio discurso en otra dirección— es posible observar un primer parentesco entre el funcionamiento del dispositivo y el desdoblamiento implícito en la idea de Persona, en este caso divina. El dispositivo no es sólo lo que separa, en Dios, ser y praxis, ontología y acción de gobierno, sino que es también lo que permite articular en la unidad divina una pluralidad, en este caso específico de carácter trinitario. La misma estructura —la misma lógica— presenta la otra figura clave que se aúna con la de la Trinidad en la dogmática cristiana, es decir, el misterio de la Encarnación. También en este caso se halla en juego una unidad constituida por una separación. Y también en este caso el dispositivo que permite su formulación es el de la persona, aun cuando con una inversión del papel: si

en Dios las tres personas están constituidas por una única sustancia, Cristo es una única persona que une en sí, sin confundirlos, dos estados o dos naturalezas sustancialmente diferentes.

No menos importante, con relación a los sucesivos desarrollos del paradigma, es el hecho de que, sin embargo, estos dos estados o naturalezas, que conviven en su diferenciación en una única persona, no son cualitativamente equivalentes, porque uno es divino y el otro humano. Desde luego, esta diferencia cualitativa, en la figura de la Encarnación, de algún modo es colocada a la sombra con respecto al milagro de la unificación entre los dos elementos, aun cuando no hay que olvidar que la asunción de un cuerpo humano por Cristo quiere dar testimonio del grado extremo de humillación al que se sometió, por amor a los hombres, el hijo de Dios. No obstante, cuando se pasa de la doble naturaleza de Cristo a aquella que, en cada hombre, lo caracteriza como compuesto al mismo tiempo de alma y cuerpo, la diferencia cualitativa entre los dos elementos vuelve a cobrar un papel central; estos, lejos de estar en el mismo plano, se relacionan en una disposición, o precisamente en un dispositivo, que superpone, y así somete, uno al otro. Este efecto jerárquico,

ya evidente en San Agustín, recorre toda la doctrina cristiana con una recurrencia que no deja lugar a dudas. Aunque el cuerpo no sea en sí algo malo, puesto que también fue creación divina, constituye siempre, sin embargo, la parte animal del hombre, a diferencia del alma inmortal o de la mente, presente en sí misma como fuente de conocimiento, amor, voluntad: el hombre «*secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est*» (*De Trinitate*, XV, 7, 11). Ya aquí, con una formulación insuperable en su claridad dogmática, la idea cristiana de persona es fijada a una unidad no sólo hecha de una duplicidad, sino de modo tal de subordinar uno de los elementos al otro, hasta el punto de expulsarlo de la relación con Dios. Empero, la lejanía de Dios también significa disminución, o degradación, de aquella humanidad que sólo de la relación con el Creador extrae la verdad última. Es por ello que la exigencia, en el hombre, de proveer a las necesidades corporales puede ser definida por el propio San Agustín como una «enfermedad» (*De Trinitate*, XI, 1, 1), aquello que del hombre no es propiamente humano, en el sentido específico de que es la parte impersonal de su persona.

Y por este lado —en este indisoluble entrelazamiento de humanización y deshumanización— vuelve a entrar en juego el papel preponderante atribuido por Foucault al término «dispositivo», es decir, el de su capacidad de subjetivación. Es sabido que Foucault no separó nunca el significado de esta expresión de aquel otro, simétrico y contrario, de sometimiento: sólo sometiéndose —a otros o a sí mismo— uno se convierte en sujeto. Por lo demás, es notorio que durante un prolongado período, concluido recién a comienzos del siglo XVIII (con Leibniz), por «sujeto» se entendía lo que hoy llamamos «objeto». Precisamente en la sustancial indistinción entre estas dos figuras —las de sujeto y objeto, subjetivación y sometimiento— se sitúa la prestación específica del dispositivo de la persona. Es esto, justamente, lo que, al dividir a un ser vivo en dos naturalezas de diferente cualidad —una sometida al dominio de la otra—, crea subjetividad a través de un procedimiento de sometimiento o de objetivación. Persona es lo que mantiene una parte del cuerpo sometida a la otra en la medida en que hace de esta el sujeto de la primera. Que somete al ser vivo a sí mismo. Como dirá el filósofo católico y personalista Jacques Maritain, persona humana es

«un absoluto señor de sí mismo y de sus actos» (J. Maritain, 1960, pág. 60), a lo cual añade pronto que «si una sana concepción política depende, ante todo, de la consideración de la persona humana, al mismo tiempo debe tener en cuenta que tal persona es la de un animal dotado de razón, y que es inmensa la parte de animalidad en tal medida» (*ibid.*, pág. 52). El hombre es persona si, y sólo si, es dueño de su propia parte animal y es también animal sólo por poder someterse a aquella parte de sí dotada del carisma de la persona. Por cierto, no todos tienen esta tendencia o esta disposición a la propia «desanimalización». De su mayor o menor intensidad derivará el grado de humanidad presente en cada hombre y, por lo tanto, también la diferencia de principio entre quien puede ser definido con pleno derecho como persona y quien puede serlo sólo con ciertas condiciones.

3. Merecería una investigación aparte indagar en qué medida la concepción cristiana de la persona está implicada en la metafísica platónica de la subordinación del cuerpo a un principio espiritual superior a él, aunque prisionero de él, o también en la definición aristotélica del hombre como «animal racional», hecha propia

(a través de la mediación tomista) por Maritain. Por lo demás, ya Heidegger, aunque con otra intención, sostenía que «se piensa siempre en el *homo animalis* incluso cuando el *anima* es colocada como *animus sive mens*, y esta última, más adelante, como sujeto, como persona, como espíritu» (M. Heidegger, 1995, págs. 45-6). Es un hecho que la más poderosa sistematización de esta metafísica de la persona está constituida por la codificación jurídica romana. Aunque no sea posible definir aquí con precisión las deudas recíprocas en la comparación con la concepción cristiana, es cierto que esta retoma, llevándolo a una total perfección formal, el nexo constitutivo de unidad y separación. Las célebres palabras de Gayo —retomadas cuatro siglos después en las *Instituciones* justinianas— acerca de la *summa divisio de iure personarum* configuran su más clásico testimonio, porque, sea cual fuere la intención específica del autor y el grado de tecnicismo que le asignaba al término «persona», lo que de todos modos resulta claro es su conexión originaria con un procedimiento de separación, no sólo entre *servi* y *liberi*, sino luego, en estos últimos, entre *ingenui* y *liberti*, y así sucesivamente en una ininterrumpida cadena de desdoblamientos consecutivos. Persona es,

por un lado, la categoría más general, capaz de comprender dentro de sí a toda la especie humana, y, por el otro, el prisma desde cuya perspectiva tal especie se separa en la división jerárquica entre clases de hombres definidos, precisamente, por su diferencia constitutiva. El hecho de que esa caracterización no tenga una relevancia externa al *ius* —o sea, que sólo *de iure* los *homines* asuman el ropaje de *personae* y, por ende, estén situados en categorías diferentes— representa una nueva prueba posterior del poder performativo del derecho en general y de la noción de persona en particular. Únicamente sobre la base de ello los seres vivos resultan unificados en la forma de su separación. Ambas cosas —unidad y separación— se mantienen en una unión absolutamente pertinente, que califica a todas las demás figuras jurídicas que de tanto en tanto descienden de ella.

En este punto se impone recuperar un elemento destinado a signar toda la historia —aunque también se podría hablar de «lógica»— del derecho, más allá, o a través, de sus innumerables virajes: se trata del procedimiento de inclusión mediante la exclusión de lo que no está incluido. Por más amplia que pueda ser, una categoría definida en términos jurídicos cobra relie-

ve sólo en la confrontación, y en el contraste, con la de todos aquellos que resultan excluidos de ella. La inclusión —prescindiendo de su amplitud— sólo tiene sentido en la medida en que fija un límite más allá del cual siempre queda alguien o algo. Fuera de esta lógica diferencial, un derecho ya no sería tal; constituiría un dato jurídicamente irrelevante y ni siquiera se podría enunciar en cuanto tal, como lo demuestra la insuperable antinomia de aquello que se dio en llamar «derechos naturales», es decir, la aporía de definir como natural un artificio o como artificial un hecho de la naturaleza. Precisamente la índole autocontradictoria de semejante definición expresa *a contrario* no sólo la implicación histórica, sino también el carácter de necesidad lógica, que liga a todo el edificio jurídico con aquella primera «invención» de Gayo: el derecho, en su lógica estructural, prescindiendo de sus distintas y aun opuestas formulaciones, queda ligado de manera inevitable a la forma en extremo abstracta, pero productora de formidables efectos concretos, de la *summa divisio*. Y no porque no tienda históricamente a la unificación de sus contenidos, así como a la progresiva universalización de sus enunciados, sino

porque unificación y universalización presuponen por lógica la separación.

La fuerza insuperable del derecho romano —tomado aquí en su conjunto, es decir, prescindiendo de sus múltiples virajes internos— radica precisamente en el hecho de haber fundado con inimitable capacidad sistemática esta dialéctica. En su centro se halla la noción de persona, dilatada en sus polos extremos —hasta incluir también lo que de otra manera es declarado *res*, o sea, el esclavo— justamente para poder subdividir el género humano en una serie infinita de tipologías dotadas de diferentes estatutos, como son los de los *fili in potestate*, los *uxores in matrimonio*, las *mulieres in manu*, y así sucesivamente a lo largo de un recorrido que siempre procede para dar vida a nuevas divisiones. Empero, el legado inexorable, por así decirlo, del dispositivo romano de la persona no reside sólo en la producción de umbrales diferenciales dentro de un único género, sino también en su continuo desplazamiento en función de objetivos siempre distintos. A tal exigencia —históricamente ligada a la evolución de la sociedad romana desde su fase arcaica hasta la republicana, pasando por el prolongado y variado período imperial— responde, ante todo,

la permanente presencia de la excepción, no afuera, sino en el interior de la norma: la norma —se podría decir— constituye en Roma el ámbito natural de despliegue de la excepción, así como la excepción expresa no tanto el exceso, o la ruptura, sino el mecanismo de recarga de la norma. Por ejemplo, si el poder de muerte que tenía el *pater* frente al *filius* —típico de la fase arcaica, aunque no desapareció del todo en los períodos siguientes— estaba prohibido en relación con los hijos varones menores de tres años y con la primogénita, dicha excepción quedaba, a su vez, exceptuada o invalidada cuando se trataba de hijos deformes o hijas adúlteras. En este caso, la segunda excepción le restituía a la norma lo que había perdido con la primera, en un circuito que precisamente derivaba la excepción de la norma y la norma de la excepción.

A este primer mecanismo —hoy llevado a su pleno cumplimiento por los estatutos jurídicos modernos no sólo en el ámbito del derecho privado, sino también en el del derecho público e incluso en el del internacional— se agrega un segundo, en estrecha conexión con él. Me refiero al movimiento de tránsito, también él implícito en el dispositivo de la persona, entre los varios *status*, no sólo los contiguos, de carácter fami-

liar, sino también aquellos más lejanos, como el estado servil y el de hombre libre, este último en sus variadas y múltiples gradaciones. Las dos figuras —no simétricas, pero en determinados aspectos complementarias— de la *manumissio* y la *mancipatio* aparecen, desde este punto de vista, como insuperables por su capacidad coactiva y por la fantasía creativa. Lo que ellas regulan —a menudo, con rituales de carácter performativo, vale decir, con declaraciones no sólo expresivas, sino productivas, de determinados regímenes— es la transformación de la relación de dependencia o de dominio de algunos individuos con respecto a otros. Es decir, el grado, siempre móvil, de despersonalización, ratificado de la manera más explícita en las diversas intensidades —*mínima, media y máxima*— de la *diminutio capitis*. Nadie en Roma era persona a todos los efectos desde el comienzo y para siempre. Algunos llegaban a serlo, como los *filii* convertidos en *patres*; otros quedaban excluidos, como los prisioneros de guerra o los deudores. Otros aun oscilaban durante toda la vida entre las dos situaciones, como los hijos vendidos, sometidos al adquirente pero también al padre originario, por lo menos hasta la tercera venta, luego de la cual podían ser definitivamente

adoptados y entonces quedaban *in manu* del nuevo *pater*. Lo que sorprende, más aún que la claridad cristalina de las distinciones, son las zonas de indiferenciación o de transición a las que dan lugar las primeras con su continuo desplazamiento. El hecho de que incluso la *res servil* —*homines* reducidos a *strumentum vocale*— fuera, de algún modo, interna a la forma generalísima de la persona significaba que esta abarcaba todos los períodos intermedios de la persona temporal, de la persona potencial, de la semi-persona, hasta la no-persona, y que la persona no sólo incluía a su propio negativo, sino que lo reproducía sin cesar. Desde este punto de vista, el mecanismo de personalización no era más que el reverso del de despersonalización, y viceversa. No era posible personalizar a unos sino despersonalizando, o reificando, a otros, empujando a alguien al espacio indefinido situado por debajo de la persona. En el fondo móvil de la persona siempre se recortaba el perfil inerte de la cosa.

4. Resulta difícil resistir la tentación de vincular esta dialéctica con el proceso moderno de subjetivación y desobjetivación que Foucault conectaba con la función del dispositivo. Natu-

ralmente, entre las dos experiencias pasa el surco profundísimo constituido por la propia noción de sujeto, externa e irreductible a la concepción jurídica romana. Sin embargo, la distancia conceptual y lexical no debe cancelar una más profunda continuidad paradigmática, que atañe, como se ha dicho, a la estructura lógica impresa desde los orígenes en el lenguaje jurídico. El elemento decisivo es la diferencia que ya en su formulación cristiana, y más aún en la del derecho romano, separa a la categoría de persona del ser vivo en el que se halla implantada. La persona no coincide con el cuerpo en el que se inserta, así como la máscara no conforma nunca una unidad con el rostro del actor que se la coloca. También en este caso, el elemento que caracteriza con mayor intensidad a la configuración de la persona reside en la muy sutil distancia que en cada caso, prescindiendo de la calidad del actor, lo diferencia no obstante del personaje que interpreta. Es verdad que esa distancia entre persona y hombre, implícita en el *ius personarum*, es teorizada en términos explícitos sólo por los juristas que en el siglo XVI reactualizan las fórmulas romanas con distinta finalidad y en un horizonte categorial también distinto.

Sin embargo, dicha utilización —que lleva a Donellus (o quizás a Vulteiuss) a sostener que «*homo naturae, persona iuris vocabulum est*»— sirve para mostrar que el lazo con la raíz romana no sólo nunca se extinguió, sino que fue decisivo para legitimar las nuevas construcciones dogmáticas. Así, la definitiva separación moderna entre la persona y el ser humano, que le permite representar a otro hombre, o a otros, como en la concepción hobbesiana de la soberanía, o denotar entidad no humana de carácter individual o colectivo en una modalidad ya externa al derecho romano, revela, no obstante, más de un punto de contacto con este último. El propio derecho subjetivo —no asimilable al objetivismo jurídico romano— contiene dentro de sí una raíz que se puede remitir al dispositivo de la persona, ahora transferido a las categorías que le son propias, a partir de la de «sujeto». En efecto, es verdad que ya desde fines del siglo XVIII, al menos en el terreno de los principios, todos los hombres fueron declarados iguales, o sea, sujetos de derecho. Empero, la separación formal entre diferentes tipologías de individuos, ajena al ámbito de la especie, es transpuesta, por así decirlo, al interior del individuo singular, desdoblado en dos esferas distintas y

superpuestas: una, capaz de razón y voluntad, y por ende plenamente humana, y la otra, relegada a la simple materia biológica, asimilable a la naturaleza animal. En tanto que la primera, a la que sólo le corresponde la calificación de persona, es considerada el centro de imputación jurídica, la segunda —coincidente con el cuerpo— constituye, por un lado, el sustrato necesario y, por el otro, un objeto en propiedad, semejante a un esclavo interno. Si bien la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* establece ya una línea de separación infranqueable entre el sujeto y su propio cuerpo, la tradición liberal, desde Locke hasta Mill, al pretender garantizar el dominio del cuerpo por su legítimo propietario, es decir, el de aquel que lo habita, lo impulsa inevitablemente al horizonte de la cosa; el hombre no *es*, sino que *tiene*, posee, el propio cuerpo, con el cual, evidentemente, puede hacer lo que quiera.

Empero, lo que sorprende aún más es el efecto jerárquico y excluyente que, en el seno de la propia concepción liberal, está determinado por el restablecimiento de la semántica de la persona. Hablo de autores como Peter Singer y Hugo Engelhardt, que se definen como liberales. Remontándose expresamente al derecho

romano, y en particular a la formulación de Gayo, parten de la distinción entre dos categorías de hombres; los primeros se adscriben con pleno derecho a la categoría de persona, a diferencia de los segundos, que son definidos, por el contrario, sólo como «miembros de la especie *homo sapiens*» (P. Singer, 2004, pág. 149). Entre los dos extremos, precisamente como en el *ius personarum*, pasa una serie de grados diferentes, caracterizados por una cuantía de personalidad —creciente o decreciente, conforme al punto de observación— que va del adulto saludable, el único al que le pertenece el título de verdadera y propia persona, al infante, considerado una persona potencial; al viejo definitivamente inválido, entonces reducido a semi-persona; al enfermo terminal, al que se le atribuye el estatus de no-persona, y al loco, a quien le corresponde el rol de anti-persona. La consecuencia de semejante clasificación es la sumisión de las personas «defectuosas» a las personas integrales, libres para disponer sobre la base de consideraciones de carácter médico y también económico. Así como —sostiene Engelhardt, citando a Gayo— «si capturamos un animal silvestre, un pájaro o un pez, lo que de tal modo capturamos se vuelve rápidamente nues-

tro, y seguirá siéndolo hasta tanto sea mantenido bajo nuestro control» (H. T. Engelhardt, 1991, pág. 153), del mismo modo, si se trata de niños deformes o de enfermos irrecuperables, las personas a cuya potestad están sometidos podrán decidir libremente si les conservan la vida o si los deslizan hacia la muerte.

5. Aun sin pretender disponer a lo largo de un mismo eje semántico acontecimientos y conceptos lejanos en su génesis y en su destino, como los del mundo romano y los pertenecientes a períodos cercanos a nosotros o directamente contemporáneos, resulta difícil sustraerse a la impresión de que estamos ante algo que va más allá de una simple analogía y que parece más bien una especie de recurrencia, como un remanente no disponible para la transformación histórica que se reproduce en forma periódica en un marco contextual modificado por completo. Pero, más precisamente, ¿de qué se trata? ¿Qué es lo que retorna con las modalidades de una aparente compulsión a repetirse? Y lo que denominamos «dispositivo de la persona», ¿puede constituir una expresión significativa de ello? Antes de responder a estas preguntas es necesario aclarar un punto preliminar, que atañe a la

metodología de la investigación histórico-conceptual y, en definitiva, a la propia noción de historia. Conocemos los errores de interpretación a que puede llevar la transposición arbitraria de formulaciones léxicas, términos y conceptos fuera del contexto histórico-semántico que los generó. Si bien esa advertencia —y la cautela hermenéutica que deriva de ella— es válida para todos los casos, debe tenérsela mucho más en cuenta en el cotejo del sistema jurídico romano —a su vez, dividido en fases irreductibles a un único bloque temporal— con los modernos. Son conocidos los graves infortunios críticos que tienen origen en los intentos, periódicamente repetidos, de establecer con demasiada desenvoltura hilos de continuidad entre estos dos universos, ya sea para modernizar el derecho romano o, peor aún, para romanizar el moderno. Incluso las bifurcaciones que cortan nuestra concepción jurídica —a partir de aquella, capital, entre *civil law* y *common law*, pero también entre iusnaturalismo y iuspositivismo, con todas sus infinitas ramificaciones y especificaciones— no son más que el resultado horizontal de una aún más marcada discontinuidad vertical, que quiebra la historia del derecho en dos grandes vectores, por lo menos,

separados por la cesura temporal de la caída del Imperio Romano de Occidente.

Sin embargo, con esto no queda todo dicho, y acaso no se haya dicho todavía lo más importante, que atañe precisamente al «remanente» mencionado en el párrafo anterior. Mientras tanto, como incluso resulta obvio, discontinuidad no significa «incomparabilidad»; y, por otra parte, sin un esfuerzo de comparación, la propia discontinuidad se mantendría ciega a sí misma. Empero, el nudo de la cuestión no radica de ninguna manera en esta consideración de simple sentido común, sino más bien en un sobrante, o en una prolongación, con respecto a cualquier modelo clásico de periodización cronológica. Quiero decir que si la perspectiva que he procurado poner en juego no puede inscribirse en una hermenéutica continuista, por así llamarla —con todas las consecuencias historicistas que de ella se derivan—, tampoco puede atribuirse siquiera a una actitud simplemente discontinuista. Y ello, porque se sitúa precisamente en el punto de cruce y de tensión que, de tanto en tanto o al mismo tiempo, vuelve a la una en la otra, en el sentido de que las superpone haciendo surgir algo distinto de una y otra, como un desplazamiento lateral semejante al

movimiento del caballo en el ajedrez. Se trata de la hipótesis, implícita en cuanto hasta ahora se ha dicho, de que el pasado o, por lo menos, algunas de sus figuras decisivas, como precisamente la de «persona», retornan en tiempos posteriores a causa de su inactualidad, de su carácter anacrónico o «anacronizante». Desde luego, para captar este rasgo no histórico, o hiperhistórico, que atraviesa y desestabiliza lo que acostumbramos llamar «historia», es necesario activar una mirada oblicua, sagital, que excede tanto al historicismo lineal de la historia de las ideas como al antihistoricismo programático de cierto heideggerismo parmenideano.

Más cercana a dicha mirada resulta la concepción, propuesta por Reinhart Koselleck, de la copresencia de tiempos distintos en un mismo tiempo (R. Koselleck, 1986), aunque sus antecedentes más propios deben rastrearse en la genealogía de Nietzsche, en la arqueología de Foucault y en todo el proyecto de Benjamin, cuando, sobre todo en el *Libro de los pasajes* [Madrid: Akal, 2009], buscaba los fragmentos de lo originario sepultados en el corazón de la modernidad. En todos estos paradigmas —el propio concepto de paradigma sería pensado en una dirección no externa a cuanto vengo di-

ciendo— aparece, por cierto que de manera distinta, el mismo rechazo de la alternativa seca entre continuidad y discontinuidad, entre pertenencia y ajenidad. Lo extraño —aun en el plano temporal— es, como se sabe, el núcleo escondido de lo familiar, así como lo arcaico a menudo se halla tan indisolublemente conectado con lo contemporáneo, que constituye su arista más marcada. Pero, como ya se dijo, no se debe perder de vista que lo que podemos definir como resurgimiento de lo arcaico en lo actual no ocurre por la proximidad de segmentos temporales consecutivos, sino precisamente por su distancia. En otras palabras, la distancia, la ruptura de la continuidad cronológica —implantada por lo que se ha dado en denominar «futurización» de la historia—, es justamente la que abre, en el flujo del tiempo, esos vacíos, esas fracturas, esas hendiduras por las que lo arcaico puede volver a surgir, aunque, desde luego, no como cuerpo vivo de la historia, sino como espectro o fantasma que se despierta, o que es despertado, por los brujos de turno (a menudo despertado, precisamente —entendámonos—, también por su negación absoluta). Como lo explicó Freud en forma definitiva, justamente el rechazo, la remoción, el abandono de

algo es lo que provoca el retorno fantasmático. De ahí también su efecto potencialmente mortífero.

Es posible proporcionar más de un ejemplo de este retorno mortífero de algo que parecía acabado y en algunos casos incluso sepultado. Entre otros, el del poder soberano, entendido también, y sobre todo, en su mortal dimensión militar, dentro del actual régimen biopolítico, que de alguna manera parecía haberlo disuelto y reemplazado. El elemento espectral o, si se quiere, místico radica, precisamente, en el hecho de que retorna con características simétricas, pero opuestas a su configuración original. Si bien la soberanía clásica consistía, en esencia, en el poder de «hacer» la ley, la actual, de tipo biopolítico, parece encontrar su propia especificidad exactamente en lo contrario: en desactivarla, transformando sin cesar la excepción en la regla y la norma en la excepción, de manera no diferente de como ocurría en el antiguo dispositivo romano. Otro ejemplo, asimismo espectral, de resurgimiento de lo arcaico es hoy atribuible al retorno de lo local, y aun de lo étnico, en el mundo globalizado. Y ello, tal como se ha señalado, no ocurrió por contraste, sino en relación —como causa y como efecto—

con la propia globalización, la cual, cuanto más actúa como contaminación generalizada en ambientes, experiencias, lenguajes diversos, tanto más determina fenómenos de rechazo inmunitario mediante la reivindicación defensiva y ofensiva de la propia identidad particular. ¿Y no se presenta, asimismo, el reposicionamiento, a menudo feroz y sangriento, de la religión en nuestro mundo secularizado —y justamente por ello— como un resurgimiento de lo originario dentro de la hipermodernización? —incluso en este caso, invirtiendo la intención orientada a la emancipación, y algunas veces también universalista, de las religiones más maduras—.

6. Hemos hecho referencia a Nietzsche, a Benjamin y a Foucault, pero el autor que con mayor ímpetu y originalidad ha buscado lo arcaico en lo actual —o lo actual en lo arcaico— ha sido, por cierto, Simone Weil. Si se leen sus ensayos sobre los orígenes del hitlerismo —centrados en el paralelismo con la antigua Roma—, se advierte la correspondencia más impresionante. Por supuesto, siempre se puede subrayar, como se ha hecho, la falta de sentido histórico, o directamente un prejuicio antirromano que

va, en su caso, de la mano con el antihebreo. Pero esas consideraciones cobran sentido sólo si se permanece dentro de un marco de reconstrucción que deja afuera, precisamente, aquella saliente hermenéutica de la cual se ha dicho que es el elemento no histórico que implica y corta transversalmente la capa más externa de la historia. Basta con salir de este horizonte habitual para cruzar otro tipo de mirada, que antes se definía como oblicua o sagital, capaz de desdoblarse, o duplicarse, en dos planos recíprocamente intersecantes. De este lado, aquello que a primera vista aparece como un inaceptable anacronismo resulta, en cambio, el único modo de captar el fenómeno recurrente del resurgimiento de lo originario en el tiempo que parece despedirse definitivamente. En su centro se sitúa una relación no de oposición, sino constitutiva, entre transformación y permanencia, que hace de la una el reverso antinómico de la otra, como la autora advierte desde el comienzo mismo.

Y precisamente a partir de ella se disuelve la retórica de la continuidad racial, construida a propósito por el propio nazismo, en favor de una relación transversal que descompone, y luego superpone, tiempos y espacios distintos: «De

esta manera, el prejuicio racista, por otra parte inconfesado, hace cerrar los ojos ante una verdad muy clara: lo que dos mil años atrás se asemejaba a la Alemania hitlerista no eran los germanos, sino Roma» (S. Weil, 1990, pág. 210), aun cuando, más que de una semejanza, sería necesario hablar de una súbita erupción de algo que parecía muerto y que en cambio dormía, a la espera de que en el tejido del tiempo histórico se produjera un desgarramiento por el cual pudiese salir con una violencia incontenible. Sus características peculiares —el terror provocado en las víctimas, su engaño sistemático, la construcción metódica de un dominio ilimitado— son reconstruidas por la autora con una precisión, y casi con una perversidad, que deja filtrar una decisión interpretativa no negociable, al estar radicada en una convicción absoluta. Pero lo que resulta aún más sorprendente es que estos rasgos mortíferos no se contraponen, sino que se entrelazan, con aquello que ha sido bien definido como «la invención del derecho» en Occidente. Precisamente este es el objeto más directo de la genealogía crítica de Weil: «Elogiar a la antigua Roma por habernos transmitido la noción de derecho resulta singularmente escandaloso, pues si se quiere examinar lo que dicha

noción era en su origen, a los efectos de determinar su especie, se comprueba que la propiedad estaba definida por el derecho de usar y abusar. En efecto, la mayor parte de las cosas de las cuales cada propietario tenía el derecho de usar y abusar eran seres humanos» (S. Weil, 1996, pág. 76). Si la mirada retrocede hasta el origen más remoto de lo que se considera el momento originario de nuestra civilización, lo que llega a la superficie es la desnuda facticidad de la apropiación. Según la autora, el sendero entre el derecho romano y la violencia está constituido por la propiedad sobre cosas y sobre hombres transformados en cosas por el instituto de la esclavitud, que de dicho orden jurídico representa no sólo su trasfondo contextual, o un contenido histórico, sino su forma constitutiva. A ella, bajo el perfil conceptual, se debe atribuir el pasaje mismo al imperio, entendido, tras y dentro de su relato universalista, como el lugar de máxima generalización de la condición servil: «Desde Augusto en adelante, el emperador fue considerado un propietario de esclavos, el dueño de todos los habitantes del imperio (. . .) los romanos, que veían a la esclavitud como la institución fundamental de la sociedad, no hallaban nada en su corazón que pu-

diera decirle que no a quien afirmaba tener sobre ellos los derechos de un propietario y, además, sostenía victoriosamente esa afirmación con las armas» (S. Weil, 1980, págs. 235-6). Vuelve a surgir, en el centro de un análisis intencionadamente dirigido al fenómeno nazi, el efecto reificante de aquel dispositivo lógico-jurídico que, al dividir a los seres humanos en libres y esclavos, interpone entre ellos una zona de indiferenciación que termina por superponerlos, haciendo de cada hombre libre el equivalente de un esclavo.

Sin embargo, el elemento que se inscribe aun con mayor pertinencia en nuestro discurso es la circunstancia de que también Simone Weil conecta el desempeño de este dispositivo excluyente, precisamente, con la categoría de persona: «La noción de derecho arrastra naturalmente tras de sí, por vía de su propia mediocridad, a la de persona, porque el derecho es relativo a las cosas personales. Está situado en este nivel» (S. Weil, 1996, pág. 78). La acometida de Weil —por otra parte, en singular disonancia con la reactivación general del movimiento personalista, y en explícita polémica con Maritain— tiene por objetivo no sólo la primacía de los derechos sobre los deberes, es decir, una concep-

ción subjetivista y particularista de la justicia, sino también la escisión que tal categoría presupone, o produce, dentro de la unidad del ser vivo. La propia idea —hoy divulgada a los cuatro vientos— de la sacralidad de la persona humana funciona dejando, o expulsando, fuera de sí aquello que en el hombre no se considera personal y, por ende, puede ser violado tranquilamente: «Un transeúnte va por la calle: tiene brazos largos, ojos celestes, una mente en la que se agitan pensamientos que ignoro y que acaso sean mediocres (. . .). Si en él la persona humana correspondiera a todo lo que para mí resulta sagrado, fácilmente podría sacarle los ojos. Una vez ciego, será una persona humana exactamente como lo era antes. En absoluto habré afectado en él a la persona humana. Sólo habré destruido sus ojos» (*ibid.*, pág. 65). Acaso nunca se haya puesto al desnudo con tanta claridad e funcionamiento deshumanizador de la máscara de la persona. Salvaguardada la máscara, luego no cuenta tanto lo que ocurra en el rostro sobre el que se apoya, y mucho menos en los rostros que no la poseen, que aún no son, que ya no son, o que nunca han sido declarados personas. La absoluta lucidez de este punto de vista —ignorado por todos los personalismos de ayer y

de hoy, porque rompe, como un seco golpe de ganzúa, la evidencia ciega de un lugar común— es la que impulsa a Weil hacia un pensamiento de lo impersonal. Cuando, pocas líneas más adelante, puede escribir que «lo que es sagrado, muy lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano resulta impersonal. Todo lo que es impersonal en el hombre resulta sagrado, y sólo eso» (*ibid.*, pág. 68), inaugura un recorrido, por cierto arduo y complejo, del que sólo ahora se comienza a advertir su relevancia. Más aún: la posibilidad, hasta ahora ampliamente ignorada, de modificar, en su propio fondo, el léxico filosófico, jurídico y político de nuestra tradición.

Textos citados

- AGAMBEN, G. (2006) *Che cos'è un dispositivo*, Roma: Nottetempo.
- DELEUZE, G. (2007) *Che cos'è un dispositivo* (1989), Nápoles: Cronopio.
- ENGELHARDT, H. T. (1991) *Manuale di bioetica*, Milán: Il Saggiatore.
- ESPOSITO, R. (2007) *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turín: Einaudi [*Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009].

- HEIDEGGER, H. (1995) *Lettera sull'«Humanismo»* (1947), Milán: Adelphi.
- KOSELLECK, R. (1986) *Futuro passato*, Génova: Marietti [*Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993].
- MARITAIN, J. (1942) *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milán: Vita e Pensiero [*Los derechos del hombre y la ley natural*, Madrid: Palabra, 2001].
- SINGER, P. (2004) *Scritti su una vita etica*, Milán: Il Saggiatore.
- WEIL, S. (1980) *La prima radice* (1949), Milán: Comunità.
- (1990) *Riflessioni sulle origine dell'hitlerismo* (1939), en *Sulla Germania totalitaria*, Milán: Adelphi.
- (1996) «La persona e il sacro» (1950), en *Oltre la politica*, a cargo de R. Esposito, Milán: B. Mondadori.